
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM
THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402/e-ISSN 2720-409X VOL. 29 No. 4 (2023)

R F I
Vol. 29, No. 4 (2023)

Rocznik Filozoficzny Ignatianum

The Ignatianum Philosophical Yearbook

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

Zespół redakcyjny / Editorial Board:

Janusz Smolucha (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-Duśko

Okładka / Cover:
Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Skład i opracowanie techniczne / DTP:
Piotr Druciarek

Ilustracja na okładce / Cover illustration:
Matteo Ricci, *Mapa Dalekiego Wschodu* (1602);
Matteo Ricci w tradycyjnym chińskim stroju
(początek XVII w.)

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 96 62

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 Andrzej Wadas Wstęp	7
Janusz Smołucha Andrzej Wadas Introduction	11
Andrzej Wadas <i>Gravissima pericula</i> . Rok 1606 jako brzezienny w wydarzenia dla zakonu jezuitskiego w świetle dziejów powszechnych oraz <i>Historiae Sinarum Imperii</i> Tomasa Szpota Dunina (1644–1713)	15
<i>Gravissima pericula</i> . 1606 as the Year of Significance for the Jesuit Order in the Light of General History and Tomasz Szpot Dunin's (1644–1713) <i>Historiae Sinarum Imperii</i>	
Łukasz Burkiewicz Polityczna, gospodarcza i kulturowa rola Wielkiego Kanału chińskiego w kontekście <i>Historiae Sinarum Imperii</i> Tomasza Szpota Dunina	39
The Political, Economic and Cultural Role of the Grand Canal of China in the Context of Tomasz Szpot Dunin's <i>Historiae</i> <i>Sinarum Imperii</i>	
Janusz Smołucha Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w <i>Historiae</i> <i>Sinarum Imperii</i> Tomasa Szpota Dunina. Kulturowa interakcja	59
The Funeral of Matteo Ricci SJ (1552–1610) in the <i>Historiae</i> <i>Sinarum Imperii</i> by Tomasz Szpot Dunin. Cultural Interaction	

Hanna Wadas

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w. w ujęciu *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713) 75

The Discovery and Importance of the Stele from Xi'an for the Jesuit Missions in China in XVII Century in the Light of *Historiae Sinarum Imperii* of Tomasz Szpot Dunin (1644–1713)

Paweł F. Nowakowski

Wu Sangui (Usanqueius) – dowódca i buntownik na kartach *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina 89

Wu Sangui (Usanqueius): Commander and Rebel in the Pages of *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot Dunin

Gościwit Malinowski

Fryderyk Kazimierz Wolff SJ (1643–1708) i Tomasz Dunin Szpot SJ (1644–1713) – polscy jezuici jako pośrednicy kulturowi w czasach poselstwa cara Piotra I do Europy (1697–1698) 101

Frederick Casimir Wolff SJ (1643–1708) and Thomas Dunin Szpot SJ (1644–1713) – Polish Jesuits as Cultural Mediators during the Time of Tsar Peter I's Embassy to Europe (1697–1698)

Tomasz Graff**Bartłomiej Wołyniec**

Rola i znaczenie kolegiów jezuickich w propagowaniu wśród mieszkańców Rzeczypospolitej wiedzy na temat działalności misyjnej Towarzystwa Jezusowego na Dalekim Wschodzie 111

The Role and Importance of Jesuit Colleges in Promoting Knowledge about Missionary Work of the Society of Jesus in the Far East among the Inhabitants of the Polish-Lithuanian Commonwealth

Marek Sokołowski

Głębia znaczeń. Medialne wizerunki kardynała Stefana Wyszyńskiego 133

The Depths of Meaning. Media Images of Cardinal Stefan Wyszyński

Halina Šimo

- Friedricha von Hayeka poglądy na temat moralności** 149
Friedrich von Hayek's Views on Morality

Anna Telatycka

- Próba interpretacji znaczeń róży kościelnej (rozety)
odwzorowanej z pomocą cymatyki** 167
An Attempt to Interpret the Meanings of a Church Rose
(Rosette) Mapped with the Help of Cymatics

Malwina Tubielewicz-Michalczuk

- Symbole w przestrzeni miejskiej Częstochowy
przekaznikiem tradycji, wartości oraz sztuki** 185
Symbols in the Urban Space of Częstochowa as a Message
of Art, Values and Tradition

Etleva Bushati

- Meaning and Symbolism of Industrial
Architecture in Albania** 203
Znaczenie i symbolika architektury przemysłowej
w Albanii

Justyna Kleszcz

- The Beauty of New Urban Functions: Creating an
Aesthetic Value or Using Existing Elements?** 225
Piękno nowych funkcji miejskich – tworzenie wartości
estetycznej czy wykorzystanie istniejących elementów?

Agnieszka Januszek-Sieradzka

- Międzynarodowa konferencja naukowa „Zjawiska
kary i nagrody w życiu społeczeństw Czech i Polski
w średniowieczu i w czasach nowożytnych”,
Leszno, 25–27 września 2023 r.** 255

Janusz Smołucha

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

Andrzej Wadas

ORCID: 0000-0002-9239-7521
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Wstęp

Pierwsze siedem artykułów w obecnym tomie „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” zostało poświęconych misjom jezuickim w Chinach na podstawie rękopiśmiennego dzieła polskiego jezuita Tomasza Dunina Szpota (1644–1713) zatytułowanego *Historiae Sinarum Imperii*, znajdującego się w Rzymie w Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI Jap. Sin. 102, ARSI Jap. Sin. 103). Szpot zawarł w tym dziele, które ma rocznikarski charakter, opis doświadczeń jezuitów w Państwie Środka od zapoczątkowania misji przez św. Franciszka Ksawerego w połowie XVI wieku, aż po pierwszą dekadę XVIII wieku.

Całość otwiera tekst Andrzeja Wadasa poświęcony kryzysowi misji jezuickich w Makau w 1606 roku, który został wywołany przez zachodnich misjonarzy. Problem ukazany został w perspektywie lokalnej oraz globalnej. Bazowano przy tym na przyjętej przez Szpota rocznej periodyzacji, która łączy chronologię zachodnią opartą na kalendarzu gregoriańskim z chińskim systemem datowania powiązany z Mandatem Nieba. W następnym artykule Łukasz Burkiewicz ukazuje – biorąc pod uwagę wcześniejsze źródła historyczne oraz rozproszone w dziele Szpota informacje pochodzące od misjonarzy jezuickich – polityczne, gospodarcze i kulturowe znaczenie Wielkiego Kanału dla cywilizacji chińskiej. Przez wielu badaczy uznawany za większy cud techniki niż Mur Chiński,

kanal ten pełnił nie tylko funkcję głównej arterii transportowej łączącej nieurodzajną północ z żyznym południem, ale stanowił też spoiwo społeczne dla różnych grup etnicznych i narodowych cesarstwa. W kolejnym tekście Janusz Smołucha przeanalizował okoliczności pogrzebu włoskiego jezuita Mattea Ricciego, zmarłego w Pekinie w 1610 r. Autor podkreśla złożoność kulturową tego wydarzenia, na które nałożyły się dwie ceremonie – katolicka i konfucjańska – sam zaś pogrzeb stał się symbolem harmonii między tradycjami Wschodu i Zachodu. Hanna Wadas poświęciła swój artykuł steli nestoriańskiej z Xi'an, wzniesionej w 781, a odkrytej w 1625 roku. Znaleźisko przyciągnęło bardzo szybko uwagę pracujących w Chinach misjonarzy jezuitów, którzy zarówno badali tablicę na miejscu, jak i opisali jej treść w raportach do Rzymu. Odkrycie to było nie tylko istotnym świadectwem historycznym, ale też stało się ważnym narzędziem ewangelizacyjnym, gdyż stela dobrze wpisowała się w tradycyjne wartości kultury chińskiej, do których należały wierność tradycji oraz troska o pamięć historyczną. W następnym tekście Paweł Nowakowski przedstawił sylwetkę Wu Sangui (1612–1678), dowódcy wojskowego i samozwańczego cesarza, który odegrał ważną rolę podczas dwóch przełomowych okresów w dziejach Chin – upadku dynastii Ming (1644) oraz tzw. Rebelii Trzech Lenników (1673–1681) przeciwko nowej dynastii Qing. Według autora Szpot nie popada w opis tego wybitnego „warlorda” w skrajności, umiejętnie rozważa motywy jego działania oraz obiektywnie przedstawia uwarunkowania historyczne, w których przyszło mu działać. Gościwit Malinowski w swoim tekście dokonał analizy krótkiej relacji Tomasza Szpota Dunina o pobycie w Rzymie rosyjskiego dyplomaty Borysa Szeremietiewa. Część chińską zamyka artykuł Tomasz Graffa i Bartłomieja Wołyńca poświęcony roli kolegiów jezuitów w propagowaniu wśród mieszkańców Rzeczypospolitej wiedzy na temat działalności misyjnej Towarzystwa Jezusowego na Dalekim Wschodzie. Wykorzystywano w tym celu polskie przekłady dzieł autorów jezuitów, którzy opisywali Indie, Japonię, Chiny. Wśród metod propagowania wiedzy niezwykle ważne miejsce zajmowały widowiska teatralne, w których pojawiały się wątki orientalne. Edukacja jezuitów na temat Dalekiego Wschodu przyczyniła się w czasach oświecenia do powstania mody na tzw. chińszczyznę.

Druga część tomu, na którą składa się również sześć tekstów, poświęcona jest w głównej mierze zagadnieniom estetycznym i stanowi kontynuację poprzedniego numeru. Otwierają ją jednak dwa artykuły poświęcone zagadnieniom filozoficzno-społecznym. W pierwszym tekście Marek Sokołowski analizuje medialny wizerunek kardynała Stefana Wyszyńskiego wykreowany w trzech filmach fabularnych na potrzeby kultury

popularnej. Autor podjął się oceny, czy przywołane produkcje są hagiografiami, biografiami czy też konfesyjnym kinem religijnym. W drugim artykule Halina Šimo analizuje poglądy Friedricha von Hayeka na temat moralności. Autorka uważa, że myśl aksjologiczna tego austriackiego uczonego jest niedoceniana przez badaczy jego dorobku naukowego. Tymczasem ten znany przedstawiciel liberalnej szkoły ekonomicznej upatrywał właśnie w moralności oparcie dla swych wolnościowych koncepcji. W kolejnym artykule, poświęconym już zagadnieniom estetycznym, Anna Telatycka podejmuje próbę interpretacji złożonej symboliki rozety kościelnej w porównaniu do form przestrzennych tworzonych z piasku przez fale dźwiękowe o różnej częstotliwości. Ukazuje ona ten znany symbol religijny w powiązaniu ze zjawiskami akustycznymi, które towarzyszą człowiekowi w sposób powszechny. Z tego też względu – stwierdza autorka – rozeta ma uniwersalne znaczenie i jest podobnie postrzegana przez ludzkość bez względu na odmienności kulturowe. Malwina Tubielewicz-Michalczuk poświęciła swój tekst symbolom w przestrzeni miejskiej Częstochowy. Wybrane i omówione przez nią obiekty religijne i artystyczne stanowią upamiętnienie ważnych dla historii miasta postaci związanych ze sztuką, literaturą oraz działalnością społecznikowską. Autorka dowodzi, że we współczesnych czasach można w umiejętny sposób połączyć w przestrzeni publicznej tradycję z nowoczesnością z zachowaniem wartości miejskich i ciągłości historycznej. W kolejnym tekście Etleva Bushati omawia znaczenie i symbolikę architektury przemysłowej Albanii w latach 1912–1990, w której wydziela cztery fazy. Na rozwój i urbanistykę kraju miały wpływ w szczególności kompleksy industrialne doby socjalizmu. Symbolika tego budownictwa jest złożona i odzwierciedla zarówno osiągnięcia, jak i wyzwania związane z przemysłową przeszłością kraju oraz dziedzictwem ideologii komunistycznej. W ostatnim artykule tego tomu Justyna Kleszcz omawia na wybranych przykładach wartość estetyczną budynków przeznaczonych do miejskich celów agrarnych, które wkomponowane w tkanekę urbanistyczną, starają się łączyć cechy rolnictwa intensywnego i działalności przemysłowej z mieszkalnictwem i rekreacją. Wśród omówionych przykładów znajdują się również zespoły zabudowy biurowej, logistycznej i wystawienniczej. Całość zamyka sprawozdanie Agnieszki Januszek-Sieradzkiej z międzynarodowej konferencji naukowej pt. „Zjawiska kary i nagrody w życiu społeczeństw Czech i Polski w średniowieczu i w czasach nowożytnych”, która odbyła się w Lesznie w dniach 25–27 września bieżącego roku.

Redakcja życzy przyjemnej lektury.

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Ignatianum University in Cracow

Andrzej Wadas

ORCID: 0000-0002-9239-7521
Ignatianum University in Cracow

Introduction

The first seven articles in the current volume of the “Ignatianum Philosophical Yearbook” are dedicated to Jesuit missions in China, based on the manuscript work of the Polish Jesuit Tomasz Dunin Szpot (1644–1713) entitled *Historiae Sinarum Imperii*, located in Rome in the Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI Jap. Sin. 102, ARSI Jap. Sin. 103). In this work, which has a chronological character, Szpot included a description of the Jesuits’ experiences in the Middle Kingdom from the initiation of the mission by St. Francis Xavier in the mid-16th century up to the first decade of the 18th century.

The volume opens the text by Andrzej Wadas dedicated to the crisis of the Jesuit missions in Macau in 1606, which was caused by Western missionaries. The problem is presented from both a local and global perspectives. It is based on the annual periodization adopted by Szpot, which combines the Western chronology based on the Gregorian calendar with the Chinese dating system associated with the Mandate of Heaven. In the next article, Łukasz Burkiewicz shows – taking into account earlier historical sources and dispersed information in Szpot’s work from Jesuit missionaries – the political, economic, and cultural significance of the Grand Canal for Chinese civilization. Considered by many researchers

to be a greater technical wonder than the Great Wall of China, the canal served not only as the main transport artery connecting the barren north with the fertile south, but also as a social glue for the various ethnic and national groups of the empire. In the following text, Janusz Smołucha analyzes the circumstances of the funeral of the Italian Jesuit Matteo Ricci, who died in Beijing in 1610. The author emphasizes the cultural complexity of this event, on which two ceremonies – Catholic and Confucian – overlapped, and the funeral itself became a symbol of harmony between Eastern and Western traditions. Hanna Wadas devoted her article to the Nestorian stele from Xi'an, erected in 781 and discovered in 1625. The find quickly attracted the attention of Jesuit missionaries working in China, who both studied the tablet on-site and described its content in reports to Rome. The discovery was not only an important historical testimony but also became an important evangelistic tool, as the stele well fit into the traditional values of Chinese culture, which included fidelity to tradition and concern for historical memory.

In the next text, Paweł Nowakowski presents the profile of Wu Sangui (1612–1678), a military commander and self-proclaimed emperor who played a significant role during two pivotal periods in Chinese history – the fall of the Ming Dynasty (1644) and the so-called Rebellion of the Three Feudatories (1673–1681) against the new Qing Dynasty. According to the author, Szpot does not resort to extremes in his description of this prominent “warlord”, he skillfully considers the motives of his actions, and objectively presents the historical conditions in which Wu Sangui operated. Gościwit Malinowski, in his text, conducted an analysis of Tomasz Szpot Dunin’s brief account of the stay in Rome of the Russian diplomat Boris Sheremetev. The Chinese part concludes with the article by Tomasz Graff and Bartłomiej Wołyniec dedicated to the role of Jesuit colleges in propagating knowledge in the Polish-Lithuanian Commonwealth about the missionary activities of the Society of Jesus in the Far East. This was done by using Polish translations of the works written by Jesuit authors who described India, Japan, and China. Among the methods of disseminating knowledge, theatrical spectacles featuring Oriental themes held an extremely important place. Jesuit education about the Far East contributed to the emergence of a fashion for the so-called Chinoiserie during the Enlightenment period.

The second part of the volume, which consists of six texts, is primarily devoted to aesthetic issues and continues the theme of the previous issue. However, it opens with two articles dedicated to philosophical and social problems. In the first text, Marek Sokołowski analyzes the media image of Cardinal Stefan Wyszyński in three feature films which were screened for

popular culture. The author assesses whether these productions are hagiographies, biographies, or confessional religious movies. In the second article, Halina Šimo examines Friedrich von Hayek's views on morality. The author believes that the axiological thought of this Austrian scholar is underestimated by the researchers of his academic work. Meanwhile, this well-known representative of the liberal economic school saw morality as the foundation for his libertarian concepts. In the next article, dedicated to aesthetic issues, Anna Telatycka attempts to interpret the complex symbolism of the church rose window compared to spatial forms created by the sound waves of different frequencies. She presents this well-known religious symbol in connection with acoustic phenomena that universally accompany human beings. For this reason – the author states – the rose window has a universal meaning and is perceived similarly by humanity regardless of cultural differences. Malwina Tubielewicz-Michalczyk devoted her text to symbols in the urban space of Częstochowa. The religious and artistic objects she selected and discussed commemorate important figures in the city's history associated with art, literature, and social activism. The author argues that in contemporary times, it is possible to skillfully combine tradition with modernity and maintain urban values and historical continuity in public space.

In the following text, Etleva Bushati discusses the significance and symbolism of industrial architecture in Albania from 1912 to 1990, identifying four phases in its development. The country's development and urban planning were particularly influenced by the industrial complexes from the socialist era. The symbolism of this architecture is complex and reflects both the achievements and challenges associated with the country's industrial past and the legacy of communist ideology. In the last article of this volume, Justyna Kleszcz discusses the aesthetic value of buildings designated for urban agricultural purposes, which, integrated into the urban fabric, strive to combine features of intensive farming and industrial activity with residential and recreational use. Among the examples discussed there are also complexes of offices, logistics, and exhibition buildings. The volume concludes with the report by Agnieszka Januszek-Sieradzka from the international scientific conference entitled "Phenomena of Punishment and Reward in the Life of Czech and Polish Societies in the Middle Ages and Modern Times", which took place in Leszno on September 25–27 of this year.

The editors wish you a pleasant reading.

Andrzej Wadas

ORCID: 0000-0002-9239-7521
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

***Gravissima pericula*. Rok 1606
jako brzemienne w wydarzenia dla
zakonu jezuickiego w świetle dziejów
powszechnych oraz *Historiae Sinarum
Imperii* Tomasza Szpota Dunina
(1644–1713)¹**

Gravissima pericula. 1606 as the Year of
Significance for the Jesuit Order in the Light
of General History and Tomasz Szpot Dunin's
(1644–1713) *Historiae Sinarum Imperii*

Abstrakt

Artykuł analizuje opis roku 1606, który wyszedł spod pióra Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713) w *Historiae Sinarum Imperii* (ARSI, Jap. Sin. 102), w szerszym kontekście historycznym, uwzględniając perspektywę lokalną

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

oraz globalną. Szpot porządkuje narrację chronologicznie, opierając się na periodyzacji rocznej, która łączy chronologię zachodnią, liczoną od narodzin Chrystusa, z chińskim systemem datowania powiązany z Mandatem Nieba, sprawowanego przez poszczególnych cesarzy wybranej dynastii. Jego dzieło obejmuje schyłek rządów Mingów i wczesne panowanie Qingów. Nie ulega wątpliwości, że działalność zakonu jezuitów podlegała w tym czasie dynamicznej ewolucji i modyfikacji, co było wynikiem szeregu kryzysów, z którymi musiał zmagać się zakon podczas swej działalności w Chinach. Najważniejsze z nich przypadają na lata 1606, 1616–1617, 1661–1671, 1706–1710, 1715–1724². Szpot podkreśla, że ich przyczyną były zazwyczaj napięcia w obrębie koterii dworskich, które rykoszetem odbijały się na działalności misyjnej. Tym niemniej kryzys 1606 r. był innego rodzaju, gdyż wywołali go sami misjonarze. Indywidualna zawiść i osobiste ambicje, nabrzmiewające od kilku lat we wspólnocie katolickiej Makau, wybuchły pełnym płomieniem nienawiści, donosu i zdrady, stanowiąc śmiertelne zagrożenie dla dalszej działalności misjonarzy jezuickich stacjonujących w Państwie Środka.

Słowa kluczowe: Tomasz Dunin Szpot, jezuiti, Chiny, cesarz Wanli, cesarz Shunzi, cesarz Kangxi, autorytet

Abstract

The article analyzes the description of the year 1606 as written by Tomasz Szpot Dunin S.J. (1644-1713) in his *Historiae Sinarum Imperii* (ARSI, Jap. Sin. 102, Jap. Sin. 103) in a broader historical context, including both local and global perspectives. Szpot structures his narration in chronological order based on annual periodization, which combines the Western chronology counted from the birth of Christ with the Chinese dating system related to the Mandate of Heaven as exercised by individual emperors of the chosen dynasty. Szpot's work covers the reign of the late Mings and the early period of the Qings. There is no doubt that the endeavours of the Jesuits at that time were subjected to dynamic evolution and modification, which resulted from a series of crises with which the missionaries had to struggle during their activities in China. The most important of them took place in the years 1606, 1616–1617, 1661–1671, 1706–1710, 1715–1724. Szpot emphasizes that the crises in China were usually caused by the tensions within court coteries, which had a ricocheting effect on Jesuit activities, but the crisis of 1606 was of a different kind as it was primarily brought about by the missionaries themselves. Individual

2 O kryzysach jezuickich przed kasacją, skutkujących banicją, ucieczką lub opozycją, a których jedno z pierwszych apogeów przypada na 1606 rok: Sabina Pavone, „Banishment, Exile and Opposition: Jesuit Crises before the 1760s”, *Lusitania Sacra* 32 (2015): 105–119.

envy and personal ambition dormant within the Catholic community of Macau burst into full flame of hatred and denunciation which seriously jeopardized the missionary work of the Jesuits stationed in the Middle Kingdom.

Keywords: Thomas Szpot Dunin, Jesuits, China, Emperor Wanli, Emperor Shunzi, Emperor Kangxi, Authority

Punktem wyjścia dla zawartych w niniejszym artykule refleksji jest opis wydarzeń 1606 r. w *Historiae Sinarum Imperii* polskiego jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713). Za materiał porównawczy posłużyły trzy prace monograficzne, które zostały poświęcone latom 1876, 1688, 1587. Pierwsza ukazuje rok w kalendarzowym ujęciu jako rejestr najróżniejszych wypadków, które można porządkować w dowolny sposób. Drugie studium przedstawia obraz jednego roku w sposób panoramiczny jako globalną pajęczynę powiązań wiary, władzy i pieniądza. Autor trzeciej monografii, poświęconej rokowi 1587 w Chinach, argumentuje, że był on bez znaczenia, gdyż los Mingów został przesądzony, ponieważ dynastia utraciła już wcześniej Mandat Nieba. Dla Chin był to kolejny chudy rok, ale zły władca nie mógł już niczego bardziej popsuć ani dobry minister niczego już naprawić³.

Dwa tomy *Historiae Sinarum Imperii* mają charakter rocznikarski, przy czym na zachodnią datację, liczoną od narodzin Syna Bożego, celowo nałożona jest chińska, mierzona latami panowania poszczególnych cesarzy – Synów Nieba (tianzi, 天子) piastujących Mandat Nieba (tianming, 天命). Ta podwójna periodyzacja jest znamieną z dwóch powodów. Po pierwsze ukazuje nam, że mamy do czynienia z dziełem, które pragnie wyjaśnić działanie przedstawicieli dwóch cywilizacji: misjonarzy jezuickich, będących wynikiem zachodniej kultury klasycznej zakorzenionej w religii katolickiej, oraz społeczności chińskiej, której elity znajdowały się pod przemożnym wpływem tradycji konfucjańskiej. Obydwie cywilizacje stworzyły dwa różne kalendarze: słoneczny i księżycowy, dwa różne zodiaki, które różnią się znakami i cyklami, oraz inaczej stawiały horoskopy⁴. Po drugie, takie a nie inne oznaczanie czasu

3 James Mason, *The History of the Year 1876* (London: Ward, Lock and Tyler, 1877); John E. Wills, Jr., 1688. *A Global History* (New York–London: W.W. Norton & Company, 2001); Ray Huang, 1587. *A Year of No Significance. The Ming Dynasty in Decline* (New Haven–London: Yale University Press 1981), 221.

4 O chińskim sposobie mierzenia czasu, który obowiązywał w sferze sinicznej: Korea. *A Historical Dictionary*, red. Keith Pratt and Richard Rutt (Richmond: Curzon Press 1999), 199–203, 291, 398–399.

było wynikiem pierwszej globalizacji, opartej na imperium iberyjskim, która, według innego wybitnego jezuita António Vieiry (1608–1697), pod politycznym przywództwem królów portugalskich z dynastii Bragança miała stworzyć piąte imperium (*Quinto Império*) łączące jedną wiarą katolicką ludy Zachodu i Wschodu, co miało stanowić wypełnienie proctw biblijnych⁵.

Swą datowaną kolejnymi latami narrację rozpoczyna Szpot od śmierci Franciszka Ksawerego (1552), która przypadła na 31. rok panowania cesarza Jiajinga (1507–1567)⁶. Następnie wymienia nieudane próby przedostania się do Chin misjonarzy jezuitów, podejmowane w latach 1555, 1562, 1565 oraz 1575⁷. Druga podwójna datacja przypada na 8. rok panowania cesarza Wanli (1580), gdyż wówczas do Kantonu dotarł Michele Ruggieri – pierwszy misjonarz jezuitów, który postawił stopę w Chinach⁸. Od tego też roku, aż po 27. rok panowania cesarza Kangxi (1687), Szpot konsekwentnie stosuje podwójną roczną periodyzację⁹.

Podwójna periodyzacja jest wynikiem jezuitowskiego zerwania z eurocentryzmem. Towarzystwo Jezusowe stworzyło pierwszą w dziejach cywilizacji globalną sieć komunikacyjną, która już we wczesnej epoce nowożytnej związała Europę – listami, raportami i książkami – z Azją, Afryką i Ameryką. Pasem transmisyjnym tych informacji były flota portugalska i hiszpańska oraz kolegia jezuitów. Centralą, w której znajdował się ośrodek zarządzania, był Rzym, a dla francuskich misji jezuitów – Paryż. Najważniejszymi węzłami komunikacyjnymi w tej wymianie były dla floty portugalskiej Lizbona, Goa, Makau, a dla floty hiszpańskiej: Kadyks, Veracruz, Acapulco i Manila¹⁰.

5 Patrz m.in. Dn, Rdz 7 oraz Ps 64,8–9. Karl A. Kottman Jr., *António Vieira's Preliminary Book to the „History of the Future”*. *Original Reading* (San Francisco (CA): Lulu Publishing Services, 2008), 166–190, 250.

6 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 79 r.

7 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 79 v.

8 *Ibidem*. Rok 1581 r. uświetnia pierwsza misja Ruggieriego w Chinach, natomiast 1582 r. upływa pod znakiem poselstwa trzech książąt japońskich, którzy pod opieką Alessandra Valignana udawali się do Rzymu do papieża Grzegorza XIII. ARSI, Jap. Sin. 102, f. 80 v. O znaczeniu poselstwa dla misji światowych patrz: Michael Cooper, *The Japanese Mission to Europe 1582–1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy* (Global Oriental, 2005).

9 ARSI, Jap. Sin. 103, f. 250 r.

10 José Casanova, “The Jesuits through the Prism of Globalization, Globalization through a Jesuit Prism”, w: *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, red. Thomas Banchoff and José Casanova (Washington: Georgetown University Press, 2016), 261–285. William Lytle Schurz, *The Manila Galleon* (New York: E.P. Dutton and Co., 1939), 15–20, 130–153. Joseph F Fletcher, “Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period 1500–1800”, w: *Studies*

W świetle rozwiniętej przez Fernanda Braudela idei „długiego trwania” początek XVII wieku otwierał epokę wzmożonej rywalizacji kolonialnej. 31 grudnia 1600 roku na mocy patentu królewskiego utworzona została Angielska Kompania Wschodnioindyjska (*English East India Company*). W 1606 r. pojawiła się flaga Union Jack, a Jakub I wydał Kompanii Plymouth przywilej kolonizowania wschodniego wybrzeża Ameryki Północnej. W tym samym roku wypłynęli z Londynu koloniści, którzy założyli Jamestown, pierwszą stałą kolonię w Ameryce. W działalność zamorską zaangażowali się również Francuzi. W 1604 roku król Henryk IV wydał przywilej dla pierwszej francuskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (*Compagnie des Indes orientales*). Dwa lata wcześniej powstała Zjednoczona Kompania Wschodnioindyjska (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) w celu ochrony handlu holenderskiego na Oceanie Indyjskim.

Globalizacji wczesnonowoczesnej towarzyszył przyrost ludności, co przekładało się na rozwój urbanizacji, wzrost tempa przemian społecznych, czego przykładem było wykształcenie się miejskich elit kupieckich. Jezuiti działali na ogół w tych zwartych ośrodkach urbanistycznych oraz wśród elit politycznych skoncentrowanych wokół ośrodków władzy. Zakon, który zrodził się w jednym z największych ośrodków miejskich w Europie podczas studiów Ignacego Loyoli na paryskiej Sorbonie, w największych skupiskach ludzkich zakładał też kolegia i wznosił świątynie. Goa, Makau, Pekin, Manila, Nagasaki, Pekin były miastami docelowymi dla misjonarzy jezuickich podróżujących do Azji Południowej i Wschodniej¹¹. Chociaż miasto w tradycji biblijnej miało negatywne konotacje, podobnie jak pierwsi biblijni „urbaniści”: Kain, Nimrod i budowniczy wieży Babel (Rdz 4,17, 10,12, 11,4), sam Matteo Ricci przestrzegał Chińczyków przed losem Sodomy i Gomory¹², tym niemniej misjonarze jezuitów pragnęli przekształcić placówki misyjne w dużych ośrodkach miejskich w nowe Rzymy i nowe Jerozolimy. W 1606 jezuita szacowali liczbę chrześcijan w Japonii na 750 tysięcy, a Nagasaki określano „Rzymem Dalekiego Wschodu”¹³. Jedną z przyczyn sukcesów jezuitów w Japonii była ich

on Chinese and Islamic Inner Asia, red. Beatrice Forbes Manz (Aldershot: Variorum, 1995), 4.

11 Thomas M. Lucas SJ, *Landmarking: City, Church & Urban Strategy* (Chicago: Loyola Press, 1997). Jezuickie zamiłowanie do misji w dużych miastach podkreślało nawet łacińskie powiedzenie: *Bernardus valles, Benedictus colles amabat, oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes*.

12 Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: Faber & Faber, 1985), 201–202.

13 Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549–1650* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1951), 187.

znajomość miejscowej kultury. W 1606 r. przybył do Madury w południowych Indiach Roberto de Nobili. Podobnie jak Ricci w Chinach zjednujący sobie przychylność uczonych konfucjańskich, Nobili pragnął wniknąć do kasty braminów. Czarną suknię jezuicką zamienił na pomarańczową szatę, która była darzona szacunkiem w całym kraju. Dostosował się też do ascetycznego stylu życia braminów, przechodząc na wegetarianizm. I jak św. Paweł oddzielił żydowskość od chrześcijaństwa, tak Nobili oddzielił chrześcijaństwo od europejskości. Hindusi mogli być chrześcijanami, nie będąc Europejczykami. Zapoczątkowana przez niego metoda inkulturacji stała się swoistym znakiem firmowym zakonu¹⁴. Praca w dużych ośrodkach miejskich niosła za sobą również niebezpieczeństwa. Żywiół miejski łatwo można było podburzyć przeciwko misjonarzom, co często zdarzało się w Chinach. Szpot powiada, że kalumnie rzucane przeciwko jezuitom padają tam na podatny grunt¹⁵.

Globalna działalność zakonu jezuitów była narażona na potężną presję w postaci różnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Zakon tworzyły jednostki o silnej indywidualności, którym, w szczególności w środowisku chińskim, przychodziło często pracować w samotności bądź w małych wspólnotach liczących kilku ojców. Odległość od centrali w Rzymie, niemożność szybkiej konsultacji spraw trudnych i pilnych z przełożonymi dawała dużą autonomię poszczególnym misjonarzom. Zarazem pod wpływem czynników zewnętrznych strategia misyjna narażona była na stałą presję, co prowadziło do dynamicznej ewolucji i modyfikacji, ale też skutkowało serią kryzysów. W Państwie Środka najważniejsze z nich przypadają na lata 1606, 1616–1617, 1661–1671, 1706–1707, 1715–1724¹⁶. Każdy ze wstrząsów był wywołany czynnikami obiektywnymi, wśród których na pierwszym miejscu wymienić należy niechęć elit chińskich, w szczególności koterii dworskich skupionych wokół eunuchów i Trybunału Rytów oraz lęk mnichów buddyjskich znajdujący wyraz w podburzaniu przeciw jezuitom niższych warstw

14 "Scholar from the West". Giulio Allieni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China, red. Tiziana Lippiello, Roman Malek (Brescia–Sankt Augustin: Fondazione Civiltà Bresciana and the Monumenta Serica Institute, 1997), 66–67.

15 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 144 r

16 Thierry Meynard, "For the Record: The Canton Exile of the Missionaries (1666–1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin", *Annales Missiologici Posnanienses* 25 (2020): 147–185. Kryzys 1706–1707 określił jeden z badaczy problemu jako „tragiczne starcie dwóch woli”. Edward J. Malatesta, S.J., "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tomasso Maillard de Tournon", w: *The Chinese Controversy. Its History and Meaning*, red. David Emil Mungello (Sankt Augustin–San Francisco: Institut Monumenta Serica and The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994), 211–241.

społecznych skupionych często wokół klasztorów buddyjskich¹⁷. Jednakże każdy z wymienionych powyżej kryzysów miał też przyczyny wewnętrzne, wynikające bądź to z napięć w samym zakonie jezuickim, bądź też z konfliktów między jezuitami a innymi wspólnotami katolickimi zaangażowanymi w pracę misyjną w Chinach¹⁸.

Omawiając kryzys 1606 r., Szpot podkreśla, że nie spowodowały go tarcia w obrębie koterii dworskich, które zazwyczaj rykoszetem uderzały w działalność misyjną, ale został on wywołany przez samych misjonarzy. Zawiść i spory ambicjonalne w obrębie katolickiej społeczności Makau zagroziły działalności misjonarzy jezuickich przebywających na placówkach w Państwie Środka oraz, co gorsza, stanowiły zgorzenie dla miejscowych chrześcijan, narażając przy tym na brutalne represje tę szczupłą grupkę konwertytów chińskich, która w 1600 r. nie przekraczała tysiąca osób¹⁹.

Jeśli mierzyć czas historią instytucji, rok 1606 był „chwilą dziejową” dla zakonu jezuickiego w skali globalnej²⁰. W Chinach przypadła ona na 34. rok panowania cesarza Wanli oraz 67. rok istnienia Towarzystwa Jezusowego. Kryzys 1606 r. zauważyli już wcześnie historycy jezuiicy, wśród nich współczesny Szpotowi Joseph de Jouvency (1643–1719) w *Epitome Historiae Societatis Jesu* oraz Daniello Bartoli (1608–1685), autor monumentalnego dzieła *Istoria della Compagnia di Gesu*, wydanego w sześciu tomach w Rzymie w latach 1650–1673²¹. Jouvency powiada, że

17 Należy zaznaczyć, że niechęć była obopólna, gdyż jezuiicy zwalczali buddyzm w sposób otwarty i kategoryczny, widząc w nim zabobon i bałwochwalstwo, co wielokrotnie podkreśla Szpot. Patrz choćby: ARSI, Jap. Sin. 102.f. 98 r, 114 r–114 v.

18 O konfliktach w obrębie zakonów misyjnych: Anh Thuan Truong, „The Conflicts Among Religious Orders of Christianity in China During the 17th and 18th Centuries”, *Религиозные аспекты регионоведения* 26/5 (2021): 57–71. O podobnych napięciach w Japonii między jezuitami i franciszkanami: Boxer, *The Christian Century*, 154–159.

19 ARSI, Jap. Sin 102, f. 144 r.; Liam Matthew Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579–1724* (Cambridge (MA) – London: Harvard University Press, 2007), 62.

20 Pojęcie „chwili dziejowej”, „pięknej chwili”, wprowadził Józef Szujski, który dzieje Polski widział rozpięte między najświetniejszą i najstraszniejszą chwilą i w tym kontekście pisał: „Trudno znaleźć chwili dziejowej tyle zajmującej, tyle charakterystycznej, jak r. 1606”. Józef Szujski, *Dzieje Polski*, t. 3: *Królowie Wolno Obrani. Część I. r. 1572–1668* (Kraków, 1894), 9, 211, 233. Pod wpływem tej koncepcji historycznej malował Jan Matejko. Jego *Kazanie Skargi* (1864) przedstawia tę właśnie chwilę dziejową. Według Matejki skutki ówczesnych błędów doprowadziły do utraty szansy na wypełnienie powierzonej przez Opatrzność misji wobec Rosji i ściągnęły późniejsze nieszczęście w postaci zaborów. Marek H. Słoczyński, „Kazanie Piotra Skargi Jana Matejki w kontekście ówczesnej wiedzy o epoce i poglądów na dzieje Polski”, *Folia Historica Cracoviensia* 24/1 (2018), 73.

21 *Epitome Historiae Societatis Jesu auctore Josepho Juvencio eiusded societatis sacerdote*, t. 4: *Ab anno Christi MDLIII ad annum MDCXVI* (Gandavi, 1853), 45–66. *Dell'istoria*

wśród lat pogodnych, wietrznych i burzliwych, smutnych, zapomnianych, naznaczonych powodzią, suszą i innymi nieszczęściami prywatnymi i publicznymi, rok 1606 należał do „smutnych i nieszczęśliwych” (*tristes et funestos*). Jezuita zostali wypędzeni z Wenecji i Siedmiogrodu oraz utracili pięciu współbraci: trzech zamęczonych w Anglii, jednego świętego przez muzułmanów w drodze do Goa oraz jednego zakatowanego w Chinach²².

W okresie od zwycięstwa rodu Tokugawa w bitwie pod Sekigaharą (1600) po powstanie Shimabara (1637) następuje wzrost prześladowań i stopniowe wypieranie misjonarzy z Japonii²³. W 1606 r. na audyencji w Kyoto przyjęty przez szoguna Yeyasu Tokugawę zostaje Luis de Cerqueira, który jako biskup reprezentował wówczas cały Kościół japoński. Zaszczyc ten nie przypadł w udziale nawet Valignanowi, który przyjmowany był przez Toyotomi Hideyoshiego tylko jako specjalny wysłannik wicekróla Indii²⁴. W tym samym roku Rada Portugalii raportuje królowi Filipowi III, że Tokugawa w sposób równie podejrzliwy, jak jego poprzednik Hideyoshi patrzy na panowanie Hiszpanów na Filipinach i w Nowej Hiszpanii. Kierują się oni żądzą podboju, co kamuflują ewangelizacją²⁵.

O ile kryzys misji japońskiej wywołany został centralizacją władzy wychodzącej z okresu Sengoku zapoczątkowanej przez Odę Nobunę, a zakończonego zwycięstwem rodu Tokugawów, o tyle jezuita pracujący w Rzeczypospolitej pokładali nadzieję w katolicyzacji Rosji doby „wielkiej smuty”, biorąc udział w pierwszej wyprawie Dymitra Samozwańca po koronę carów. W 1606 r. bojarzy wznieśli antypolskie powstanie w Moskwie, podczas którego zginął Dymitr oraz około dwóch tysięcy jego stronników, rekrutujących się głównie z Polaków. Odium nienawiści spadło na jezuitów. Chociaż bynajmniej nie byli jedynymi, którzy poparli Dymitra, zostali uznani za głównych inicjatorów całej awantury. Wskazywano na Kaspra Sawickiego jako pierwszego jezuitę, który spotkał w Krakowie Dymitra, mającego w jego obecności wyrzec się prawosławia

della Compagnia di Giesú. La Cina. Terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia (Roma, 1663), 259–268.

22 *Epitome Historiae Societatis Jesu*, t. 4, 45–46; Tanner Mathia, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem...* (Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae per Joannem Nicolaum Hampel factorem, 1675), 267–271. Pod rokiem 1606 podaje dwóch męczenników w Azji: Vicentego Álvaresa i Francisca Martinesa.

23 Schurz, *The Manila Galleon*, 103.

24 Boxer, *The Christian Century*, 184.

25 M. Antoni J. Üçerler, *The Samurai and the Cross. The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2022), 258.

i przejść na katolicyzm. W otoczeniu Dymitra w Moskwie byli też dwaj inni jezuita: Jan Ławicki oraz Mikołaj Cyrowski²⁶. Wskazywano, że sam Possevino uważał Dymitra za opatrnościowe narzędzie w propagowaniu wiary katolickiej w Rosji, w zaprowadzeniu pokoju wśród Słowian i pokonaniu Turcji, ale strategia jezuita, polegająca na oddziaływaniu na elity rządzące, uznawana była za niedopuszczalny sposób ingerencji w sprawy państwowe²⁷. Klęsce wyprawy moskiewskiej towarzyszyły niepokoje w samej Rzeczypospolitej związane z rokoszem Zebrzydowskiego. Sprtestantyzowana szlachta polska, która licznie przystąpiła do buntu, postrzegala Towarzystwo Jezusowe jako sojuszników Habsburgów, oskarżała ich o reprezentowanie obcych interesów, działanie na zgnębienie Rzeczypospolitej, zarzucano im makiawelizm. W pamfletach politycznych z epoki jezuita jawi się jako gorszy od Tatarzyna, gdyż jest wrogiem wewnętrznym, który wdowy i spadkobierców niepełnoletnich wyzuwa z majątku oraz wyprowadza pieniądze do Rzymu z krzywdą dla Rzeczypospolitej²⁸. Oskarżani o skrytobójstwo – „Ani też śmielszych i zuchwalszych zabijaków świat jeszcze nie miał, [jako] jakie nam Jezuitowie porodili, których bodźce o syje i ciała królów albo dynastów częstokroć już są stępione”²⁹ – porównywani do bestii, lwów, drapieżnego ptactwa i jadowitych smoków, mogą Zygmunta III przyprawić o ten sam los, co Henryka III we Francji³⁰. W 1603 r. jezuita zostali wypędzeni po raz kolejny z Siedmiogrodu, w 1606 ostatecznie zostało zamknięte kolegium

26 Józef Szujski widział w latach 1605–1607 zwrotny moment dziejów, który idąc za Ray Huangiem, można porównać do utraty przez Rzeczypospolitą Mandatu Nieba. Złożyły się na nią trzy tragedie: śmierć Jana Zamojskiego w 1605, tragiczne błędy popełnione przez króla i magnatów podczas „dymitriady” oraz rokosz Zebrzydowskiego. Józef Szujski, *Dzieje Polski*, t. 3, 195, 211–212.

27 O udziale jezuitów w „dymitriadzie” 1604–1608: Stanisław Załęski, *Jezuita w Polsce*, t. 1: *Walka z różnowierstwem 1555–1608* (Lwów: Drukiem i Nakładem Drukarni Ludowej, 1900), 587–620.

28 Patrz broszury: „Trąba na pospolite ruszenie przeciw jezuitom”, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, t. 3: *Proza*, red. Jan Czubek (Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1918), 260; „Jezuitom i inszem duchownem respons”, *ibidem*, 88; „Votum katolika jednego o jezuitach”, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, t. 2: *Proza*, red. Jan Czubek (Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1918), 452–459. W sierpniu 1606 roku rugowano jezuitów z kościoła św. Brygidy w Gdańsku, na fali nastrojów antyjezuickich wypędzono ich również w tym samym roku z Torunia. Patrz: Sławomir Kościelak, *Jezuita w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku* (Gdańsk–Kraków: Gdańskie Towarzystwo Naukowe – Wydawnictwo WAM, 2003), 39–40.

29 „Votum katolika jednego o jezuitach”, 453.

30 *Ibidem*, 455, 457–458.

w Koloźvárze³¹. W tym samym roku uczyniła to samo Republika Wenecji. Paolo Sarpi otwarcie i z nienawiścią ukazywał jezuitów jako wrogów wolności i państwa³².

Najgorzej sytuacja zakonu kształtowała się w Anglii. Ponury antykatolicki klimat znajduje swe echa w późnych dramatach Szekspira. Wystawiony w 1606 r. *King Lear* ukazuje rozdarte wojną domową państwo, które przypomina japońskie Sengoku oraz rosyjską Smutę³³. W tym też roku wprowadzono „przysięgę lojalności” (*The Oath of Allegiance*), która zmuszała katolików do wyrzeczenia się lojalności wobec papieża. Jezuitów w Anglii oskarżano o ekwiwokację oraz spiskowanie na rzecz papieża (*the pope's spies*). Zamęczony na Tyburnie w 1595 roku Robert Southwell SJ, nie porównywał zakonników jezuickich do „bożych szpiegów” (*God's spies*), jak czynił to Szekspir w przywołanym dramacie, ale do przypraw orientalnych (*spice*), które uciera się w moździerz³⁴. W 1606 roku nawet odmowa przyjęcia komunii wielkanocnej w Kościele anglikańskim uznana została przez władze za przestępstwo polityczne. Kraj żył spiskiem prochowym, który mógł być prowokacją polityczną wymierzoną w środowisko katolickie, a w który wplątane zostało Towarzystwo Jezusowe. Zostali oni uznani przez władze za prowodyrów „papistowskiego spisku”. Anglia stała się krajem „kryjówek dla księży” (*priest holes*), które projektował jezuicki architekt – brat Nicholas Owen. Został on zamęczony w marcu 1606 roku

31 István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)* (Leiden–Boston: Brill, 2009), 150–154, 163–164; Ferenc Pall-Szabo, „The Re-Establishment of the Jesuit School in Cluj in 1615”, *Journal of Church History* 3/1 (2022): 4–16.

32 Ludvig Von Pastor, *The History of the Popes*, t. 25: *Leo XI and Paul V (1605–1621)* (London: Routledge & Kegan, 1952), 139; Sabina Pavone, „The Deceives Deceived: How a Seventeenth-Century Venetian Anti-Jesuit Circle Duped a Jesuit Rector”, *Journal of Jesuit Studies* 10 (2023): 53. Andreas Mazetti Petersson, *A Culture for the Christian Commonwealth. Antonio Possevino, Authority, History, and the Venetian Interdict* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2022), 172–176.

33 Dobrze klimat ten oddał Akira Kurosawa, który w filmie *Ran* (乱), przeniósł akcję dramatu w okres Sengoku. Eric Dodson-Robinson, „Karma, Revenge, Apocalypse: Ran Violent Victim-Agent through Japanese and Western Contexts”, *Shakespeare Bulletin* 31/2 (2013): 233–255.

34 *King Lear* 5.3.17. O jezuitach w Anglii w 1606 roku w kontekście króla Leara: James Shapiro, *The Year of Lear. Shakespeare in 1606* (London: Faber & Faber, 2016). Ucieranie w moździerz „bożej przyprawy” połączone jest z duchową wędrówką, jak u króla Leara, „od korony do krzyża” (*from crown to cross*) i „od krzyża do korony” (*from cross to crown*). W przypadku jezuitów była to korona męczeńska, którą zdobywano podczas tortur na „rack” oraz egzekucji na Tyburnie. „God's spice I was, and pounding was my due, / In fading breath my incense savored best”; patrz wiersz: “Decease, Release. Dum Morior, Orior”, w: *The Complete Poems of Robert Southwell S.J.*, red. Alexander B. Grosart (London: Robson and Son, 1872), 171.

w londyńskim Tower. W kwietniu straceni zostali w Worcester Edward Oldcorne oraz Ralph Ashley, zaś w maju na Tyburnie – Henry Garnet³⁵.

Wydarzenia w Anglii nie oddziaływały bezpośrednio na rozwój misji jezuickich w Chinach, za to miały się przyczynić do katastrofy w Japonii. Kraje protestanckie były wrogo nastawione do jezuitów, a wrogość ta wzrosła w wyniku spisku prochowego. Piractwo holenderskie uderzało głównie w fundamenty ekonomiczne zakonu, gdyż jezuita czerpali zyski z handlu zamorskiego, w szczególności jedwabiem. Tymczasem tylko w latach 1623–1636 Portugalczycy stracili pięćset statków, które albo zostały przejęte, albo zatopione przez flotę holenderską lub angielską³⁶. Według innych wyliczeń w latach 1601–1609 Holendrzy przejęli lub zniszczyli około 36 karak i galeonów oraz 44 inne statki portugalskie. W następnej dekadzie zatopili lub zdobyli kolejne 83 jednostki³⁷. Przy tym Holendrzy nie tylko atakowali Portugalczyków na otwartym morzu, lecz również próbowali przejąć kontrolę nad ich faktoriami handlowymi³⁸. W 1603 r. opanowali oni karakę *Santa Catarina* cumującą w Singapurze – był to największy wówczas portugalski statek handlowy – na którym znajdowało się 70 ton złota, 60 ton porcelany chińskiej oraz 1200 beli surowego jedwabiu³⁹. Jezuita utracili wtedy zainwestowane w towar pieniądze i zdani byli na łaskę szoguna⁴⁰.

Tym niemniej Anglicy byli jeszcze bardziej niebezpieczni od Holendrów, gdyż zaatakowali misje katolickie w ich wymiarze ideowym, oferując miejscowym władcom model polityczny, który podporządkowywał sprawy religijne władzy państwowej. Działający w Hirado Richard Cocks (1566–1624), przedstawiciel Kompanii Wschodnioindyjskiej w Japonii (1613–1623), zaczynał karierę polityczną jako płatny agent szpiegujący katolików angielskich w latach 1603–1608⁴¹. Podczas swego

35 Shapiro, *The Year of Lear*, 159. Podobnie jak wielu innych jezuitów, Garnet został skazany na śmierć poprzez „hanged, drawn and quartered”.

36 Richard J. Garrett, *The Defenses of Macau: Forts, Ships and Weapons over 450 years* (Aberdeen–Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 9. Garret nie podaje danych źródłowych, na podstawie których szacuje straty.

37 André Murteira, “Dutch Attacks against Portuguese Shipping in Asia (1600–1625)”, *Tijdschrift voor Zeegechiedenis* 39/2 (2019): 14–16.

38 Do 1619 r. VOC wysłała do Azji 246 statków – trzy razy więcej niż Portugalczycy. Patrz: Alfred W. McCoy, *To Govern the Globe. World Orders and Catastrophic Change* (Chicago: Haymarket Books, 2021), 92.

39 *Ibidem*, 85–87.

40 Boxer, *The Christian Century*, 182.

41 Derek Massarella, “The Early Career of Richard Cocks (1566–1624), Head of the English East India Company’s Factory in Japan”, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 3rd series, 20 (1985): 11–16.

pobytu w tym kraju starał się uczynić wszystko, ażeby upodobnić sytuację *padres* w Japonii do losu ich współbraci w Anglii w 1606 r.⁴² Jego dzienniki zawierają liczne świadectwa spiskowania przeciw jezuitom, czemu oddawał się z równą pasją jak działalności handlowej⁴³. Na przykład pod datą 7 września 1616 r. zapisał, iż podczas rozmowy z doradcami szoguna nawiązał do spisku prochowego, ostrzegając ich przed jezuitami jako siewcami rebelii, którzy chcieli zabić króla Anglii. Doradzał Hidetadzie, ażeby wypędził ich z kraju, w przeciwnym wypadku miał zostać przez nich zamordowany⁴⁴.

Makau dla misji chińskich było tym, czym Nagasaki dla misji japońskich, gdyż stanowiło najważniejszy ośrodek wyjściowy dla misjonarzy udających się w głąb Państwa Środka. Pierwsze tymczasowe magazyny na towary zaczęły być wznoszone przez kupców portugalskich w 1554 r., kiedy władze chińskie wydały zgodę dla kapitana Leonela de Sousa na prowadzenie handlu w Kantonie. Na wieść o otwarciu tego przyczółka handlowego został wysłany do Makau z Malakki jezuita Gregório Gonçalves, który założył tam pierwszą bazę dla misji katolickich w 1555 roku⁴⁵. Władze chińskie wyraziły zgodę na osadnictwo w Makau w 1557 roku. Pierwsza grupa jezuitów przybyła do Makau w latach 60. Należeli do niej Giovanni Battista de Monte (1528–1587), Luís Fróis (1532–1597),

42 Patrz tekst o antykatolickiej działalności przedstawicieli Anglii w Japonii. Timon Screech, "The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period", *Japan Review* 24 (2012): 3–40.

43 Taka działalność groziła misjonarzom spalaniem na wolnym ogniu, torturą dołu (tzw. *tsurushi*) lub „wodnym ukrzyżowaniem”. Ten trzeci rodzaj śmierci był jeszcze okrutniejszy, gdyż ofiara była krzyżowana głową w dół nad brzegiem morza podczas przyływu. Agonia była tak wielka, że twarze zamęczonych były nie do rozpoznania po śmierci. Boxer, *The Christian Century*, 494.

44 „And towards night the secretary of Oyen Dono came a vizeted me at the lodging [...] and amongst other speeches he began to talke of the padres [...]. Whereupon I tooke occasion to answer hym that he needed not to dowbt of us, for that they were enemies of us and to the state of England, and would destroy us yf they could. But that it were good he advized the Emperour to take heed of them, lest they did not go about to serve hym as they had donne to the Kinges of England, in going about to kill him and poizon them or to blow up with gunpowder, and strung up all the subjects to rebell against their naturall prince, for which they were all banished out of England”. Patrz: *Diary of Richard Cocks. Cape-Merchant in the English Factory in Japan, 1615–1622*, red. Edward Maunde Thompson, vol. 1 (London: The Haklyut Society, 1883), 173; Boxer, *The Christian Century*, 310–312, 344.

45 W tym samym roku u wybrzeży Kantonu przebywał inny jezuita, Belchior Nunes Barreto (1519–1571), towarzysz podróży Franciszka Ksawerego. Tang Kaijian, *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History During the Ming and Qing Dynasties* (Leiden–Boston: Brill, 2016), 9–10.

Francisco Pérez (1514–1583), Manuel Teixeira i André Pinto⁴⁶. W 1565 roku było już 5000 mieszkańców, skupionych wokół trzech kościołów – św. Łazarza, św. Antoniego i św. Wawrzyńca. W 1566 r. Pius V mianował biskupa misyjnego dla Makau, którym został jezuita Belchior Carneiro Leitão (1516–1583). Znany był on z działalności dobroczynnej. W 1569 r. utworzył „Santa Casa de Misericordia” – najstarszą instytucję charytatywną w mieście. 23 stycznia 1576 r. Grzegorz XIII podniósł Makau do rangi biskupstwa diecezjalnego podporządkowanego archidiecezji w Goa, ale z prerogatywami jurysdykcyjnymi nad Chinami, Japonią, Koreą i sąsiednimi wyspami⁴⁷. Na nową placówkę papież ostatecznie desygnował biskupa Leonarda Fernandes de Sá. Kiedy w 1582 r. przybył do Makau Matteo Ricci, jezuita prowadził już szkołę dla młodzieży, która w 1592 r. kształciła około 200 studentów. Dwa lata później została podniesiona do rangi seminarium, któremu nadano nazwę Kolegium św. Pawła, z celem kształcenia misjonarzy dla Dalekiego Wschodu. W 1602 r. jezuita rozpoczęli budowę katedry św. Pawła, która trwała przez czterdzieści lat, stając się jedną z najbardziej rozpoznawalnych pereł sztuki portugalskiej w Azji⁴⁸.

Śmierć króla Sebastiana w 1578 r. utarowała Filipowi II drogę do korony portugalskiej oraz unii iberyjskiej (1580–1640), ale nie wpłynęło to na wzmocnienie samego imperium ani nie osłabiło też napięć między nacjami, które zazdrośnie strzegły własnych interesów. Makau znajdowało się wówczas w sytuacji stałego zagrożenia militarnego. Pierwsza flota holenderska pod dowództwem admirała van Necka pojawiła się u wybrzeży już w 1601 r., próbując bez powodzenia przejąć kontrolę nad zatoką. Holendrzy powrócili znowu dwa lata później, ostrzelali osadę oraz spalili jedną karakę cumującą w zatoce. Systematycznie nękali też osadę w kolejnych latach. Z czasem podobne zakusy na zajęcie tej strategicznej placówki czynili również Anglicy, którzy szybko odkryli, że główne ośrodki handlowe takie jak Manila, Malakka, Goa nie były dostatecznie strzeżone⁴⁹.

Ściśnięci na czterech kilometrach kwadratowych, bez możliwości kontaktu z Chinami kontynentalnymi, cudzoziemcy cierpieli jeszcze

46 *Ibidem*, 10.

47 *Ibidem*, 14.

48 Omówienie kościoła na tle jezuickiej sztuki barokowej: Cesar Guillen-Nuñez, *Macao's Church of Saint Paul: A Glimmer of the Baroque in China* (Aberdeen–Hong Kong: Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau, Hong Kong University Press, 2009), 85–104.

49 Richard J. Garrett, *The Defenses of Macau: Forts, Ships and Weapons over 450 years* (Aberdeen–Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 8–12.

większą izolację od roku 1573, kiedy władze chińskie postanowiły oddzielić się od nich murem. Dochodziło do konfliktów między samymi zgromadzeniami. Do największych napięć w obrębie lokalnej społeczności doszło w latach 1605–1606. Po śmierci biskupa Leonardo Fernandes de Sá w 1597 r. administratorem diecezji arcybiskup Goa mianował augustianina Miguela dos Santos, byłego jezuitę⁵⁰. Był on skłócony z Franciszkiem Pintem – przełożonym Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów. Rozpowszechniał on wobec niego i całego zgromadzenia obelgi i kalumnie. Franciszkanie zwrócili się o rozjemstwo do ojca Valentima Carvalha, który pełnił wówczas urząd rektora kolegium jezuickiego. Nie tylko nie zdołał załagodzić konfliktu, ale uczynił sobie z administratora śmiertelnego wroga, który zaczął bez pardonowo atakować również Towarzystwo Jezusowe. Carvalho w tej sytuacji popełnił błąd, ogłaszając Michaela de Santis winnego uporczywego nieposłuszeństwa (*eum contumacem declarare*), za co groziła ekskomunika⁵¹. Była to iskra na beczkę prochu, która niemalże nie wysadziła w powietrze misji chińskich⁵². Makau, któremu król hiszpański nadał zaszczytny tytuł Miasta Świętego Imienia Boga (*Cidade de Nome de Deus*), podzieliło się w nieświęty sposób na dwie wrogie frakcje. Na dodatek, przekraczając własne uprawnienia, Miguel dos Santos obłożył całe miasto interdyktem. Kryzys pogłębiła również śmierć jedyne go człowieka, który mógł własnym autorytetem uspokoić wzburzenie. 20 stycznia 1606 r. zmarł w Goa Alessandro Valignano, wizytator z ramienia generała zakonu misji jezuickich w Indiach i Azji Północno-Wschodniej. Oczekiwał on w mieście na przepustkę cesarską zezwalającą na podróż do Pekinu (tzw. *piao*). Chiński kurier, którym był brat Francisco Martines, nie zdążył dostarczyć paszportu przed śmiercią⁵³.

50 Szpot dokładnie omawia podłoże, przebieg oraz konsekwencje kryzysu. ARSI, Jap. Sin. ff. 144 r–149 v.

51 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 144 r.

52 „Scintilla haec fatalis fuit, quae tantum deinde incendium excitavit, quod vix totam missionem Sinicam ipsumque Macaum in Favillas non redegeret”. ARSI, Jap. Sin. f. 144 r.

53 *Dell'istoria della Compagnia di Giesú. La Cina*, 249–450; ARSI, Jap. Sin 102, f. 144 r. Jego śmierć stanowi ważną cezurę w historii misji jezuickich w Azji Wschodniej i jest wzmiankowana przez wszystkich najważniejszych historyków zakonu. Ten fakt podkreślają podkreślają Bartoli i Szpot w kontekście kryzysu w Makau. Martines był drugim po Franciszku Ksawerym misjonarzem, który najbardziej wpłynął na kierunek i charakter misji katolickich w Azji Północno-Wschodniej. Wraz z jego śmiercią zamknęła się też epoka rozwoju misji w Japonii. *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: Ponte tra oriente e occidente*, a cura di Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, S.J., Marisa Di Russo (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008), 383.

Napięcia były tak znaczne, że antyjezuickie stronnictwo administratora diecezji złożyło donos do władz chińskich, że *padres* planują dokonanie zamachu na cesarza i zbrojne przejście władzy w Chinach. Denuncjacja stanowiła przede wszystkim śmiertelne zagrożenie dla misji w głębi kraju. Od sierpnia 1589 r. misjonarze jezuitów przebywali też w Zhaoqing – około 200 kilometrów na północ od Guangzhou – stolicy Kantonu. Jednocześnie zdradziecko wmawiano Chińczykom, że jezuitów wykorzystują do planowanej inwazji nie tylko wojsko portugalskie, ale również flotę holenderską, która w rzeczywistości w 1606 r. zagrażała zarówno Goa, jak i Makau. Pojawiły się również pogłoski, jakoby jezuitów mieli wykorzystywać korsarzy japońskich (*wako*), którzy znani byli z okrutnych napadów na przybrzeżne i nadrzeczne osady, siejąc postrach wśród Chińczyków⁵⁴. Wieść o jezuickim spisku rozniosła się po stolicy prowincji. Strach przed Towarzystwem Jezusowym mogła również potęgować pamięć o niedawnej masakrze kupców chińskich na hiszpańskich Filipinach. W 1603 roku Hiszpanie wymordowali w Manili około 20 tysięcy Chińczyków, a w pogromie brali udział również Japończycy⁵⁵.

Zaczynając od Makau, według tych pogłosek, jezuitów zamierzali w dalszej kolejności przejąć kontrolę nad całym krajem. Przywódcą spisku miał być ojciec Lazzaro Cattaneo (1560–1640), który znany był z imponującej postury, dobrej znajomości chińskiego oraz orientacji dotyczącej głównych szlaków komunikacyjnych Chin⁵⁶. Na wieść o planowanej jezuickiej agresji Chińczycy uciekli z Makau. Do tej paniki przyczyniła się praca przy rozbudowie fortu, który znajdował się na terenie kolegium jezuickiego, oraz roboty nad wzmocnieniem murów od strony morza, będących odpowiedzią na zagrożenie floty holenderskiej⁵⁷.

Wicekról Kantonu został poinformowany o przygotowaniach wojennych i w odpowiedzi zaczął gromadzić wojsko lądowe i straż przybrzeżną, żeby dać odpór wrogom. Jednocześnie jeden z dowódców obrony nadmorskiej rozkazał wyburzyć domy chińskie w strefie przybrzeżnej, razem ponad tysiąc budynków, co wiązało się z wielką stratą materialną

54 ARSI, Jap. Sin. 102, ff. 144 r–144 v.

55 Jonathan Spence, *The Memory Palace*, 49–51; José Eugenio Borao, „The Massacre of 1603: Chinese Perception of the Spaniards in the Philippines”, *Itinerario* 23/1 (1998): 22–39; Horacio de la Costa, S.J., *The Jesuits in the Philippines 1581–1768* (Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press, 1961), 207–216.

56 Biogram Lazzara Cattanea patrz: *Dictionary of Ming Biography 1368–1644*, t. 1, red. L. Carrington Goodrich, Chaoying Fang (New York–London: Columbia University Press 1976), 31–33. ARSI Jap. Sin. 102, f. 145 r.

57 *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci, 1583–1610*, tłum. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953), 481–482; ARSI, Jap. Sin. f. 145 v.

dla mieszkańców. Zakazał też zwyczajowego dostarczania żywności do Makau, w tym jakiegokolwiek wymiany handlowej z Portugalczycami, i wystawił całodobowe straże. Jednocześnie oplakatowano bramy miast w kluczowych ośrodkach prowincji, zakazując pod groźbą surowej kary przyjmowania w swych domach ludzi z Makau, w szczególności noszących tonsurę. Według plotek i pogłosek głową spisku był Lazzaro Cattaneo, który zamierzał się ogłosić władcą Chin. Byli też i tacy, którzy dopowiadali sobie, że prawdziwym przywódcą był Matteo Ricci. Wysłano nawet gońców do cesarza w Pekinie ze skargą na miejscowych mandarynów, że pozwolili budować mury i fort Portugalczykom, którzy w tym samym czasie planowali powstanie⁵⁸. W Shaozhou podburzony tłum podłożył ogień pod dom jezuicki, aby żywcem spalić niewdzięcznych przybyszów⁵⁹.

Kiedy Portugalczycy w Makau uświadomili sobie grozę sytuacji, wysłali delegację do mandarynów w Kantonie, wyjaśniając przyczynę budowy murów i fortu, oraz prosząc o niewstrzymywanie prowiantu w sytuacji spodziewanego ataku od strony morza. Było to żywotnie istotne, gdyż od trzech lat nie dotarł na półwysep żaden galeon z Indii z zapasami i pieniędzmi. Jednocześnie udało się im ubłagać mandarynów, ażeby wysłali do Makau inspektorów, których zadaniem było zapoznanie się na miejscu z prawdziwą sytuacją. Urzędnik chiński odpowiedzialny za kontrolę okazał się człowiekiem uczciwym i niepodatnym na pogłoski i panikę. Okazało się również, że gniew Chińczyków spowodowany był w większym stopniu rozkazem zburzenia ich domów w pasie przybrzeżnym niż plotkami o rzekomym spisku jezuickim⁶⁰.

W tym chaotycznym kontekście, który oprócz całego dramatu był też swoistą komedią absurdu, Szpot sytuuje męczeńską śmierć chińskiego jezuitę – Francesca Martinesa (ch. Huang Mingsha). Urodzony w Makau około 1568 r. Martines dołączył do Matteo Ricciego w Shaozhou w 1589 r. jako kandydat na brata. Dwa lata później on i Sebastian Fernandez (Zhong Mingren) zostali pierwszymi dwoma Chińczykami, którzy wstąpili do Towarzystwa Jezusowego. Podobnie jak oni, wszyscy pierwsi rdzenni chińscy jezuita pochodzili z Makau i otrzymywali portugalskie imiona i nazwiska na chrzcie⁶¹. W 1606 r. Martines został zadenuncjo-

58 *Ibidem*, 478–498.

59 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 147 r.

60 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 145 v.

61 George H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1962), 31, 119, 36 (przyp. 18). Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma-Paris: Institutum Historicum S.I. Letouzey et Ané, 1973), 167.

wany władzom chińskim przez apostatę i oskarżony o udział w spisku kierowanym przez jezuitów, mających rzekomo na celu inwazję i podbój Chin. Zmarł po torturach w więzieniu w stolicy prowincji Guandong w Guangzhou 31 marca⁶².

Dzieło Szpota można czytać jako zapis zderzenia cywilizacji chińskiej i zachodniej w wymiarze lokalnym i globalnym. Szerokie ujęcie z lotu orła przeplatane jest dbałością o szczegóły z perspektywy kreta⁶³. Drobiazgowość i dbałość o szczegóły – jak choćby zwrócenie uwagi, że ciało Martinesa rozpoznano po żelaznych kajdanach na rękach i nogach, w których wrzucono go do dołu – zapożyczył od Ricciego⁶⁴. Podobnie powtarza za nim informację o samym oskarżeniu męczennika, które opierało się na celowym użyciu złego tonu chińskiego. Wykorzystując dwuznaczność mowy chińskiej, gdzie inny ton sylaby zmienia diametralnie znaczenie, oskarżyciel celowo zmieniał brzmienie słowa, ażeby zamiast lekarstwa wskazywało na materiał wybuchowy⁶⁵.

Dbałość o szczegóły nie jest czymś oryginalnym dla Szpota, ciekawsze są jego wnioski natury ogólnej. W ocenie 1606 r. Szpot dotyka pośrednio jednego z najważniejszych problemów, wynikających z kontaktów międzycywilizacyjnych, a mianowicie podnoszenie przez państwa kolonizowane oskarżeń o hipokryzję Zachodu, iż jego najlepsi przedstawiciele, czyli misjonarze, nie dorastali do wysokich standardów, które głosili miejscowej ludności. Przebywający wówczas w Pekinie Matteo Ricci podkreślał zalety chrześcijaństwa, ukazując jego zbawienny wpływ na cywilizację zachodnią:

[...] ogólnie rzecz biorąc i na tyle, na ile można sprawy ocenić – i nie będzie w tym żadnej przesady – od tysiąca sześciuset lat, kiedy nasze kraje stały się chrześcijańskie, w ponad trzydziestu królestwach, które sąsiadują ze sobą

62 *Biographical Dictionary of Christian Missions*, red. Gerard H. Anderson (Grand Rapids (Mi) – Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 437; Dunne, *Generation of Giants*, 31, 119; *China in the Sixteenth Century*, 467, 485–490; *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, red. Pasquale M. d'Elia, t. 1-3 (Roma: La Libreria dello Stato, 1942–1949), t. 1, 289–293, t. 2, 374–379; Brockey, *Journey to the East*, 40–41, 49, 251–252.

63 Pozostając w świecie zwierzęcej metaforyki, można zaryzykować stwierdzenie, idąc za Isaiahem Berlinem, że bliska jest Szpotowi zarówno jedna wielka idea jeża, jak i wielość spraw małych lisa. Isaiah Berlin, "The Hedgehog and the Fox", w: *Russian Thinkers*, red. Henry Hardy, Aileen Kelly (London: Penguin Books, 1978), 22–81.

64 Wystarczy porównać: *China in the Sixteenth Century*, 490; ARSI, Jap. Sin. 102, f. 149 v.

65 „[...] ambiguum verbum Sinicum, quod variatio accentu, etiam pulverem nitrinum significat”. ARSI, Jap. Sin. 102, f. 146 r. Ricci jest bardziej precyzyjny. Mówi, że słowa „lekarstwo” zmieniono na *ciunhio* („proch strzelniczy”) nie akcentem, ale dodaniem drugiej krótkiej sylaby. *China in the Sixteenth Century*, 487.

na obszarze mniejszym niż 10 000 li kwadratowych, nie było ani jednej zmiany dynastii, ani jednej wojny, ani najmniejszego sporu⁶⁶.

Tymczasem ludność chińska w Makau, a w szczególności neofici – podaje Szpot – ze zgorzeniem i przerażeniem patrzyli na skłóconych misjonarzy⁶⁷. Polski jezuita nie ma wątpliwości, że głównym sprawcą zamętu 1606 r. był sam władca ciemności (*inimicus fidei Christi*) działający przez ludzi złej woli, którzy zachowywali się jakby ich demon opętał⁶⁸. Na ogół działa on przez wrogów chrześcijaństwa, ale gdy nie może wykorzystać pogan, niszczy misje katolickie w Chinach rękami samych chrześcijan i Europejczyków⁶⁹.

Z analizy Szpota nie wynika, dlaczego rok 1606 był tak tragiczny dla zakonu jezuitów. Historia uczy, że w życiu człowieka nieszczęścia niekiedy chodzą parami, gdyż istnieje między nimi jakieś sprzężenie zwrotne. Podobnie jest w przypadku społeczności i narodów – czterech jeźdźców Apokalipsy wędruje razem po świecie, wprasząc się wspólnie w gościnę. Podobnie jest z żywiołami: trzęsienie ziemi wywołuje tsunami, a potop prowadzi paradoksalnie do pożogi, chociaż woda zwalcza ogień. Dla Chińczyków 1606 był rokiem ognistego konia, który powtórzyć się miał w cyklu zodiakalnym w 1666 r. Dryden nazwał go „rokiem cudownym”, chociaż spalił się wówczas Londyn, szalała dżuma i ważyły się losy floty angielskiej w bitwach morskich z Holendrami⁷⁰. W tym też roku zmarł Johann Adam Schall von Bell, który wraz z Riccim i Verbiestem należał do najwybitniejszych misjonarzy jezuitów w Państwie Środka, a na jezuitów w Chinach spadły kolejne prześladowania, które doprowadziły do wypędzenia części misjonarzy z Pekinu do Kantonu. W tym samym roku uciekł z Korei, po trzynastu latach przymusowego pobytu, do Japonii holenderski rozbitek Hendrik Hamel, autor pierwszej

66 Jacques Gernet, *Chine et christianisme. action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982), 150, przyp. 3 do *Bianxue yidu*. W omawianym przez Gerneta fragmencie Ricci zestawia skuteczność chrześcijaństwa z nieskutecznością buddyzmu. W podobnym, idyllicznym tonie wypowiadał się o Europie Giulio Alieni (*ibidem*, 150, przyp. 4).

67 „Hinc populus in duas factiones divisus, arma sola spectabat, cum summa offensione neophytorum et stupore gentilium, qui erant in ea urbe diversis ex nationibus”. ARSI, Jap. Sin, 103, f. 144 r.

68 „[...] convenerunt nonnulli ex malevolis, quicumque illi erant, in consilium, ad quod, daemone forsitan illi praesidente”. ARSI, Jap. Sin. f.144 r.

69 *Ibidem*.

70 Patrz: „Annus Mirabilis 1666”, w: *The Works of John Dryden*, t. 1: *Poems 1649–1680*, red. Edward N. Hooker, H.T. Swedenborg Jr, (Berkeley–Los Angeles–London: Clarendon Press, California University Press, 1956), 48–105.

obszernej naocznej relacji o tym kraju. Natomiast jezuita przebywający w Pekinie, pomimo licznych prób, nie zdołali się tam przedostać⁷¹.

„Historię Imperium Chińskiego” można czytać na wielu poziomach: narracyjnym, moralnym, duchowym. Dzieło można też analizować poprzez pryzmat czasu jednostki, pokolenia, narodu i cywilizacji. W dziejach Polski chiński cykl zodiakalny (1606–1666) otwiera rokosz Zebrzydowskiego, a zamyka rokosz Lubomirskiego. Według Józefa Szujskiego odchodzi wówczas do grobu lepsze pokolenie, które zastępują ludzie gorsi⁷². Inaczej jest w Chinach. W 1666 roku cesarz Kangxi (1661–1722) rozpoczyna samodzielne rządy. Szpot w sposób wartki i szczegółowy opisuje rozprawę młodego władcy z czterema regentami – znanymi w historiografii jako Suōni 索尼 (1601–1667), Èbilóng (†1673), Sukesaha 蘇克薩哈 (†1667), Aobai 鰲拜 (1610–1669) – którzy zarządzili cesarstwem podczas jego małoletności⁷³. Ich upadek zapowiadał nadejście lepszych czasów. Sukesaha został skazany na *lingchi* 凌遲 (tzw. kara tysiąca cięć). W podobny sposób miano stracić jego synów, natomiast dalszych męskich członków rodziny ściąć, a kobiety oddać w niewolę. Ostatecznie karę złagodzano na egzekucję przez powieszenie⁷⁴. Suōni zmarł ze strachu, zanim zdążono go osądzić⁷⁵. Aobai również został skazany na śmierć. Aresztowano wszystkich jego synów i krewnych do piątego pokolenia. Miał błagać litości – powiada Szpot – okazując blizny po ranach, które odniósł w czasie wojen przy boku Nurhaciego. Wyrok ostatecznie zamieniono mu na więzienie, a członków rodziny oddano w wieczną niewolę, rozdzielając między Osiem Chorągwi mandżurskich⁷⁶. Èbilóng, czwarty z regentów, został natomiast pozbawiony

71 ARSI, Jap. Sin. 102, ff. 209r–209v.

72 Na zależność między tymi dwoma latami zwraca uwagę Józef Szujski. Zauważa on, że w latach 1665/1666 odeszło całe pokolenie wybitnych ludzi. Zmarł też wtedy ostatni potomek Jana Zamojskiego w linii prostej. W następnej generacji „skarłowacenie moralne zwycięża”. *Dzieje Polski*, t. 3, 10, 522. Wespazjan Kochowski napisze o bitwie pod Mątwami, że 13 lipca tego roku „nie jednemu klimakterycznym stał się”. Wespazjan Kochowski, *Historia panowania Jana Kazimierza*, t. 3 (Poznań: N. Kamieński i Spółka, 1859), 54.

73 U Szpota występują oni odpowiednio pod zlatynizowanymi nazwiskami jako: Sukama lub Sukasama, Patrocum, Son-ni oraz Ergacum lub Ergamacum. ARSI, Jap. Sin. 102, ff. 34 r–35v.

74 Szpot powiada, że w ten sposób pomszczona została niewinność Adama Schall von Bella, który był przez niego przesładowany. ARSI, Jap. Sin. 102, 34 v.

75 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 35 r.

76 ARSI, Jap. Sin. 102, ff. 35 r–35 v. Opis Szpota w zasadniczej części potwierdzony jest przez współczesne badania. Robert B. Oxnam, *Ruling from Horseback. Manchu Politics in the Oboi Regency 1661–1669* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1970), 190–198.

wszystkich tytułów i zredukowany do najniższego pospółstwa⁷⁷. Szpot uważa, że Bóg dopuścił, iż niezaspokojone ambicje pchnęły ich w otchłani (*ambitionis barathrum*)⁷⁸. Niestety ściągnęli na siebie prześladowaniem wiary katolickiej, za co spadła na nich pomsta Boża (*ultio Divina est assecuta*)⁷⁹. Najmniej cierpiał Aobai, ponieważ najmniej, w porównaniu z pozostałymi, zawinił w świetle Prawa Bożego⁸⁰. W świetle tej interpretacji można zaryzykować twierdzenie, że – według Szpota – nie tylko indywidualna pomyślność, ale też Mandat Nieba dla nowej dynastii zależał od życzliwości cesarza wobec jezuitów i misji chrześcijańskich.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Jap. Sin. 102

Jap. Sin. 103

Źródła drukowane

Dell'istoria della Compagnia di Giesú. La Cina. Terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia (Roma, 1663).

Epitome Historiae Societatis Jesu auctore Josepho Juvencio eiusdem societatis sacerdote, t. 4. *Ab anno Christi MDLIII ad annum MDCXVI* (Gandavi, 1853).

Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, red. Pasquale M. d'Elia, t. 1-3 (Roma: La Libreria dello Stato, 1942–1949).

China in the Sixteenth century: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610, tłum. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953).

The Works of John Dryden, t. 1: *Poems 1649–1680*, red. Edward N. Hooker, H.T. Swedenborg Jr, (Berkeley–Los Angeles–London: Clarendon Press, California University Press, 1956).

Kottman Jr Karl A., *António Vieira's Preliminary Book to the „History of the Future”. Original Reading* (San Francisco (CA): Lulu Publishing Services, 2008).

77 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 35 v.

78 *Barathrum* (gr. βάραθρον) oznacza przepaść. Nazwa występuje już u Herodota VII. 133. Odpowiednikiem „pragnienia otchłani” było zachowanie stada świń, które opętane przez złe duchy, rzuciły się ze stromizny w morze: „Καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ὑπάγετε οἱ δὲ ἐξεληθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὤρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασι” (Mt 8,32).

79 ARSI, Jap. Sin. 103, f. 35 r.

80 *Ibidem*.

Książki i monografie

- Alessandro Valignano S.I. *uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üczerler S.J., Marisa Di Russo (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).
- Biographical Dictionary of Christian Missions*, red. Gerard H. Anderson, William B. Eerdmans (Grand Rapids (Mi)–Cambridge (UK): Publishing Company, 1999).
- Boxer Charles R., *The Christian Century in Japan 1549–1650* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1951).
- Brockey Liam Matthew, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579–1724*. (Cambridge (MA)–London: Harvard University Press, 2007).
- Cooper Michael, *The Japanese Mission To Europe 1582–1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy* (Global Oriental, 2005).
- Costa Horacio de la, S.J., *The Jesuits in the Philippines 1581–1768* (Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press, 1961).
- Dehergne Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma–Paris: Institutum Historicum S.I, Letouzey et Ané, 1973).
- Dictionary of Ming Biography 1368–1644*, red. L. Carrington Goodrich, Chaoying Fang (New York–London: Columbia University Press, 1976).
- Dunne George H., *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press 1962).
- Fontana Michela, *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming Court*, tłum. Paul Metcalfe (New York–Toronto: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011)
- Gernet Jacques, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures* (Cambridge–London: Cambridge University Press, 1985).
- Gernet Jacques, *Chine et christianisme. Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982).
- Guillen-Nuñez Cesar, *Macao's Church of Saint Paul. A Glimmer of the Baroque in China*, (Aberdeen–Hong Kong: Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau Hong Kong University Press, 2009).
- Huang Ray, *1587. A Year of No Significance. The Ming Dynasty in Decline* (New Haven–London: Yale University Press, 1981).
- Keul István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)* (Leiden–Boston: Brill, 2009).
- Kochowski Wespazjan, *Historia panowania Jana Kazimierza*, t. 3 (Poznań: N. Kamiński i Spółka, 1859).
- Kościelak Sławomir, *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku* (Gdańsk–Kraków: Gdańskie Towarzystwo Naukowe – Wydawnictwo WAM, 2003).
- Kottman Karl A. Jr., *António Vieira's Preliminary Book to the „History of the Future”. Original Reading* (San Francisco (CA): Lulu Publishing Services, 2008).

- McCoy Alfred W., *To Govern the Globe. World Orders and Catastrophic Change* (Chicago: Haymarket Books, 2021).
- McHugh Evan, *1606. An Epic Journey* (Sydney: University of South Wales Press, 2006).
- Oxnam Robert B., *Ruling from Horseback. Manchu Politics in the Oboi Regency 1661–1669* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1970).
- Petersson Andreas Mazetti, *A Culture for the Christian Commonwealth. Antonio Possevino, Authority, History, and the Venetial Interdict* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2022).
- Schurz William Lytle, *The Manila Galleon* (New York: E. P. Dutton and Co., 1939).
- Schütte Josephus Franciscus, *Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia 1549–1650. Ac prooemium ad catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae Propylaeum* (Romae: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1968).
- Shapiro James, *The Year of Lear. Shakespearae in 1606* (London: Faber & Faber, 2016).
- Spence Jonathan, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: Faber & Faber, 1985).
- Tang Kaijian, *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History During the Ming and Qing Dynasties* (Leiden–Boston: Brill, 2016).
- The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, red. Thomas Banchoff and José Casanova (Washington: Georgetown University Press, 2016).
- Üçerler M. Antoni J., *The Samurai and the Cross. The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2022).
- Wills John E., Jr., *1688. A Global History* (New York–London: W.W. Norton & Company, 2001).
- Załęski Stanisław SJ, *Jezuici w Polsce, t. 1: Walka z różnowierstwem 1555–1608* (Łwów: Drukiem i Nakładem Drukarni Ludowej, 1900), 587–620.

Czasopisma

- Borao Jose Eugenio, “The Massacre of 1603: Chinese Perception of the Spaniards in the Philippines”, *Itinerario* 23/1 (1998): 22–39.
- Dodson-Robinson Eric, “Karma, Revenge, Apocalypse: Ran Violent Victim-Agent through Japanese and Western Contexts”, *Shakespeare Bulletin* 31/2 (2013): 233–255.
- Maxwell Kenneth, “Macao: The Shadow Land”, *World Policy Journal* 16/4 (1999/2000): 73–95.
- Meynard Thierry, “For the Record: The Canton Exile of the Missionaries (1666–1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin”, *Annales Missiologici Posnanienses* 25 (2020): 147–185.
- Pavone Sabina, “Banishment, Exile and Opposition: Jesuit Crises before the 1760s”, *Lusitania Sacra* 32 (2015): 105–119.

- Pavone Sabina, "The Deceivers Deceived: How a Seventeenth-Century Venetian Anti-Jesuit Circe Duped a Jesuit Rector", *Journal od Jesuit Studies* 10 (2023): 45–62.
- Słoczyński H. Marek, „Kazanie Piotra Skargi Jana Matejki w kontekście ówczesnej wiedzy o epoce i poglądów na dzieje Polski”, *Folia Historica Cracoviensia* 24/1 (2018): 59–116.
- Tronu Carla, "The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki", *Agora: Journal of International Center for Regional Studies* 12 (2015): 25–39.
- Truong Anh Thuan, "The Conflicts Among Religious Orders of Christianity in China During the 17th and 18th Centuries", *Религиозные аспекты регионоведения* 26/5 (2021): 57–71.
- Ward Haruko Nawata, "Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan", *Sixteen Century Journal* 40/4 (2009): 1045–1067.
- Woo Franklin J., "Liam Matthew Brockey. Journey to the East: The Jesuit Mission to China 1579–1724", *China Review International* 15/3 (2008): 363–370.

Rozdziały w monografiach

- Berlin Isaiah, "The Hedgehog and the Fox", w: *Russian Thinkers*, red. Henry Hardy, Aileen Kelly (London: Penguin Books, 1978).
- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Fletcher Joseph F., "Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period 1500–1800", w: *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, red. Beatrice Forbes Manz (Aldershot: Variorum, 1995).
- Malatesta Edward J., S.J., "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tomasso Maillard de Tournon", w: *The Chinese Controversy. Its History and Meaning*, red. David Emil Mungello (Sankt Augustin–San Francisco: Institut Monumenta Serica and The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994).

Łukasz Burkiewicz

ORCID: 0000-0001-9115-0837
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Polityczna, gospodarcza i kulturowa rola Wielkiego Kanału chińskiego w kontekście *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina¹

The Political, Economic and Cultural Role of the
Grand Canal of China in the Context of Tomasz
Szpot Dunin's *Historiae Sinarum Imperii*

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie politycznej, gospodarczej i kulturowej roli chińskiego Wielkiego Kanału w świetle rękopisu *Historiae Sinarum Imperii* polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina (1644–1713), który przez ponad dwadzieścia lat badał archiwa rzymskie, poszukując danych na temat działalności jezuitów w Chinach. Pośród licznych informacji o charakterze kulturowym, gospodarczym i etnograficznym rękopis Tomasza Szpota Dunina zawiera również wiadomości o obecnie najdłuższym na świecie sztucznym kanale transportowym, czyli chińskim Wielkim Kanale, który przez wielu badaczy jest uznawany za większy cud techniki

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

niż Mur Chiński. Do odtworzenia tytułowego zagadnienia wykorzystano głównie rękopis *Historiae Sinarum Imperii* oraz inne źródła drukowane i literaturę przedmiotu. Rękopis Tomasza Szpota Dunina zawiera rozproszone informacje dotyczące Wielkiego Kanału, miast położonych nad jego brzegami i samych okoliczności podróży po tej rozbudowanej sieci rzek i kanałów. Informacje obecne u Szpota możemy podzielić na dwie kategorie: wtórne, czyli zapożyczone ze źródeł wcześniejszych – jak np. z tekstu Mattea Ricciego – oraz pierwotne, czyli opisy, które Szpot pozyskał jako pierwszy w trakcie swojej długoletniej pracy w Rzymie.

Słowa kluczowe: Wielki Kanał, Chiny, Jing-Hang, jezuita, Tomasz Szpot Dunin

Abstract

The aim of this article is to discuss the political, economic, and cultural role of the Chinese Grand Canal presented in the manuscript *Historiae Sinarum Imperii* by the Polish Jesuit Tomasz Szpot Dunin (1644–1713). He spent over two decades working in the Roman archives collecting information on the Jesuit activities in East Asia. Among this wealth of information, Tomasz Szpot Dunin's manuscript also includes valuable descriptions of what is currently the world's longest human-made waterway, namely the Chinese Grand Canal, which is considered by many scholars to be even greater engineering wonder than the Great Wall of China. To reconstruct this aspect, the author used mainly *Historiae Sinarum Imperii* manuscript, and other printed sources and relevant literature. The manuscript of Tomasz Szpot Dunin contains scattered information about the Grand Canal, the cities along its banks, and journeys along that extensive network of rivers and canals. This information can be divided into two categories: the secondary one, i.e., the information taken from earlier sources, such as Matteo Ricci's text, and the primary one, i.e., the descriptions that Szpot was the first to acquire during his long years of work in Rome.

Keywords: Grand Canal, China, Jing-Hang, Jesuits, Tomasz Szpot Dunin

Tematem niniejszego opracowania jest wstępne przedstawienie politycznej, gospodarczej i kulturowej roli chińskiego Wielkiego Kanału w świetle rękopisu *Historiae Sinarum Imperii* polskiego jezuita Tomasa Ignacego Szpota Dunina SJ (1644–1713)². Tytułowy jezuita nigdy nie

2 W polskiej historiografii Tomasz Szpot Dunin SJ doczekał się opracowania wprowadzającego w jego życie i dorobek autorstwa Roberta Danieluka: *Konfesjonal i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach*, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

przebywał na misjach w Azji, ale przez ponad dwadzieścia lat badał archiwa rzymskie, poszukując informacji na temat działalności przedstawicieli własnego zakonu w Chinach. Efekt jego pracy jest imponujący i składa się z 10 woluminów przechowywanych w Archivum Romanum Societatis Iesu w Rzymie, w których polski jezuita zgromadził informacje na temat obecności współbraci w Chinach. Nie były to tylko dane na temat samych jezuitów, gdyż Szpot opisywał również bieżące wydarzenia, które miały miejsce w Państwie Środka i sąsiadujących z nim krajach, poszerzając je o informacje o aspektach kulturowych, gospodarczych i etnograficznych³. Uwzględnił także te dotyczące chińskiego Wielkiego Kanału.

Chiński Wielki Kanał (zwany także Wielkim Kanałem Jing-Hang⁴) jest obecnie najdłuższym na świecie sztucznym kanałem transportowym, który biegnie od położonego we wschodnich Chinach miasta Hangzhou i dociera do Pekinu, przechodząc przez pięć chińskich prowincji i przecinając pięć największych rzek w Chinach: Jangcy, Żółtą Rzekę (Huang-Ho), Hai He, Huai He i Quiantang⁵. Wspomniane rzeki są połączone kanałami i tworzą sieć wodnej logistyki umożliwiającej przemieszczanie się pomiędzy poszczególnymi arteriami wodnymi. Całkowita długość Wielkiego Kanału, oczywiście o różnej pływalności, wynosi obecnie 1776 kilometrów. Znajdują się na nim 24 śluz i jest to do dzisiaj najdłuższa wodna droga na świecie wykonana siłą ludzkich rąk. Budowa Wielkiego Kanału była niezwykle przedsięwzięciem inżynieryjnym osiągniętym dzięki ogromnemu nakładowi ludzkiej pracy oraz podobnie niepospolitemu wysiłkowi ludzkiego umysłu. Kanał przecina jeziora oraz rzeki i został tak skonstruowany, aby był odporny na fale powodziowe. Wielu badaczy uważa, że Wielki Kanał jest większym technologicznym cudem świata niż sam Mur Chiński. Kanał zapewniał dostawy żywności (głównie zboża i soli) z południa Chin, czyli z regionów tradycyjnie rolniczych, na północ Chin, gdzie znajdowały się ośrodki władzy politycznej

3 Gościwit Malinowski, „Po co nam Chiny? Część I: Incydentalność relacji polsko-chińskich przed 1949 r.”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej* 19 (2021): 18.

4 Nazwa Jing-Hang pochodzi od miast położonych na dwóch krańcach kanału: Jing to skrót od Beejing, a Hang pochodzi od nazwy miasta Hangzhou.

5 Chiński Wielki Kanał jest również przedmiotem (jednym z wielu) zainteresowania największego na świecie stowarzyszenia zajmującego się popularyzacją śródlądowych szlaków wodnych: Inland Waterways International (<https://inlandwaterwaysinternational.org/>). Stowarzyszenie, obok kwestii środowiskowych mających związek z żegluga śródlądową (transport wodny jest jednym z najbardziej przyjaznych środowisku), podkreśla historyczne znaczenie i dziedzictwo tych szlaków, między innymi za pośrednictwem organizowanych międzynarodowych konferencji (The World Canals Conference). Ostatnia konferencja została zorganizowana w Lipsku w dniach 30.05.2022–03.06.2022. Kolejna została zapowiedziana na rok 2024 i odbędzie się w Bydgoszczy.

i militarnej. Kiedy dochodziło do wojny, pełnił funkcję szlaku, którym transportowano na duże odległości wojsko i zaopatrzenie. Kanał służył również do dostarczania wody na pola uprawne oraz odprowadzał nadmiar wody. Dopiero dramatyczna powódź z zimy 1824 roku, powodująca kryzys w transporcie zboża siecią kanałów oraz rzek i – co za tym idzie – przeniesienie transportu wzdłuż brzegów morskich, doprowadziła do spadku znaczenia tego szlaku⁶. Ogromne spustoszenia w infrastrukturze kanału spowodowało powstanie tajpingów (1851–1864). Rząd w Pekinie niszczył celowo sieć wodną wiążącą Pekin z południem, ażeby utrudnić zrewoltowanym masom chłopskim opanowanie północnych rejonów kraju. W kolejnych dekadach rozwój kolei i konieczność przewożenia towarów w szybszym tempie doprowadziły do spadku znaczenia Wielkiego Kanału, który zaczął być używany głównie do transportu lokalnego, na niewielkie odległości. Obecnie kanał znajduje się na liście światowego dziedzictwa UNESCO, na którą został wpisany w 2014 roku, stając się tym samym 32. chińskim miejscem umieszczonym na wspomnianej liście⁷.

Przyglądając się politycznej, gospodarczej i kulturowej roli Wielkiego Kanału, należy również wspomnieć o szerszej perspektywie tego kontekstu, czyli o cywilizacyjnej roli rzeki. Wszystkie największe cywilizacje w dziejach świata narodziły się i rozwijały dzięki wielkim rzekom, przez co stwierdzenie, że rzeki są kolebką cywilizacji, jest właściwie niepodważalne⁸. Dzięki Nilowi narodził się Egipt, Indie dzięki Gangesowi, a Mezopotamia rozwinęła się dzięki Tygrysowi i Eufratowi. To są oczywiste przykłady, które możemy uzupełniać o kolejne, między innymi wymieniając obszar Transoksanii (Sogdiana), zwany też Międzyrzeczem, bowiem były to tereny położone pomiędzy rzekami noszącymi w starożytności nazwy Oksus i Jaksartes, obecnie odpowiednio zwane Amu-darią i Syr-darią. Teren ten obejmował między innymi miasta Bucharą i Samarkandą, gdzie Timur zbudował centrum swojego państwa, a gdzie od starożytności przebiegał Jedwabny Szlak. Tam też w okresie funkcjonowania Uzbekiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej produkowano najwięcej bawełny na świecie, a rzeki i kanały zbudowane wokół Amu-darii i Syr-darii stały

6 Jane K. Leonard, *Controlling from Afar: The Daoguang Emperor's Management of the Grand Canal Crisis, 1824–1826* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan Press, 1996).

7 Yiyuan Li, Nana Zheng, „Integral Protection of Cultural Heritage of the Grand Canal of China: a Perspective of Cultural Spaces”, *The Frontiers of Society, Science and Technology* 2/1 (2020): 60.

8 Wenji Huang, Mingwang Xi, Shibao Lu, Farhad Taghizadeh-Hesaty, „Rise und Full of the Grand Canal in the Ancient Kaifeng City of China: Role of the Grand Canal and Water Supply in Urban and Regional Development”, *Water* 13/1932 (2021): 1.

się symbolem rozwoju gospodarczego tego obszaru. Również rozwój cywilizacji chińskiej był determinowany przez rzeki, w głównej mierze przez Żółtą Rzekę i Jangcy, co dodatkowo zostało spotęgowane trwającą przez wieki rozbudową sieci kanałów łączących najważniejsze chińskie rzeki⁹.

Najstarsze części Wielkiego Kanału pochodzą z V wieku p.n.e., ale poszczególne odcinki zostały po raz pierwszy połączone za panowania dynastii Sui (581–618 n.e.). Za czasów panowania w Chinach mongolskiej dynastii Yuan (1279–1368) Wielki Kanał stracił na znaczeniu, ponieważ Mongołowie swoją stolicę ustanowili w Chanbałyku, czyli Pekinie, i transportowali do niego towary z północy drogą lądową lub z wybrzeża, gdzie docierały one statkami z północy¹⁰. Dopiero w czasie panowania dynastii Ming (1368–1644) kanał odzyskał swoje dawne znaczenie, gdyż nowa dynastia odnowiła i przebudowała go, zmieniając jego trasę i dostosowując ją między innymi do potrzeb politycznych państwa (chodziło o to, żeby do Pekinu transportować towary z południa Chin, unikając transportu morskiego). W kolejnych wiekach dzieje rozwoju Wielkiego Kanału dostarczają przykładów wprowadzania i realizacji, używając współczesnej nomenklatury, polityki zrównoważonego rozwoju miast i regionów, co było instrumentem wpływającym na rozwój kraju w rękach kolejnych cesarzy. Decyzją, która – można powiedzieć – okazała się przełomowa w rozwoju Wielkiego Kanału – było podjęcie przez cesarza Yongle (1402–1424) postanowienia o zaopatrywaniu Pekinu zbożem sprowadzanym śródlądowymi drogami wodnymi¹¹. W rezultacie tej decyzji nastąpił największy rozwój sieci kanałów. W tym okresie również zaczęli być powoływani wysocy urzędnicy, których zadaniem stało się nadzorowanie transportu przeprowadzanego wzdłuż Wielkiego Kanału¹². Po upadku dynastii Ming w 1644 roku władcy z kolejnej dynastii Qing (1644–1912) początkowo rozbudowywali nadal sieć Wielkiego Kanału, ostatecznie kończąc ten proces w 1686 roku.

9 Karl A. Wittfogel, niemiecki badacz cywilizacji chińskiej, określał ją wręcz mianem „państwa hydraulicznego”, uznając, że źródłem władzy w Chinach była woda. Patrz rozdział drugi: *idem*, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

10 Robert B. Marks, *China. An Environmental History* (Lanham–Boulder–New York–London: Rowman & Littlefield, 2012), 136.

11 Sui-wai Cheung, „Construction of the Grand Canal and Improvement in Transportation in Late Imperial China”, *Asian Social Science* 4/6 (2008): 12.

12 Yunpeng Li, Jiangang Liu, Jinhong Wan, Xuming Tan, Jun Deng, *The Technical History of China's Grand Canal* (New Jersey: World Century Publishing Corporation, 2019), 31.

Istotną rolę w rozwoju Wielkiego Kanału w Chinach odegrała charakterystyczna dla Chińczyków obawa przed podróżowaniem po otwartym morzu. Oczywiście nie były to obawy bezpodstawne. Również Europejczycy podróżujący do Azji Wschodniej doświadczali podobnych trudności i niebezpieczeństw¹³. Liam Matthew Brockey podaje, że w okresie od 1581 do 1712 roku ponad 50% misjonarzy podróżujących drogą morską zmarło w jej trakcie przed dotarciem do miejsca docelowego¹⁴. Podróż na Daleki Wschód przez Persję wzdłuż Jedwabnego Szlaku była równie długa i niebezpieczna jak podróż morską. Wpływały na to trudy związane z surowym klimatem, odludnymi przestrzeniami, rabunkami, miejscowymi konfliktami itd. Warto wspomnieć o tym, że cały czas poszukiwano innej drogi i jedną z takich alternatywnych tras – wychodzących poza zarówno utarte drogi Jedwabnego Szlaku, jak i morskie trasy – była *Iter Moscoviae*, o której pisali Monika Miazek-Męczyńska¹⁵ i Janusz Smołucho¹⁶.

Głównym czynnikiem determinującym budowę Wielkiego Kanału było ułatwienie transportu ludzi i towarów oraz wojska w trakcie zagrożenia. Nie bez znaczenia pozostaje również jego kontekst kulturowy. Zresztą podobnie jak wielkie rzeki odgrywały ogromną rolę w kształtowaniu cywilizacji, jej budowaniu, tak było i ze szlakami, po których podróżowano, jak np. ze wspomnianym wcześniej Jedwabnym Szlakiem¹⁷. Chiński Wielki Kanał miał także swoją rolę kulturotwórczą: przemieszczający się ludzie, a wraz z nimi idee, sztuka, moda i technologia komunikowały

13 Felix A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji* (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1975), 41–47. Szczególnie niebezpieczne dla podróżujących drogą morską były dwie choroby: febra oraz gnilec (szkorbut), który Portugalczycy nazywali „chorobą holenderską”. Lektura opisów podróży misjonarzy na przestrzeni od XVI do XVIII wieku dowodzi, że choroby nie oszczędzały właściwie żadnego okrętu.

14 Liam M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission in China, 1579–1724* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 234.

15 Monika Miazek-Męczyńska, *Przez Moskwę do Chin? Polski wkład w jezuickie poszukiwania*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, 2014), 520–521.

16 Zob. artykuł w przygotowaniu: Janusz Smołucho, „*Iter Moscoviae*” – wczesne kontakty dyplomatyczne między Wielkim Księstwem Moskiewskim a Chinami w dziełach Tomasza Szpota Dunina, w: *Jezuici. Nauka i nauczanie, sztuka, kultura, duchowość XVI–XX w.*, red. Waldemar Graczyk, Jolanta M. Marszałska (Warszawa: Wydawnictwo De Republica, 2023).

17 Zob. artykuł w przygotowaniu: Łukasz Burkiewicz, *Kulturowa i cywilizacyjna rola szlaków komunikacyjnych do Azji Środkowej i Wschodniej w kontekście jezuickiej obecności w regionie (do 1724 roku)* w: *Jezuici. Nauka i nauczanie, sztuka, kultura, duchowość XVI–XX w.*, red. Waldemar Graczyk, Jolanta M. Marszałska (Warszawa: Wydawnictwo De Republica, 2023).

stosunkowo izolowane obszary geograficzne poprzez łączenie naturalnych systemów wodnych, łamiąc w ten sposób niezależność kulturową różnych regionów¹⁸. Wielki Kanał jest też przykładem transferu kulturowego między północą i południem Chin. Co więcej, to również podróż przez wieki; jeden z badaczy napisał, że znaczenie Wielkiego Kanału w historii Chin polega na „płynącym i żywym dziedzictwie kulturowym” łączącym starożytność i nowoczesność¹⁹. Jest to także świadectwo i dziedzictwo komunikacji między cywilizacjami w przeszłości, pomiędzy Europą a Azją Wschodnią. Jeden z końców Wielkiego Kanału był połączony z lądowym Jedwabnym Szlakiem za pośrednictwem miasta Xi'an, drugi koniec natomiast – z miastem Ningbo, skąd dalej biegła morska odnoga Jedwabnego Szlaku umożliwiająca podróżowanie do Korei i Japonii.

O Wielkim Kanale wspomina najslawniejszy Europejczyk podróżujący do Chin w średniowieczu, czyli Marco Polo (1254–1324), który wraz z ojcem i stryjem w 1271 roku opuścił Wenecję i udał się do Państwa Środka (do Wenecji powrócił w 1295 roku). Jego uwagę zwróciła nie tylko możliwość podróżowania po licznych szlakach wodnych, ale także rozwój miast położonych nad traktami wodnymi tworzącymi sieć Wielkiego Kanału, jak wspomniane poniżej Kajdzu, położone nad rzeką Jangcy.

Kajdzu jest małym miastem²⁰. (...) Miasto leży nad rzeką Kian²¹. Tu jest ogromny skład wielkiej ilości ryżu i zboża i z tego miasta przewozi je drogą wodną aż do Kambałuk na dwór Wielkiego Chana. I nie myślcie, że morzem, lecz rzekami i jeziorami (...). I to Wielki Chan właśnie połączył miasto drogą wodną z Kambałuk²². Kazał wykopać wielkie kanały, szerokie i głębokie, od jednej rzeki do drugiej, i wpuścił tam wodę tak, że zdają się być wielkimi rzekami. I płyną nimi doskonale wielkie okręty²³.

18 Yi Wang, Bill Bramwell, „Heritage Protection and Tourism Development Priorities in Hangzhou, China: A political economy and governance perspective”, *Tourism Management, Elsevier* 33 (2012): 988–998.

19 Li, Zheng, „Integral Protection of Cultural Heritage of the Grand Canal of China: a Perspective of Cultural Spaces”, 68.

20 Kajdzu to obecnie miasto Kua-czou.

21 Kian to obecnie rzeka Jangcy.

22 Chanbałyk, czyli współczesny Pekin.

23 Marko Polo, *Opisanie świata*, z oryginału starofrancuskiego z uwzględnieniem redakcji staro włoskich i łacińskich, przeł. Anna L. Czerny, wstępem i przypisami opatrzył Marian Lewicki (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954), 351.

Wenecjanin, podróżując po innej wielkiej chińskiej rzece – Żółtej Rzece – zauważył, jak ważną rolę odgrywała ona z punktu widzenia komunikacji pomiędzy poszczególnymi miastami w Chinach, przy czym zwrócił uwagę na duży ruch na tej arterii.

Przy końcu trzeciego dnia przyjeżdża się nad wielką rzekę Karamoran płynącą z krajów Księdza Jana z północy. Jest ona bardzo wielka i szeroka. Szerokość jej bowiem wynosi milę. Jest ona bardzo głęboka, tak że mogą po niej pływać wielkie okręty. Żyją w niej liczne, wielkie ryby. Pływa po niej dobrych piętnaście tysięcy okrętów, boję się wypowiedzieć tę cyfrę, aby nie nazwano mnie kłamcą. I to nie tylko w tym miejscu, lecz przy wielu innych miastach leżących po obu brzegach rzeki²⁴.

Marco Polo zwrócił również uwagę na położone na początku biegu Wielkiego Kanału miasto Hangzhou, wówczas jeszcze zwane Lin'an, które sam nazwał Kinsaj²⁵.

Po trzydniowej podróży przyjeżdża się więc do najzaciejszego miasta zwanego Kinsaj, co po francusku wyklada się: miasto nieba, gdyż nie ma ono sobie równego w świecie ani nie masz, w którym znalazłbyś rozkoszy tyle, że człek sądzi się w raju. I skoro już tu przybyliśmy, musimy opowiedzieć o wielkiej sławie jego, o czym snadnie wypada rzec, gdyż bez chyby jest to najświetniejsze i najpiękniejsze miasto na świecie²⁶.

Bez wątpienia położenie Hangzhou przy Wielkim Kanale, szczególnie przy jego początkowym fragmencie, wpłynęło na rozwój miasta. Na kolejnych kartach swojej relacji Marco Polo rozpisuje się na temat fizycznych rozmiarów miasta, zauważając również kanały przecinające jego układ urbanistyczny.

Stało tam najpierw, że miasto Kinsaj ma obwodu sto mil. Ulice jego bowiem i kanały są bardzo szerokie i przestronne. Są tam też place targowe, które muszą być bardzo obszerne i rozległe dla wielkich tłumów, jakie tam się tłoczą. Miasto położone jest w następujący sposób: Z jednej strony jezioro słodkowodne i jak przeźrocze, z drugiej rzeka ogromna, która rozplywając się rozlicznymi kanałami, większymi i mniejszymi we wszystkie strony

24 *Ibidem*, 338.

25 Lin'an do 1279 roku było siedzibą dworu cesarzy z dynastii Song przed podbojem kraju przez Mongołów. Najprawdopodobniej kiedy Marco Polo dotarł do Lin'an to miasto jeszcze cieszyło się świetnością z czasów cesarskich.

26 Marko Polo, *Opisanie świata*, 355.

miasta, zabiera wszelkie nieczystości i wreszcie uchodzi do owego jeziora, przepływa je i wpada do Oceannego Morza, a to czyni powietrze zdrowym. I po całym mieście można jeździć bądź ulicami, bądź owymi kanałami. Zaś owe ulice i kanały są szerokie i wielkie, tak że wygodnie mogą przejeżdżać i wozy, i łodzie, zwożąc potrzebne mieszkańcom rzeczy²⁷.

Wrażenia Wenecjanina pokrywają się z bieżącymi ustaleniami współczesnych nam badaczy, którzy przyjmują, że Hangzhou było największym miastem świata od końca XII wieku do połowy XIV stulecia²⁸. W opisie Hangzhou znajdujemy oczywiste dla Marca Pola porównanie chińskiego miasta do jego ojczyzny, czyli Wenecji:

I nikt nie powinien się dziwić, że jest tam tyle mostów, gdyż powiadam wam, całe miasto jest na wodzie i okolone wodą, podobnie jak Wenecja, i dlatego muszą być liczne mosty, aby się można poruszać²⁹.

Często porównuje się podróże Marca Pola do tych, które odbył wielki podróżnik świata islamu Ibn Battuta (1304–1369), przebywający w Chinach kilkadziesiąt lat po Wenecjaninie. Ibn Battuta podróżował po krajach Azji w latach 40. XIV wieku i podobnie jak Marco Polo był pod wrażeniem sieci hydrograficznej w Chinach, zresztą wspominał często w swojej relacji, że przemieszczał się zazwyczaj rzeką. Porównywał zastany krajobraz do swoich wcześniejszych doświadczeń, między innymi widząc podobieństwo pomiędzy rzeką Żółtą i Nilem.

Przez Chiny płynie rzeka, która zwie się Ab-i Hajat, czyli „Woda Życia”³⁰. (...) Rzeka ta płynie poprzez Chiny na długość sześciu miesięcy drogi i dopływa aż do Sin as-Sin. Po obu jej brzegach ciągną się wsie, pola uprawne, sady i kramy, podobnie jak wzdłuż Nilu w Egipcie, z tą tylko różnicą, że kraj ten jest lepiej zabudowany. Na brzegach rzeki znajdują się liczne maszyny do nawadniania³¹.

27 *Ibidem*, 356.

28 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350* (Oxford: University Press, 1991), 337.

29 Marko Polo, *Opisanie świata*, 356.

30 Ab-i Hajat to u Ibn Battuty Żółta Rzeka.

31 Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży, 1325–1354*, red. naukowa, wybór i przedmowa Ananiasz Zajączkowski, przeł. z języka arabskiego Tadeusz Majda, Halina Natorf, komentarze opr. Tomasz Majda (Warszawa: Książka i Wiedza, 1962), 277.

W 1345 roku arabski podróżnik dotarł do Hangzhou, które nazwał al-Khansā. Wspomina o drogach wodnych przecinających miasto, dowożonych za ich pomocą do centrum miasta żywności i innych materiałów, w tym kamieniach, których mieszkańcy używali do opału³². Jest również zgodny w swoich obserwacjach – co do wielkości i znaczenia miasta – z opisem sporządzonym przez Marca Pola.

A jest ono największym miastem, jakie widziałem na ziemi. Długość jego wynosi trzy dni drogi, tak że podróżnicy, którzy opuszczają miasto, zniewoleni są stawać w nim na kwaterze. (...) Spośród owych sześciu miast jest ono najpiękniejsze; przecinają je trzy drogi wodne, z których jedna jest kanałem wypływającym z wielkiej rzeki. Kanałem tym niewielkie łodzie dowożą miastu żywność i kamienie, których używają jako opału. Są tam również łodzie służące do przejazdów³³.

W innym miejscu swojej relacji arabski podróżnik opisuje podróż kanałami i rzekami z Hangzhou do Pekinu.

Na kanale zgromadziło się mnóstwo statków o wielobarwnych żaglach i jedwabnych a pięknie malowanych parasolach³⁴.

Wspomniane powyżej przykłady podróży Marca Pola i Ibn Battuty pozwoliły przypomnieć na nowo zapomniane od starożytności szlaki po Azji Wschodniej. Jednak dopiero w epoce nowożytnej narodziło się prawdziwe podróżowanie, a mieszkańcy Europy zaczęli szturmować rubieżę świata³⁵. Pośród pierwszych Europejczyków udających się na Wschód w nieznanie byli również jezuici³⁶. Członkowie Towarzystwa Jezusowego chętnie wypełniali regułę swojego zakonu i pozostając w gotowości do przeniesienia się i życia w jakiegokolwiek stronie świata, wyruszeni tam, gdzie byli potrzebni, czym Felix Alfred Plattner tłumaczył ten niezwykle pęd jezuitów w kierunku Azji³⁷. Jednym z pierwszych jezuitów podążających do Azji był Franciszek Ksawery

32 Ibn Battuta miał na myśli węgiel.

33 Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży*, 287–288.

34 *Ibidem*, 290.

35 Antoni Mączak, *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku* (Gdańsk: Novus Orbis, 1998), 5.

36 Robert Klarecki, „Działalność jezuitów w Cesarstwie Chińskim”, *Forum Politologiczne* 11 (2010): 253–274.

37 Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*.

(1506–1552), współzałożyciel Towarzystwa Jezusowego, który wypłynął w kwietniu 1541 roku z Lizbony w kierunku Indii, podążając szlakiem wytyczonym przez Vasco da Gamę, ale na samym brzegu chińskim nie stanął, gdyż zmarł zaledwie kilka kilometrów od niego na wyspie Sancian (Shangchuandao)³⁸. Istotnym wydarzeniem, które wpłynęło na zwiększenie obecności jezuitów w Chinach, był rok 1557, kiedy Portugalczycy otrzymali od chińskiego cesarza zgodę na założenie w Makau stałej osady handlowej³⁹. Szczególnie duża liczba jezuitów dotarła do Chin w okresie rządów cesarza Kangxi (1661–1722)⁴⁰. Zaangażowanie jezuitów w działalność misyjną oraz odbywane przez nich podróże przyczyniły się do poszerzania wiedzy na temat Azji Wschodniej, co znalazło swoje odzwierciedlenie w dziełach, które powstały w kontekście działalności misyjnej jezuitów w Azji i przynosiły szereg ważnych informacji na temat kultury, dziejów i etnografii tychże miejsc. Pośród autorów tych dzieł należy wymienić Mattea Ricciego⁴¹, Michała Boyma, Álvaro de Semedo, Tomása Pereirę i Martina Martiniego.

Włoski jezuita Matteo Ricci (1552–1610) podczas swojego długiego pobytu w Azji – od 1578 roku aż do swojej śmierci w 1610 roku, czyli przez ponad 30 lat – często podróżował po Chinach, korzystając z rozbudowanej sieci dróg wodnych, i pozostawił interesujący opis Wielkiego Kanału. Ricci był świadomy faktu, że Chińczycy uważali podróż morską za zbyt niebezpieczną i chociaż niekiedy była ona krótsza i wygodniejsza, to preferowali transport śródlądowy po rozbudowanej sieci szlaków wodnych tworzących Wielki Kanał⁴². Jezuita również doświadczał niebezpieczeństw towarzyszących drodze morskiej, a liczba współbraci kończących swoją podróż z Europy do Azji pochówkiem w morzu była bardzo duża. Siedemnastowieczny kronikarz zakonu Daniello Bartoli SJ

38 Zob. m.in. Stanisław Cieślak, *Św. Franciszek Ksawery* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005).

39 Monika Miazek-Męczyńska, *Makau – między Portugalią, Japonią i Chinami. Wkład Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie się oblicza miasta*, w: *Sacrum w mieście: wymiar kulturowy, religijny i społeczny*, t. 2: *Epoka nowożytna i czasy współczesne*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, 2016), 23–34.

40 *Handbook of Christianity in China*, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001), 300–308.

41 Zob. m.in. Ronnie Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Jan Konior, *Matteo Ricci* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).

42 Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: Faber & Faber, 1982), 82.

nazwał to rodzajem corocznej daniny płaconej oceanom i morzom przez Towarzystwo Jezusowe⁴³.

Podobnie jak i inni jezuita obecni w Państwie Środka Ricci opisywał, czasami bardzo szczegółowo, otaczającą go rzeczywistość, a jego uwagę zwrócił między innymi system podróży kanałami i rzekami, co z kolei spotykało się z podejrzliwością Chińczyków dostrzegających w tych opisach zagrożenia na wypadek zewnętrznej inwazji. Niemniej jednak Ricci – który zwracał szczególną uwagę na warunki geograficzne – zapisał się jako pierwszy, który przekazał Chińczykom wiedzę geograficzną na temat Europy i Afryki, a sam siebie żartobliwie nazwał „Ptolemeuszem chińskim”⁴⁴. Opisowi Ricciego poświęcimy więcej miejsca ze względu na fakt, że Tomasz Szpot Dunin w *Historiae Sinarum Imperii* w istotny sposób korzystał z relacji włoskiego jezuita.

Ricci zwracał szczególną uwagę na techniczne rozwiązania, szczególnie te niespotykane w Europie, które widział na własne oczy w Chinach, a które z kolei mogły się według niego okazać przydatne zarówno z punktu widzenia zakonu, jak i całego chrześcijaństwa. Amerykański sinolog Jonathan Spence poświęcił krótki fragment swojego dzieła o Riccim (*The Memory Palace of Matteo Ricci*) wspomnieniom jezuita na temat podróży po Chinach. Dokładna analiza dzieł Ricciego pozwala zauważyć, że jego szczególną uwagę zwróciła sieć kanałów i rzek, które razem połączone tworzyły Wielki Kanał. Można to zauważyć w korespondencji Ricciego do jego przyjaciela z okresu nauki w kolegium, włoskiego jezuita Giulia Fuligattiego (1549–1633). Przyjmując znaną sobie włoską perspektywę, Ricci zestawiał chińskie krajobrazy, miejsca i zjawiska z Italią. Pisał, że rzeki w Chinach są większe niż włoski Pad, a powodzie, które nawiedzają ten kraj – szczególnie w wyniku wylewania Żółtej Rzeki – przynoszą katastrofalne następstwa, co zresztą porównywał do powodzi w Rzymie spowodowanej przez Tyber, której był naocznym świadkiem podczas swoich studiów w Wiecznym Mieście. Ricci zwracał uwagę na to, że niektóre z łodzi pływających po rzekach i kanałach Państwa Środka posiadają kabiny, których wielkość i wyposażenie przypomina rozmiarami kaplicę w rzymskim kolegium, gdzie studiowali Ricci i Fuligatti. Na tych łodziach znajdowały się zarówno pomieszczenia do spania i odpoczynku, jak i kuchnie, a jeden z takich statków – wybudowany dla uhonorowania słynnego eunucha Ma Tanga i jego podróży na trasie z Pekinu do Suzhou – posiadał elementy wykonane z drewna inkrustowanego

43 Liam M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission in China, 1579–1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 234.

44 Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, 137.

złotem⁴⁵. Zresztą eunuchowie podczas długiego panowania cesarza Wanli (1572–1620), czyli w okresie, w którym w Chinach przebywał Matteo Ricci, osiągnęli niezwykle istotną pozycję w cesarstwie i między innymi kontrolowali transport na Wielkim Kanale.

Z rękopisu Tomasza Szpota Dunina możemy uzyskać informacje na temat warunków podróżowania, w tym szybkości przemieszczania się po Wielkim Kanale. Wynika to między innymi z jednego z przytoczonych w *Historiae Sinarum Imperii* opisów podróży, jaką odbył Ricci z Nankinu do Pekinu w 1600 roku w towarzystwie eunucha Leupusie. Z obecności „wielkiego filozofa z Zachodu” (*Philosophus magni Occidentis*) na pokładzie swojego statku potrafił on wyciągnąć niemałe zyski.

Kiedy statkami podróżowali wyżsi lub niżsi mandaryni, a także ważni prefekci, eunuch Leupusie⁴⁶ zapraszał ich na pokład, aby zobaczyli cuda, które wielki filozof z Zachodu zamierzał zaferować cesarzowi. W ten sposób, uzyskując szybszy przejazd między innymi statkami, oszczędzał czas i pieniądze, co pozwalało mu, jak to jest w zwyczaju eunuchów, wzbogacić się kosztem innych⁴⁷.

Wydaje się, że to jednak Ricci czerpał większe korzyści z podróży z eunuchem. Włoski jezuita, jeśli tylko mógł, to podróżował z eunuchami, gdyż ich obecność pozwalała między innymi na przyspieszenie przejścia przez jedną z wielu śluz, gdzie zazwyczaj należało odczekać w kolejce kilka dni i dodatkowo zapłacić dużą sumę za przeprawę. Eunuchowie byli znani ze swej pazerności. Ricci opisuje perypetie związane z negocjacjami z jednym z nich, kiedy w trakcie podróży podwyższył on cenę za transport, grożąc przewożonym jezuitom wyrzuceniem ich ze statku wraz z bagażem, jeśli nie zapłacą mu dodatkowych pieniędzy⁴⁸.

Chociaż podróżowanie z eunuchami zapewniało na ogół sprawne pokonywanie poszczególnych odcinków Wielkiego Kanału, to jednak nie wszystko zależało od nich. Czasami podróż była dłuższa z uwagi na brak dostatecznej liczby marynarzy, którzy nie tylko wiosłowali, ale także ciągnęli za pomocą lin podróżujące po rzekach i kanałach statki.

45 Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 83–85.

46 Leupusie był nadwornym eunuchem cesarza Wanli i pomagał Ricciemu w trakcie jego podróży z Nankinu do Pekinu w 1600 roku, zob. Weldon S. Coblin, „A Brief History of Mandarin”, *Journal of the American Oriental Society* 120, 4 (2000): 539.

47 Thomae Dunin-Szpot, *Historiae Sinarum Imperii*; Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI), Jap. Sin. 102, f. 118v.

48 Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 84.

Przekonał się o tym również Matteo Ricci opisany przez Tomasza Szpota Dunina w trakcie swojej podróży do Nankinu⁴⁹.

Z tą nadzieją postanowił więc udać się w podróż do Nankinu, która rzeczywiście była wolna z powodu braku marynarzy, którzy mogliby wiosłować i holować jego łódź, wobec czego spędził cały miesiąc na tworzeniu słownika łacińsko-chińskiego⁵⁰.

Niekiedy podaż pracowników służących do holowania łodzi wzdłuż kanałów i rzek była większa niż popyt. To zauważył z kolei Ricci, który zwrócił uwagę, że ubóstwo rzeszy biedaków oczekujących na brzegu na zatrudnienie przy ciągnięciu za pomocą lin łodzi czy spławianiu drewna kontrastowało z bogactwem niektórych łodzi z dostojnikami na pokładzie⁵¹.

Obok eunuchów, podaż marynarzy i pracowników holujących łodzie wzdłuż kanałów kolejnym czynnikiem wpływającym na szybkość podróżowania, na który zwrócił uwagę Tomasz Szpot Dunin, były warunki atmosferyczne. I tak Szpot ponownie wspomina o Riccim, który musiał zamienić transport wodny na lądowy, po tym jak dotarł do położonego w prowincji Shandong (*Provinciae Xantum*) miasta Linqing (*Lincin*) i wobec zamarznięcia kanału Yuń, którym podróżował, a który był połączony z rzeką Wei He (*Guei*), musiał zejść na ląd⁵². Szpot zauważył, że warunki atmosferyczne odgrywały istotną rolę w funkcjonowaniu żeglugi śródlądowej, a w odniesieniu do północnej części Chin podkreślał, że w połowie października kanały i rzeki zamarzały i nie były już żeglowne. Co więcej, ci, którzy mieszkali na łodziach i statkach, musieli je opuścić i przenieść się do miejsc pozbawionych wszelkich wygód.

W połowie października, kiedy w północnej części Chin lód zaczyna pokrywać kanały i rzeki, [Ricci] został zmuszony do przeniesienia się ze swojego wygodnego statku wraz ze swoim dobytkiem i towarzyszami, do klasztoru buddyjskiego, podupadającego i pozbawionego wszelkich udogodnień. Ale to był dopiero początek cierpień⁵³.

49 *Ibidem*, 83.

50 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 111r.

51 Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 84.

52 *Ibidem*, 83–84; ARSI, Jap. Sin. 102, f. 111r.

53 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 120v.

Ostatnim ważnym elementem regulującym sprawność poruszania się po Wielkim Kanale było natężenie samego ruchu łodzi i kolejki przed śluzami. Szpot cytuje ponownie Ricciego, który opisywał, że zagęszczenie statków na Wielkim Kanale, które pokrywały powierzchnię kanałów i rzek od brzegu do brzegu, powoduje długie kolejki oczekujących do przepłynięcia przez licznie występujące na szlaku śluzy.

Droga prowadząca przez kanał wybudowany przez starożytnych królów, łączący obie królewskie stolice – południową i północną, była tak zatłoczona statkami z obu królewskich miast, że przypominało to dwa nieprzerwane łańcuchy, jeden łączący Pekin z Nankinem, a drugi Nankin z Pekinem⁵⁴.

Z wcześniejszego opisu już wiemy, że wpływowi eunuch na pokładzie gwarantował szybsze przemieszczanie się po szlaku. Jednak gdy tak nie było, to w celu utrzymania świeżości produktów spożywczych transportowanych wodą budowano wzdłuż brzegów rzek i kanałów liczne magazyny lodu, które pomagały utrzymywać świeżość między innymi owoców i ryb podczas ich długiej podróży z południa kraju do Pekinu⁵⁵.

Również wspomniany wcześniej jezuita i misjonarz Martino Martini (1614–1661), który przybył do Chin na długo po Riccim, pozostawiał po sobie opisy struktury transportu wodnego, najprawdopodobniej poznając go bardzo dobrze w trakcie tworzenia swojego sztandarowego dzieła pt. *Novus Atlas Sinensis*. Martini nawiązywał do Wielkiego Kanału na przykładzie między innymi opisu miasta Shaoxing (*Xaohing*). Porównywał je do Wenecji, wspominając, że nie ma ulicy w tym mieście, której nie przecinałby jakiś kanał⁵⁶. Bardzo podobny opis miasta Shaoxing (tutaj jako *Xaohin*) odnajdujemy u Tomasza Szpota Dunina, który najprawdopodobniej sięgnął do opisu Martiniego.

Xaohin to miasto w prowincji Chekiam⁵⁷, jedno z najszlachetniejszych, położone nad jeziorem ze słodką wodą, a wszystkie place, mosty i łuki wykonane są z białego marmuru, posiada kanał wykopany ręcznie, biegnący na wschód przez trzy dni podróży, którego dno jest umocnione murami z tego samego kamienia co po obu stronach, a drzewa rosnące wzdłuż

54 *Ibidem*, ff. 118r-118v.

55 Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 84.

56 Martino Martini S.J., *Novus Atlas Sinensis*, vol. 3, t. 2, a cura di Giuliano Bertuccioli (Trento: Univeristà degli Studi di Trento, 2002), 661.

57 Chekiam to obecnie prowincja Zhejiang.

niego zapobiegają wylewaniu wody po obfitych deszczach na pobliskie pola i dają w lecie cień, łagodząc upał słońca dla żeglarzy⁵⁸.

Zarówno Martini, jak i Szpot w swoich opisach zwrócili uwagę na kamienne brzegi kanałów, które miały między innymi zapobiegać odprowadzaniu wody z nich, jak i rosnące wzdłuż brzegów drzewa dające cień żeglarzom w słoneczne dni⁵⁹.

Oczywiście Tomasz Szpot Dunin nie sięgał wyłącznie po relacje Ricciego czy Martiniego, ale korzystał również z informacji zaczerpniętych z innych źródeł, które pozostały anonimowe. Na jednej z kart swojego dzieła Szpot, opisując miasto *Nimhia* – być może mając na myśli jedno z miast w prowincji Ningxia – porównuje płynącą przez miasto Żółtą Rzekę (*fluvius Croceus*) do egipskiego Nilu (*Nilus Aegyptiis*), podobnie jak to czynił kilka wieków wcześniej Ibn Battuta. Z Żółtej Rzeki – co opisał jezuita – woda jest rozprowadzana kanałami, dzięki czemu nawadnia cały region i spełnia istotną funkcję wspierającą rolnictwo.

W czasie suszy rzeka Żółta spełnia podobną rolę jak Nil dla Egipcjan. Z niego bowiem poprowadzone kanały nawadniają cały region. Miasto otaczają jeziora: mniejsze mają słoną wodę, dostarczając wodę do gotowania dla całego miasta i regionu; większe jeziora zawierają słodką wodę i taką obfitość ryb, aby tak jak i inne artykuły potrzebne do życia, tak i ryby nigdzie w Chinach nie były w niższej cenie⁶⁰.

Historiae Sinarum Imperii wspomina też o armii cesarskiej, w tym także o ćwiczeniach, które były organizowane cyklicznie w każdy szósty dzień tygodnia w miesiącach wiosennych i letnich pod okiem wysokich urzędników cesarskich. Jednym z celów stałych ćwiczeń było zapewnienie bezpieczeństwa funkcjonowania transportu wodnego, jak i samych podróży.

Oprócz ciągłej gotowości nad rzekami i kanałami, zarówno dla zapewnienia bezpieczeństwa podróżującym drogami wodnymi, jak i dla uhonorowania gości udających się do pałacu cesarskiego lub opuszczających go, czy też dla podkreślenia godności wielkich mandarynów podróżujących

58 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 89v. Co ciekawe, w innej lokalizacji – ARSI, Jap. Sin. 102 (f. 24r) – również znajduje się opis miasta Shaoxing (tym razem zapisanego jako *Xaokim*) z podobnym odniesieniem do jego położenia nad jeziorem ze słodką wodą oraz opisem wykonania z białego marmuru wszystkich placów, mostów i łuków w mieście.

59 Martini, *Novus Atlas Sinensis*, vol. 3, t. 2, 661.

60 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 67r.

przez podległe im prowincje i miasta, w co szósty dzień każdego tygodnia, w miesiącach wiosennych i jesiennych, organizowane są ćwiczenia wojskowe w obecności wojskowych mandarynów, którzy oceniają wartość i odwagę każdego, nagradzając najlepszych, aby w razie potrzeby mogli stawić czoła wrogowi i stanąć na polu bitwy z gotowością ducha i broni⁶¹.

W kolejnym miejscu rękopisu Szpota odnajdujemy informacje, że dochody uzyskiwane z tytułu pobierania podatków były w części przeznaczane na utrzymanie infrastruktury publicznej, w tym kanałów, które zostały wymienione obok innych budowli państwowych, jak mosty czy statki, co świadczyło o tym, jak ważną rolę odgrywały w ówczesnym państwie chińskim.

Pochodzące z prowincji dochody są dzielone na trzy części: część z nich jest zachowywana w samych prowincjach na pensje mandarynów, żołd żołnierzy i inne bieżące potrzeby; część jest przeznaczana na budowle publiczne, mosty, kanały, statki i inne tego typu rzeczy, które mają być budowane, zachowane i naprawiane z publicznego skarbcu; reszta jest przewożona i składana w królewskim skarbcu w Pekinie⁶².

Powyższe fragmenty dotyczące chińskiego Wielkiego Kanału pochodzące z *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina stanowią istotne spostrzeżenia na temat tej ważnej arterii komunikacyjnej w Chinach, szczególnie w kontekście historyczno-kulturowym, ale przynoszą również uwagi o znaczeniu gospodarczym i społecznym tego szlaku. Opisy potwierdzają, że cudzoziemcy podróżujący po Wielkim Kanale bardzo często znajdowali się pod dużym wrażeniem rozwiązań technicznych zastosowanych na tej drodze i że imponował im rozwój miast położonych nad rzekami i kanałami. Często porównywali chińskie rzeki do Padu i Nilu, a miasta do Wenecji, co jednocześnie potwierdzało istotne nasycenie kanałami i rzekami co najmniej części chińskich miast.

Współcześnie Wielki Kanał przeżywa swój renesans na kilku płaszczyznach. Jest to związane między innymi z faktem, że w 1981 roku władze Chińskiej Republiki Ludowej zleciły rekonstrukcję kanału na odcinku od Hangzhou do miasta Jining. Obecnie kanał jest ważnym narzędziem w systemie chińskiej ochrony przeciwpowodziowej, będąc głównym kanałem przekierowywania wody z południa na północ, oraz

61 *Ibidem*, f. 72r.

62 *Ibidem*, f. 76r.

istotnie przyczynia się do nawadniania obszarów o znaczeniu rolniczym. To również główna linia transportu węgla i zboża pomiędzy regionami.

Władze chińskie dostrzegają też istotną rolę kanału z punktu widzenia dziedzictwa kulturowego i turystyki kulturowej. Na słynnej liście światowego dziedzictwa UNESCO chiński Wielki Kanał znalazł się w 2014 roku. Wygląda na to, że władze chińskie, korzystając z szybkiego rozwoju gospodarczego państwa, chcą wykorzystać nadarżającą się szansę i doprowadzić również do kulturowego odrodzenia miast położonych wzdłuż sieci Wielkiego Kanału. Obecnie Wielki Kanał jest szlakiem turystycznym o wielu funkcjach kulturowych i jedną z głównych atrakcji turystycznych w Chinach, a 1100 kilometrów jego długości wciąż nadaje się do żeglugi.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Thomae Dunin-Szpot, *Historiae Sinarum Imperii*; Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 102.

Źródła drukowane

Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży, 1325–1354*, red. naukowa, wybór i przedmowa A. Zajączkowski, przeł. z języka arabskiego Tadeusz Majda, Halina Natorf, komentarze opr. Tadeusz Majda (Warszawa: Książka i Wiedza, 1962).

Marko Polo, *Opisanie świata*, z oryginału starofrancuskiego z uwzględnieniem redakcji starowłoskich i łacińskich, przeł. Anna L. Czerny, wstępem i przypisami opatrzył Marian Lewicki (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954).

Martino Martini S.J., *Novus Atlas Sinensis*, vol. 3, t. 2, a cura di Giuliano Bertuccioli (Trento: Univeristà degli Studi di Trento, 2002).

Książki i monografie

Abu-Lughod Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350* (Oxford: University Press, 1991).

Brockey Liam M., *Journey to the East. The Jesuit Mission in China, 1579–1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

Cieślak Stanisław, *Św. Franciszek Ksawery* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005). *Handbook of Christianity in China*, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001).

- Konior Jan, *Matteo Ricci* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).
- Leonard Jane K., *Controlling from Afar: The Daoguang Emperor's Management of the Grand Canal Crisis, 1824–1826* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan Press, 1996).
- Li Yunpeng, Liu Jiangang, Wan Jinhong, Tan Xuming, Deng Jun, *The Technical History of China's Grand Canal* (New Jersey: World Century Publishing Corporation, 2019).
- Mączak Antoni, *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku* (Gdańsk: Novus Orbis, 1998).
- Marks Robert B., *China. An Environmental History* (Lanham–Boulder–New York–London: Rowman & Littlefield, 2012).
- Plattner Felix A., *Gdy Europa szukała Azji* (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1975).
- Po-chia Hsia Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Spence Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: Faber & Faber, 1982).
- Wittfogel Karl A., *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

Czasopisma

- Cheung Sui-wai, „Construction of the Grand Canal and Improvement in Transportation in Late Imperial China”, *Asian Social Science* 4/6 (2008): 11–22.
- Coblin Weldon S., „A Brief History of Mandarin”, *Journal of the American Oriental Society* 120, 4 (2000): 539.
- Huang Wenji, Xi Mingwang, Lu Shibao, Taghizadeh-Hesaty Farhad, „Rise and Full of the Grand Canal in the Ancient Kaifeng City of China: Role of the Grand Canal and Water Supply in Urban and Regional Development”, *Water* 13/1932 (2021): 1–21.
- Klarecki Robert, „Działalność jezuitów w Cesarstwie Chińskim”, *Forum Polityczne* 11 (2010): 253–274.
- Li Yiyuan, Zheng Nana, „Integral Protection of Cultural Heritage of the Grand Canal of China: a Perspective of Cultural Spaces”, *The Frontiers of Society, Science and Technology* 2/1 (2020): 60–69.
- Malinowski Gościwit, „Po co nam Chiny? Część I: Incydentalność relacji polsko-chińskich przed 1949 r.”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej* 19 (2021): 13–31.
- Wang Yi, Bramwell Bill, „Heritage protection and tourism development priorities in Hangzhou, China: A political economy and governance perspective”, *Tourism Management, Elsevier* 33 (2012): 988–998.

Rozdziały w monografiach

- Burkiewicz Łukasz, *Kulturowa i cywilizacyjna rola szlaków komunikacyjnych do Azji Środkowej i Wschodniej w kontekście jezuickiej obecności w regionie (do 1724 roku)*, w: *Jezuici. Nauka i nauczanie, sztuka, kultura, duchowość XVI–XX w.*, red. Waldemar Graczyk, Jolanta M. Marszalska (Warszawa: Wydawnictwo De Republica, 2023). [w przygotowaniu]
- Danieluk Robert, *Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historyograf jezuickiej misji w Chinach*, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Miazek-Męczyńska Monika, *Makau – między Portugalią, Japonią i Chinami. Wkład Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie się oblicza miasta*, w: *Sacrum w mieście: wymiar kulturowy, religijny i społeczny*, t. 2: *Epoka nowożytna i czasy współczesne*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, 2016), 23–34.
- Miazek-Męczyńska Monika, *Przez Moskwę do Chin? Polski wkład w jezuickie poszukiwania*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, 2014), 520–521.
- Smółcha Janusz, „*Iter Moschoviae*” – *wczesne kontakty dyplomatyczne między Wielkim Księstwem Moskiewskim a Chinami w dziełach Tomasza Szpota Duni-
na*, w: *Jezuici. Nauka i nauczanie, sztuka, kultura, duchowość XVI–XX w.*, red. Waldemar Graczyk, Jolanta M. Marszalska (Warszawa: Wydawnictwo De Republica, 2023). [w przygotowaniu]

Janusz Smołucha

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

Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina. Kulturowa interakcja¹

**The Funeral of Matteo Ricci SJ (1552–1610) in
the *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot
Dunin. Cultural Interaction**

Abstrakt

W artykule analizowane są okoliczności pogrzebu włoskiego jezuitę Mattea Ricciego, zmarłego w Pekinie w 1610 r. Autor podkreśla złożoność kulturową tego wydarzenia i opierając się na najnowszych badaniach, eksploruje szeroki kontekst kulturowy oraz religijny zderzenia cywilizacji Chin z Zachodem. Wykorzystując metody analizy historycznej i kulturowej, głównie na podstawie *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina, autor bada ceremonie pogrzebowe w tradycji konfucjańskiej, ich znaczenie społeczne i kulturowe, a także wpływ na zbliżenie kulturowe między Wschodem

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

a Zachodem. Porównuje te praktyki z zachodnimi tradycjami, analizując różnice i podobieństwa. Szczególna uwaga poświęcona jest temu, jak chrześcijaństwo i konfucjanizm przyczyniły się do unikalnej formy ceremonii pogrzebowej Ricciego, łączącej elementy obu kultur. Artykuł podkreśla, że kontrowersyjna postać Ricciego miała istotny wpływ na zrozumienie i akceptację między kulturami, a jego pogrzeb stał się symbolem harmonii między tradycjami Wschodu i Zachodu, demonstrując, jak szacunek dla lokalnych praktyk może przekształcić relacje międzykulturowe.

Słowa kluczowe: Chiny, chrześcijaństwo, konfucjanizm, jezuici, inkulturacja, ceremonia pogrzebowa

Abstract

The article analyzes the circumstances of the funeral of the Italian Jesuit Matteo Ricci, who died in Beijing in 1610. The author emphasizes the cultural complexity of this event and explores the broad cultural and religious context of China's collision with Western civilization. Using historical and cultural analysis methods, mainly based on *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot Dunin, the author examines Confucian funeral ceremonies, their social and cultural significance, and their impact on cultural rapprochement between the East and West. The practices are compared with Western traditions, analyzing similarities and differences. Special attention is given to how Christianity and Confucianism contributed to Ricci's unique funeral ceremony, combining elements of both cultures. The article highlights Ricci's controversial figure and his significant impact on understanding and acceptance between cultures, with his funeral symbolizing harmony between Eastern and Western traditions, demonstrating how respect for local practices can transform intercultural relations.

Keywords: China, Christianity, Confucianism, Jesuits, inculturation, funeral ceremony

W historii ludzkiej, niezależnie od czasu i miejsca, obrzędy pogrzebowe odgrywały zawsze kluczową rolę kulturową. Odzwierciedlają one poglądy religijne i społeczne danej generacji, będąc jednocześnie świadectwem stosunku do życia i śmierci. W kulturze Zachodu ukształtowanej przez chrześcijaństwo ceremonie funeralne obejmowały w przeszłości rozbudowane praktyki religijne, w których poczesne miejsce zajmowało oddawanie szacunku i upamiętnienie zmarłego. Podobnie działało się w krajach Dalekiego Wschodu, gdzie stosunek do śmierci był również silnie uwarunkowany przez przekonania kulturowe, filozoficzne

i religijne. Już pierwsi misjonarze jezuicy działający w Chinach zauważyli, że pogrzeby odgrywały istotną rolę dla mieszkańców tego kraju. Było to szczególnie widoczne w społeczeństwach silnie zakorzenionych w konfucjanizmie i wynikało z podkreślenia głębokiego szacunku wobec swoich przodków².

W epoce wczesnonowożytnej ceremonie pogrzebowe w Państwie Środka pełniły funkcję pewnego rodzaju dziedzictwa i przekazu tradycyjnej kultury, w której wyrażano pamięć o zmarłym i jego dokonaniach. Funkcja ta była ważnym elementem utrzymywania relacji międzyludzkich, dziedziczenia lokalnej kultury i edukacji kolejnych pokoleń. Misjonarze jezuicy szybko zorientowali się, iż ceremonie pogrzebowe w rzeczywistości odzwierciedlają przenikające się w danej społeczności związki klanowe i wymianę kulturalną, znacznie wykraczającą poza więzy krwi i relacje w obrębie bliższej oraz dalszej rodziny³.

Wiele ciekawych informacji na temat stosunku do śmierci oraz celebracji pogrzebów we wczesnonowożytnych Chinach znajduje się w relacji autorstwa Tomasza Szpota Dunina, w pierwszym tomie jego dzieła *Historiae Sinarum Imperii*. Szczególnie interesujące jest ich ukazanie w kontekście przedstawienia ostatnich lat działalności oraz okoliczności śmierci i pogrzebu słynnego jezuickiego misjonarza Mattea Ricciego⁴. Kwestia stosunku do śmierci i upamiętnienia zmarłych poprzez rozbudowane rytuały funeralne stała się jednym z kluczowych elementów wykorzystywanych przez niego w procesie adaptacji katolickiej liturgii i obrzędów na terenie Chin. Zauważył również, że pogrzeby w tym kraju nie były tylko osobistymi ceremoniami żałobnymi, ale miały też głębokie znaczenie społeczne i kulturowe. Ricci był szczególnie zainteresowany konfucjanizmem, do którego podchodził z dużym szacunkiem i zrozumieniem. W trakcie swojej działalności misyjnej w Państwie Środka starał się integrować elementy konfucjańskiej filozofii i etyki z chrześcijaństwem. Ricci zdawał sobie sprawę z roli, jaką konfucjanizm odgrywał w chińskiej kulturze i społeczeństwie, i starał się użyć tych elementów jako punktu wyjścia do dialogu i ewangelizacji. Jego podejście polegało

2 Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008), 37 i n.

3 Wang Meijun, „Funeral Ceremony and Social Functions in Xinjiang”, w: *Praxis, Folks’ Beliefs, and Rituals. Explorations in the Anthropology of Religion*, red. Augustin F.C. Holl (Xiamen: Xiamen University, 2022), 75.

4 Na temat Tomasza Szpota Dunina i jego dzieł naukowych odnośnie do misji jezuickich w Chinach zob. Robert Danieluk, „Konfesjonał i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

na poszukiwaniu wspólnych wartości i punktów zaczepienia między konfucjanizmem a chrześcijaństwem, aby uczynić chrześcijaństwo bardziej zrozumiałym i akceptowalnym dla Chińczyków⁵.

Wskazane wyżej zwyczaje pochówkowe odegrały znaczącą rolę w uruchomieniu procesów kulturowego zbliżenia między cywilizacjami Wschodu i Zachodu. Rytuały pogrzebowe odzwierciedlały nie tylko przekonania religijne i wartości społeczne, ale także szeroko rozumiany stosunek do życia i śmierci. W obydwu cywilizacjach wykazywały one zaskakująco wiele podobieństw. Oprócz licznych modlitw było to odprowadzenie w procesji ciała na cmentarz, poświęcenie miejsca pochówku oraz uroczyste złożenie do grobu. Wspólna była też tradycja wznoszenia pomników nagrobnych i grobowców, które służyły jako trwałe znaki pamięci o zmarłym. W Chinach ceremonie żałobne i pogrzebowe kładły silny nacisk na pietyzm filialny, a rozbudowane funeralne rytuały traktowano jako skuteczne metody radzenia sobie ze śmiercią⁶. W chińskiej tradycji dużą rolę odgrywało przy tym przekonanie, iż miejsce pochówku i jego otoczenie mają wpływ na przyszłe losy rodziny zmarłego. Stąd nie spieszo się z pogrzebem i ceremonie funeralne rozciągano w czasie po to, aby rozważnie zdecydować o godnym miejscu pochówku zmarłego.

Momentem zwrotnym w procesie adaptacji religii chrześcijańskiej do lokalnych kultur i tradycji miała działalność w Chinach włoskiego jezuita Mattea Ricciego. Metoda ta przeszła do historii pod nazwą inkulturacji. W swojej misyjnej teologii Ricci podjął próbę utożsamienia chrześcijańskiego Boga z klasyczną konfucjańską ideą „Władcy na Wysokości”. Zapoczątkowana przez niego fuzja chrześcijaństwa i konfucjanizmu obejmowała takie idee konfucjańskie jak dobroć ludzkiej natury i duchowa moc czynów moralnych⁷. Ricci zasłynął ze świetnej znajomości chińskiej kultury i zwyczajów, co było rzadkością wśród misjonarzy tamtych czasów. Dzięki perfekcyjnej znajomości języka chińskiego zdobył szacunek i zaufanie uczonych mandarynów, w tym osób wysoko postawionych, z którymi utrzymywał osobistą lub też korespondencyjną znajomość.

5 Diego Poli, „Matthew Ricci – Li Madou: A dialogue across cultures”, *Palimpsest. International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, 1 (2016): 180–181.

6 Biao Chen, „Coping with Death and Loss. Confucian Perspectives and the Use of Rituals”, *Pastoral Psychol.*, 61 (2012): 1037–1049.

7 Późniejsi krytycy inkulturacji wskazywali na to, że Matteo Ricci i kontynuatorzy w tworzeniu tej międzykulturowej relacji pominęli ważne dla chrześcijaństwa kwestie dogmatyczne, w tym przede wszystkim kwestie grzechu pierworodnego i znaczenia Męki i Śmierci Jezusa Chrystusa na Krzyżu. Z tego punktu widzenia zapoczątkowana przez Ricciego idea została uznana za przykład synkretyzmu – połączenia chrześcijaństwa i konfucjanizmu przy jednoczesnej utracie chrześcijańskiej istoty. Andrea Bonazzi, „Matteo Ricci and Global Civilization”, *Prajñā Vihāra*, 6/1 (2005): 21–24.

W kontaktach z nimi wykorzystywał nie tylko swoją rozległą wiedzę z zakresu filozofii i teologii, ale również nauk ścisłych, w tym matematyki i astronomii. Jego umiejętności w tych dziedzinach otworzyły mu drzwi do wpływowych kręgów społecznych. Ricci z dużym szacunkiem podchodził do różnych aspektów chińskiej kultury, a szczególnie do konfucjanizmu. Nie próbował też narzucać zachodnich wartości czy zwyczajów, lecz szukał wspólnych punktów między chrześcijaństwem a chińską myślą religijną i filozoficzną⁸.

Jednym z pierwszych uczonych konfucjańskich, z którym zaprzyjaźnił się Matteo Ricci, był pochodzący z Szanghaju Xu Guangqi. Pod wpływem jezuitów nawrócił się w 1603 r. na chrześcijaństwo i przyjął na chrzcie imię Paweł. Ten uczony mandaryn odegrał w późniejszych latach niezwykle istotną rolę w rozpowszechnianiu chrześcijaństwa i wymiany naukowej wiedzy między Zachodem a Chinami⁹.

Matteo Ricci zetknął się w Chinach z wyrafinowaną kulturą charakteryzującą się silnymi wartościami moralnymi, co wywołało jego wielkie uznanie. Stąd zaczęło wyrastać u niego przekonanie, że ten znakomity system wartości społecznych ma szansę zostać wzbogacony o chrześcijańskie idee metafizyczne. Odrzucał jednak neokonfucjanizm, który według niego został zdeformowany przez wpływy buddyizmu i taoizmu. Jego stanowisko wpłynęło na poglądy innych jezuitów misjonarzy w Chinach, którzy wspierali powrót do tradycyjnego konfucjanizmu, widząc go jako filozofię opartą na prawach natury i zawierającą elementy rozumiane podobnie do chrześcijaństwa, zwłaszcza w kontekście transcendencji. Ostatecznie zaakceptowali oni tolerancyjne podejście do wybranych rytuałów konfucjańskich, takich jak kult przodków i czczenie Konfucjusza, które uznali za rytuały o charakterze świeckim. Tego typu podejście jezuitów do kwestii lansowanej przez nich akomodacji kulturowej zaczęto określać mianem „drogi Ricciego”¹⁰.

8 Nicolas Standaert, “Matteo Ricci and the Chinese. Spaces of Encounter between the Self and the Other”, w: *Lezioni Cinesi. Storia filosofia e antropologia della Cina*, red. Alessandro dell’Orto, Zhao Hontago (Urbaniana University Press: Roma, 2017), 73–100.

9 Xu Guangqi dokonał razem z Matteem Riccim m.in. pierwszych przekładów europejskich dzieł naukowych na język chiński, w tym *Elementów Euklidesa*. Peter M. Engel-friet, *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid’s* (Leiden–Boston: Brill, 1998), 56–102.

10 *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*, Handbook of Oriental Studies, section IV: *China*, vol. 15/1, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001), 311. Zob. także Yu Liu, “The Intricacies of Accommodation. The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, *Journal of World History*, 19/4 (2008): 465–487.

W pierwszych latach swojej działalności w Państwie Środka Matteo Ricci nie był świadomy znaczenia obrzędów pogrzebowych dla miejscowych społeczności. Po śmierci ojca Antonia Almeidy SJ w 1591 r. Matteo Ricci, aby nie obrazić ludności, próbował znaleźć kompromis między chińskimi i chrześcijańskimi zwyczajami żałoby. Pozwolił chińskim służącym nosić tradycyjne białe stroje żałobne, gdy on sam wraz z pozostałymi jezuitami zastosował jedynie krótką żałobę na modłę europejską¹¹. Ricci miał tłumaczyć zdziwionym Chińczykom tak odmienne od ich zwyczajów postępowanie tym, że jezuita byli zakonnikami, którzy już za życia byli jakby „umarli dla świata” i stąd ich odmienne celebrowanie śmierci najbliższych¹². Ponieważ nie spotkało się to ze zrozumieniem miejscowych, Ricci uznał z czasem konieczność lepszego dostosowania się do lokalnych tradycji i zwyczajów. Nie tylko zezwolił swoim służącym na używanie żałobnych strojów podczas okresu kondolencji, ale zaczął je również osobiście nosić. Uznał on, że rytuały pogrzebowe były kluczowym elementem codziennego życia i kultury chińskiej, a ignorowanie celebrowanych z pietyzmem tradycji mogłoby prowadzić do utraty szacunku i zaufania członków miejscowej społeczności¹³.

Godne oddanie czci zmarłemu było w Chinach obowiązkiem nie tylko najbliższej rodziny, ale wszystkich, którzy tę osobę znali i mieli z nią jakikolwiek kontakt. W rytuałach pogrzebowych dostojników państwowych, a zwłaszcza cesarzy i członków ich rodziny, zobowiązani byli brać udział wszyscy mieszkańcy kraju. W Chinach w okresie panowania dynastii Ming (1368–1644) obowiązywały szczegółowe przepisy dotyczące ceremonii pogrzebowych zarówno dla wyższych, jak i niższych warstw społeczeństwa, zebranych w *Zbiorze rytuałów Wielkiej Dynastii Ming*¹⁴. Zgodnie z nimi ceremonia pogrzebowa obejmowała wiele etapów i rytuałów, które były ściśle przestrzegane. Uroczystość rozpoczęła się

11 Przyczyną, dla której biel była przez Chińczyków uznawana za kolor żałoby zamiast czerni, był fakt, że biel jest kolorem naturalnym, w przeciwieństwie do innych, które są farbowane lub nienaturalne. W czasie żałoby nie powinno się zaś manifestować sztuczności, gdyż prawdziwy ból i smutek najlepiej wyrażała sama natura. Matteo Ricci, Nicolas Trigault, *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci, 1583–1610* (New York: Random House, 1953), 73.

12 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82; Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 126; Paulin Batairwa Kubuya, *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion* (Taipei: Palgrave Macmillan, 2018), 101–102.

13 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82.

14 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 17; Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 151.

od informowania społeczności o zgonie oraz od wołania duszy zmarłego. Następnie trumna była przygotowywana, a śmierć zgłaszana władzom. Ciało zmarłego było następnie ubierane w specjalny strój żałobny. W ramach rytuałów odprawiano modlitwy, przywoływano duszę i urządzano ołtarz dla jego ducha. Kolejnym krokiem było złożenie ciała do trumny, której wieko zamykano po trzech dniach. Rodzina i bliscy zmarłego przywdziewali żałobę, a następnie odbywały się codzienne rytuały ku czci zmarłego. W trakcie procesu wybierano także dzień i miejsce pochówku oraz organizowano grobowiec. Ceremonia obejmowała również wiele innych kroków, takich jak przygotowywanie naczyń pośmiertnych, tabliczek z imieniem zmarłego przodka, przenoszenie trumny, kondukt żałobny, złożenie ciała do grobu oraz wykonywanie rytuałów uhonorowania pamięci zmarłego w różnych okresach po jego śmierci¹⁵.

Ceremoniał pogrzebowy w czasach dynastii Ming był niezwykle rozbudowany i uwarunkowany kulturowo oraz religijnie. Obejmował wiele kroków i rytuałów, które miały na celu zapewnienie właściwego pożegnania zmarłego i zapewnienie mu spokoju w życiu pozagrobowym. Należy przy tym zaznaczyć, że ze względu na rozległość Państwa Środka i różnorodne uwarunkowania w poszczególnych jego prowincjach standard ten nie był ściśle przestrzegany. W wielu miejscach wpływ na to miał silny synkretyzm religijny łączący tradycyjny konfucjanizm z taoizmem oraz buddyżmem¹⁶.

Pragnąc dostosować chrześcijańskie obrzędy pogrzebowe do chińskich zwyczajów, jezuicy misjonarze stanęli przed trudnym wyzwaniem. W tradycji katolickiej obrzędy pogrzebowe miały pomóc duszy zmarłego w dotarciu przed oblicze Boga w niebie. Z tego powodu jego ciało zanosiło się w uroczystej procesji do kościoła, gdzie odprawiało się Mszę św. oraz odmawiało modły wstawiennicze, aby następnie pochować zmarłego na przykościelnym cmentarzu, a w wypadku osób dostojnych nawet w samym kościele. Nieco inny był natomiast sens chińskich rytuałów pogrzebowych, których głównym celem było uspokojenie duszy zmarłego i zachowanie jej związku z materialnym światem. Dlatego też stosowano zwyczaje takie jak palenie papierowych pieniędzy, ubrań

15 James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites. Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance", w: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, red. Evelyn S. Rawski, James L. Watson (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1988), 12–15; He Bin, „Ceremonie pogrzebowe i sposób pochówku u Chińczyków Han”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 11 (2017): 12–13.

16 Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times", *Modern China*, 33/1 (2007): 128–129.

i przedmiotów zmarłego. Istniał nawet ekstremalny zwyczaj mordowania konkubin i służących na grobach, choć ostatecznie został zakazany przez cesarza Kangxi¹⁷. W ramach tych rytuałów ofiarowywano zmarłym jedzenie, jedwab i papier. Zdaniem Ricciego Chińczycy praktykowali te rytuały nie dlatego, że wierzyli, iż zmarli rzeczywiście konsumują ofiarowane im jedzenie lub korzystają z przedmiotów. Ich działania wynikały raczej z braku innych sposobów na wyrażenie uczuć miłości i wdzięczności wobec zmarłych. Jak zauważył, praktyki te służyły utrzymaniu więzi między światem żywych a zmarłymi oraz miały zapewnić zmarłym spokój w zaświatach¹⁸. Jezuici nie zdecydowali się na otwarte atakowanie wspomnianych tradycji pogrzebowych i związanych z nimi symboli. Niektóre z nich uważano więc za dozwolone, ale chrześcijanom zabroniony był aktywny udział w obrzędach praktykujących bałwochwalstwo i wiarę w przesady¹⁹.

W początkowym okresie swej misji w Chinach Matteo Ricci i inni jezuici nie byli w stanie odróżnić rytuałów pogrzebowych czysto konfucjańskich od powiązanych z nimi naleciałości buddyjskich i taoistycznych. Ta niepewność była rezultatem wielowiekowego wpływu i mieszania się tych tradycji. W związku z tym bardzo ostrożnie podchodzili do lokalnych zwyczajów. Z tego powodu, gdy zdarzała się śmierć czy to misjonarza, czy chińskiego konwertyty, organizowano pogrzeby według katolickich obrzędów²⁰. Z czasem jednak wraz ze wzrostem społeczności chrześcijańskiej musiała nastąpić interakcja z lokalnymi rytuałami, zwłaszcza gdy umierał ktoś znaczny o wysokim statusie społecznym. Do pierwszej takiej sytuacji doszło w Pekinie w dniu 23 maja 1607 r., gdy zmarł ojciec Xu Guangqi (1562–1633) – wspomniany wcześniej zaprzyjaźniony z Riccim mandaryn, który po przyjęciu chrztu znany był jako „Doktor Paweł”. Wówczas po raz pierwszy Matteo Ricci i jego towarzysze wykorzystali tę okazję, aby pokazać, że chrześcijaństwo nie stoi w sprzeczności z chińskimi tradycjami, zwłaszcza w kwestiach związanych z pogrzebami, żałobą i rytuałami oddawania czci przodkom²¹.

17 Janet Theiss, “Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China” w: *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*, red. Paul S. Ropp, Paola Zamperini, Harriet T. Zurndorfer (Leiden–Boston: Brill, 2001), 49–50.

18 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 88.

19 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Boston–Leiden: Brill, 2010), 267–270.

20 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82.

21 Kubuya, *Meaning and Controversy*, 102; Shi Xijuan, “Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai”, *Asian Culture and History*, 7/1 (2015): 200.

Choć Xu Guangqi starał się wiernie przestrzegać zasad katolickich obrzędów pogrzebowych podpowiadanych mu przez jezuitów, to jednak w czasie głównych uroczystości pojawił się ubrany jak inni żałobnicy: w szorstką białą szatę z grubej bawełny, przepasany paskiem i z tradycyjnym beretem tego samego koloru. Nie omieszkał też brać udziału w rozbudowanych ceremoniach kondolencyjnych. Wszystkim tym praktykom towarzyszył czarny katafalk, taki sam kolor jezuitskich ornatów, ołtarz i złożone na nim księgi liturgiczne. W czasie tych uroczystości celebrowano również tradycyjną Mszę św. pogrzebową²².

Zasadniczy zwrot w podejściu jezuitów do chińskich obrzędów pogrzebowych spowodowała dopiero śmierć 11 maja 1610 r. samego Mattea Ricciego. Jej okoliczności i wydarzenia po niej następujące szeroko w swoim dziele *Historiae Sinarum Imperii* przedstawił Tomasz Szpot Dunin. Jak zanotował polski jezuita, na pewien czas przed swoją śmiercią Ricci pozostawił wytyczne co do miejsca i formy jego pochówku. Pragnął on, aby jego kości złożone zostały w chińskiej ziemi. Było to oczywiste zerwanie z dotychczasową tradycją, która nakazywała wywieźć ciało zmarłego jezuitę do Makau. Ricci dążył do obalenia głosów środowisk wrogo nastawionych do chrześcijan, że jezuita nie są zainteresowani trwałą obecnością w Chinach, bo w rzeczywistości działają jako agenci na usługach zachodnich mocarstw. Szpot przytoczył w tym kontekście następujące słowa Ricciego:

[...] Tę podejrzliwość wobec mnie, który już od dwudziestu siedmiu lat przebywam wśród nich, widzę wyraźnie, że trwa wśród Chińczyków, ponieważ jestem obcokrajowcem i przybyszem. Ciągłe mi się przyglądają, sądząc, że stoję jedną nogą w Pekinie, a drugą w powietrzu, gotowy do szybkiego wylotu do Makau. Ale kiedy umrę, z mojej śmierci rozumieją bez wątplenia, że kiedy weszliśmy do Chin, nie weszliśmy jak podróżnicy i zwiadowcy, którzy po obserwowaniu i zanotowaniu wszystkiego, co się dzieje w Chinach, wracamy do naszych; ale jako przyszli mieszkańcy i osadnicy, którzy chcemy zostawić nasze kości w Chinach²³.

Matteo Ricci zmarł w Pekinie 11 maja 1610 r. Jak zanotował Szpot, smutna wieść rozeszła się po stolicy lotem błyskawicy. Dom jezuitów został oblężony przez przyjaciół i znajomych zmarłego, w tym wielu konwertytów. Wszyscy pragnęli zobaczyć doczesne szczątki zmarłego

22 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 85; Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, 253.

23 Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI), Jap. Sin. 102, f. 159v–160r.

i złożyć stosowne kondolencje. Wśród przybywających byli literaci i uczeni oraz ważni urzędnicy państwowi zaznaczający swoją obecnością szacunek dla, jak go nazywano, Li Mǎdòu – mędrca z Zachodu, autora mapy świata, księgi geometrii, traktatu o przyjaźni i katechizmu. Gospodarzami domu jezuitów byli najbliżsi współpracownicy zmarłego Sabatino de Ursis SJ²⁴ i Diego de Pantoja SJ²⁵. W przyjmowaniu gości zgodnie z chińskim rytuałem pogrzebowym pomagał konwertyta – mandaryn Li Zhizao, znany również pod chrzcielnyim imieniem Leon. Z powodu ograniczonych środków finansowych jezuiti nie mogli pozwolić sobie na zakup trumny, która byłaby adekwatna do rangi zmarłego. Martwili się również, że w letnim upale ciało może zacząć wydawać nieprzyjemny zapach; dlatego chcieli szybko zdobyć skromną urnę wykonaną zgodnie z chińskim zwyczajem i rzemiosłem, aby ciało mogło pozostać w domu przez wymagany zwyczajem czas. Gdy Li Zhizao dowiedział się o rozterce jezuitów, zdecydował o zakupie na własny koszt desek z aromatycznego drewna za szesnaście funtów srebra, zlecając wykonanie z nich odpowiedniej trumny. Mając na uwadze obawy ojców związane z rozkładem ciała, uspokoił ich słowami, że ciało świętej osoby nie ulegnie zepsuciu ani nie wyda złego zapachu. Jak zanotował Szpot:

[...] Jego słowa okazały się prawdziwe, ponieważ przez dwa dni i nocę, kiedy ciało leżało na widoku bez trumny, nie zaobserwowano żadnych niepokojących zmian: jego twarz wyglądała spokojnie, bez bladeści czy siniaków. Gdy trumna była gotowa, ciało zostało w niej umieszczone i przeniesione z tamtego pokoju do Domowej Auli, która wtedy służyła jako kościół²⁶.

24 W dniu 20 kwietnia 1611 r. Sabatino napisał po portugalsku obszerny list do Ojca Antonio Mascarenhasa, Asystenta Portugalii i swojego byłego mistrza z czasów pobytu w kolegium w Coimbrze. Zawarł w nim szereg informacji biograficznych na temat Ricciego (ARSI, Jap. Sin, 113, ff. 121r–146v). Treść tego listu została opublikowana w 1910 r. przez Pietro Tacchi Venturi SJ pt. *P. Matheus Ricci S.J. P. Matheus Ricci S.J. Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis* (Roma: Tip. Enrico Voghera, 1910) i stanowi główne źródło informacji dla Nicolasa Trigauta (1577–1628) w jego biograficznej pracy na temat Mattea Ricciego pt. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V* (Augsburg, 1615). Ta ostatnia pozycja z całą pewnością posłużyła do kompilacji analizowanego dzieła Tomasza Szpota Dunina. Więcej na temat działalności Sabatino de Ursis w Chinach zob. Alfredo di Napoli, “Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605–1610)”, *Idomeneo*, 30 (2020): 123–156.

25 Więcej na jego temat: Salvador Medina Baena, “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja”, *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 5 (2015): 10–37.

26 ARSJ, Jap. Sin. 102, f. 165v.

Sabattino de Ursis i Diego de Pantoja założyli typowe dla mandarynów białe szaty żałobne i przyozdobili pomieszczenie, w którym znajdowały się szczątki Ricciego, żałobnymi materiałami tego samego koloru. Goście prowadzeni byli do pokoju, gdzie mogli przebrać się w żałobne szaty, a dopiero potem pozwalano im obejrzeć ciało, przed którym zgodnie z tradycją kłaniali się cztery razy. Następnie odprowadzano ich z powrotem do pokoju w celu zamiany ubrania i później do wyjścia aż do progę domu. Przez cały ten czas jezuici zastanawiali się, jak rozwiązać kwestię pochówku Mattea Ricciego, aby była zgodna z jego pragnieniem. Li Zhizao doradził im, aby złożyli prośbę do cesarza o przyznanie miejsca na grób dla Mattea Ricciego, mimo że nie było precedensu dla takiego aktu w całej historii Chin²⁷.

Za jego podpowiedzią sporządzono pismo do cesarza Wanli, w którym zawarto prośbę o znalezienie miejsca w Pekinie dla godnego pochówku znanego i szanowanego przez wszystkich misjonarza. Chińscy przyjaciele zmarłego w pałacu poprawili jeszcze to pismo i ułatwili jego obieg w ramach biurokratycznych procedur. Jak zanotował Szpot:

[...] Cesarz podpisał ten dokument i odesłał go do realizacji Trybunałowi Rytuałów. Jego prezes zlecił wykonanie tego zadania prefektowi królewskiego miasta. Ten zaś będąc jednym z głównych przyjaciół Ricciego i wielbicielem jego prac, pogratulował Ojcom pomyślnego wyniku ich prośby, obiecując, że zatroszczy się o takie miejsce, w którym nie tylko ich przyjaciel będzie miał bardzo honorowe miejsce pochówku; ale będzie także przydatne dla nich samych²⁸.

Urzednicy cesarscy wybrali pięć takich miejsc i poprosili jezuitów o wskazanie tego, które ich zdaniem najbardziej mogło się do tego nadać. Ich wybór padł na duży pałac otoczony rozległą działką tuż za zachodnią bramą wewnętrznego miasta. Jak zanotował Szpot, pałac ten wybudowany został dla pewnego eunucha o imieniu Yam-ie dokładnie w roku przybycia Ricciego do Chin.

[...] Do tego pałacu przylega ogród, przez środek którego od północy na południe biegnie jedna aleja wyłożona polerowanym kamieniem, zasłonięta drzewami z obu stron, a na końcu alei widać cztery piramidy, po dwie z każdej strony na swoich podstawach, oddzielone od siebie tyleż nasadzonymi cyprysami, drzewem także w Chinach żałobnym. Między

27 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 165v–166r.

28 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 166v.

nimi a piramidami i cyprysami eunuch Yam-ie zbudował sobie grobowiec z muru wzniesionego z obu stron, w środku którego, pod otwartym niebem, stała pewna kapliczka poświęcona jakiemuś złemu duchowi, jakby strażnikowi ciała, między dwoma łukami triumfalnymi, które łączyły początek i koniec obu murów. Taki pałac zbudował sobie dla przyjemności i jednocześnie na swój grób: którego jednak przez krótki czas używał do relaksu swojego umysłu. Po popełnieniu jakiegoś ciężkiego przestępstwa stracił on swoje stanowisko i został wyrzucony z pałacu do więzienia dla skazanych na śmierć²⁹.

Szpot zanotował, iż wspomniany eunuch wiedziony nadzieją na wyzwolenie z więzienia i przywrócenie do wolności za wstawiennictwem potężnych przyjaciół zamienił swój pałac na eklektyczną świątynię. Polecił on swoim sługom przyozdobić jedną z sal posągami chińskich bogów, a na bramie do pałacu wyryć napis: „Świątynia Dobrej Nauki”. Posiadłość ta zdała się jezuitom najbardziej odpowiednia dla przyszłych potrzeb, także jako miejsce pochówku dla ojców³⁰. Gdy informacja ta dotarła do przyjaciół eunucha Yam-ie, próbowali oni przeszkodzić w przekazaniu tej posiadłości jezuitom. Nie wahali się nawet sięgać po fizyczną przemoc³¹. W reakcji na to władze ogłosiły edykty podpisane przez gubernatora Pekinu i prezesa Trybunału Rytuałów, które poświęcały darowiznę tego miejsca dla jezuitów z rozkazu cesarza. Na budynku umieszczono też tablicę z napisem informującym o tej darowiznie, aby odstraszać ludzi wrogich jezuitom o następującej treści:

Wielkoduszność władcy przekazała ten pałac Zakonowi Jezuitów, uczonym z Zachodu³².

Gdy dom został oczyszczony z buddyjskich obrazów i ozdób, przygotowano grób, wykorzystując kamienne fragmenty dawnych posągów religijnych. Pałac został udekorowany elementami żałobnymi w europejskim stylu. Ojcowie Sabbatinus i Pantoja przenieśli zwłoki ojca Ricciego z domowej kaplicy, która służyła im jako kościół, do tego miejsca. W tym przenoszeniu dostosowali się do rytuałów przewidzianych przez Chińczyków na pogrzeby zmarłych, wybierając raczej triumf niż żałobę: ale

29 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 167r.

30 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 167r.

31 Diego de Pantoja w jednym z ataków został prawie zabity przez agresywne osoby, które utrzymywały, że pagoda – miejsce pochówku Ricciego – została im nieprawnie odebrana. Ignacio Ramos Riera, “Diego de Pantoja. Dalla Spagna alla Cina”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (2019): 491.

32 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 168v.

zgodnie z europejskim zwyczajem, niosąc przed sobą krzyż, podążali w swoim porządku z zapalonymi pochodniami, a za nimi szli chrześcijanie w licznym orszaku. Tam, po wykonaniu obrzędów pogrzebowych zgodnych z rytuałem Kościoła katolickiego, ciało Ricciego pozostało aż do uroczystości Wszystkich Świętych. Tego dnia, w taki sam uroczysty sposób, jak wcześniej, ciało zostało przeniesione do grobu w obecności wszystkich chrześcijan. Najbardziej ze wszystkich rozpaczali mandarynowie Paweł i Leon, „[...] którzy po zakończeniu ceremonii i złożeniu ciała do grobu, płakali gorącymi łzami nad grobem swojego ojca”³³.

Przytoczona historia podkreśla, że rytuały pogrzebowe służą nie tylko jako sposób na uhonorowanie zmarłego, ale również jako mechanizm wspierający żyjących w procesie żałoby i symbolicznego zakończenia relacji ze zmarłym, odzwierciedlając jednocześnie kulturowe i społeczne wierzenia danej społeczności. Jezuici, dążąc do zakorzenienia chrześcijaństwa w Chinach na przełomie XVI i XVII wieku, zetknęli się z wyzwaniem harmonijnego połączenia lokalnych zwyczajów z chrześcijańską doktryną, co wymagało zrozumienia i szacunku dla miejscowych tradycji. Początkowe trudności związane z różnicami kulturowymi i religijnymi ustąpiły miejsca stopniowej adaptacji niektórych aspektów chińskich praktyk pogrzebowych. Misjonarze zauważyli, że poszanowanie miejscowych tradycji było kluczowe dla zbudowania zaufania i akceptacji wśród chińskiej społeczności. Elastyczne podejście do lokalnych zwyczajów, przy zachowaniu podstawowych zasad chrześcijaństwa, okazało się ważnym elementem procesu inkulturacji, będącego kluczową strategią jezuitów w ich misyjnej działalności, która w istotny sposób przyczyniła się do budowania mostów międzykulturowych.

Matteo Ricci, stosując metodę akomodacji kulturowej jako misjonarz w Chinach, znacząco przyczynił się do głębszego zrozumienia i szacunku dla chińskich praktyk i wierzeń. Jego śmierć i pogrzeb, przeprowadzone z poszanowaniem lokalnych tradycji, stały się symbolem możliwości kulturowego połączenia między Zachodem a Chinami, nawet w obliczu śmierci i żałoby. To dziedzictwo Ricciego, jako symbol dialogu międzykulturowego i wzajemnego poszanowania, wciąż inspiruje wiele kolejnych generacji.

33 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 169r.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Sositatis Iesu (ARSI), Jap. Sin.102.

Archivum Romanum Sositatis Iesu (ARSI), Jap. Sin, 113.

Źródła drukowane

Ricci Matteo, Trigaut Nicolas, *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci, 1583–1610* (New York: Random House, 1953).

Trigaut Nicolas, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V* (Augsburg, 1615).

Venturi Pietro Tacchi, *P. Matheus Ricci S.J. P. Matheus Ricci S.J. Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis* (Roma: Tip. Enrico Voghera, 1910).

Książki i monografie

Ebrey Buckley Patricia, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

Engelfriet Peter M., *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's* (Leiden–Boston: Brill, 1998).

Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800, Handbook of Oriental Studies, section IV: *China*, vol. 15/1, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001).

Hsia Ronnie Po-Chia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Kubuya Paulin Batairwa, *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion* (Taipei: Palgrave Macmillan, 2018).

Menegon Eugenio, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Boston–Leiden: Brill, 2010).

Standaert Nicolas, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008).

Czasopisma

Bonazzi Andrea, „Matteo Ricci and Global Civilization”, *Prajñā Vihāra*, 6/1 (2005): 11–30.

Baena Salvador Medina, “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja”, *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 5 (2015): 10–37.

Chen Biao, “Coping with Death and Loss. Confucian Perspectives and the Use of Rituals”, *Pastoral Psychol*, 61 (2012): 1037–1049.

- He Bin, „Ceremonie pogrzebowe i sposób pochówku u Chińczyków Han”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 11 (2017): 4–26.
- Di Napoli Alfredo, „Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605–1610)”, *Idomeneo*, 30 (2020): 123–156.
- Poli Diego, „Matthew Ricci – Li Madou: A dialogue across cultures”, *Palimpsest. International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, 1 (2016): 173–184.
- Riera Ignacio Ramos, „Diego de Pantoja. Dalla Spagna alla Cina”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (2019): 484–492.
- Shi Xijuan, „Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai”, *Asian Culture and History*, 7/1 (2015): 199–209.
- Sutton Donald S., „Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China*, 33/1 (2007): 125–153.
- Yu Liu, „The Intricacies of Accommodation. The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, *Journal of World History*, 19/4 (2008): 465–487.

Rozdziały w monografiach

- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Meijun Wang, „Funeral Ceremony and Social Functions in Xinjiang”, w: *Praxis, Folks’ Beliefs, and Rituals. Explorations in the Anthropology of Religion*, red. Augustin F. C. Holl (Xiamen: Xiamen University, 2022), 66–76.
- Standaert Nicolas, „Matteo Ricci and the Chinese. Spaces of Encounter between the Self and the Other”, w: *Lezioni Cinesi. Storia filosofia e antropologia della Cina*, red. Alessandro dell’Orto, Zhao Hontago (Urbaniana University Press: Roma, 2017), 73–100.
- Theiss Janet, „Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China”, w: *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*, red. Paul S. Ropp, Paola Zamperini, Harriet T. Zurndorfer (Leiden–Boston: Brill, 2001), 47–76.
- Watson James L., „The Structure of Chinese Funerary Rites. Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, w: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, red. Evelyn S. Rawski, James L. Watson (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1988), 3–19.

Hanna Wadas

ORCID: 0000-0002-3399-6233
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w. w ujęciu *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713)¹

The Discovery and Importance of the Stele from Xi'an for the Jesuit Missions in China in XVII Century in the Light of *Historiae Sinarum Imperii* of Tomasz Szpot Dunin (1644–1713)

Abstrakt

Artykuł dotyczy odkrycia nestoriańskiej steli w Xi'an, dawnej stolicy Państwa Środka, wzniesionej w 781, a odkrytej w 1625 r. Znaleźisko przyciągnęło bardzo szybko uwagę niektórych pracujących w Chinach misjonarzy jezuickich, którzy zarówno badali stelę na miejscu, jak i opisali jej treść w raportach do generała zakonu. Zajmowali się nią również autorzy

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

pierwszych monografii poświęconych historii misji Towarzystwa Jezusowego w Chinach, tacy jak Álvaro de Semedo, Michał Boym, Athanasius Kircher. Stela stanowiła ważne narzędzie ewangelizacyjne, gdyż dobrze wpisywała się w tradycyjne wartości kultury chińskiej, do których należał szacunek do ciągłości historycznej i konserwatyizmu. Tomasz Szpot Dunin wskazuje na potrójne znaczenie odkrycia. Po pierwsze, jej obecność wskazywała, iż wiara chrześcijańska była starożytną religią stojącą na równi z tradycyjnymi chińskimi religiami, takimi jak taoizm, buddyzm, konfucjanizm. Po drugie, zachowana inskrypcja podkreślała monoteizm religii chrześcijańskiej, co wpisywało się w działalność misyjną jezuitów, którzy, jak Matteo Ricci, próbowali udowodnić Chińczykom, że w zamierzonych czasach byli oni monoteistami. Po trzecie, odnalezienie płyty przyczyniło się do sukcesu misyjnego w samej prowincji Shaanxi.

Słowa kluczowe: nestorianizm, stela z Xi'an, Tomasz Szpot Dunin, *Historiae Sinarum Imperii*, misje jezuickie w Chinach.

Abstract

The article deals with the discovery of a Nestorian stele in Xi'an – the former capital of China – which was erected in 781 and discovered in 1625. The finding quickly attracted the attention of some of the Jesuit missionaries working in China, who not only examined the stele on the site, but also described its content in the reports sent to the Superior General. The discovery from Xi'an was highlighted in the first monographies dedicated to the history of the Jesuit missions in China written, among others, by Álvaro de Semedo, Michael Boym, Athanasius Kircher. The stele was an important evangelization tool, as it well corresponded with traditional Chinese culture, which emphasized the value of historical continuation and conservatism. Thomas Szpot Dunin stresses the threefold significance of the discovery. Firstly, its presence indicated that Christianity was on equal footing with traditional Chinese religions such as Taoism, Buddhism, Confucianism. Secondly, the inscription emphasized the monotheism of the Christian religion, which served well the Jesuits missionaries, who, like Matteo Ricci, tried to convince the Chinese that they had been monotheists in the ancient times. Thirdly, the finding of the monument contributed to missionary success in Shaanxi province itself.

Keywords: Nestorianism, stele from Xi'an, Thomas Szpot Dunin, *Historiae Sinarum Imperii*, Jesuit missions in China

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.

O pierwszych śladach chrześcijaństwa w Chinach świadczy obecność w VII w. wspólnoty nestoriańskiej. Dzieje herezji, którą potocznie nazywa się „nestorianizmem” lub „Kościołem nestoriańskim”, sięgają V w.² W walce przeciwko arianizmowi Kościół przyjął dogmat głoszący boskość Syna i jego współistotność z Ojcem. Wiązało się to z wysunięciem problematycznego zagadnienia dotyczącego wzajemnego stosunku boskiego i ludzkiego pierwiastka w Jezusie. Według szkoły antiocheńskiej w Zbawicielu istniały obok siebie dwie odmienne natury: boska i ludzka. Chrystus-Człowiek, syn Marii, był jedynie naczyniem przeznaczonym na *Logos*. Z tego względu Marię należało tytułować Rodzicielką Chrystusa (*Χριστοτόκος*), a nie Boga (*θεοτόκος*). W 428 r., za panowania cesarza Teodozjusza II, patriarchą Konstantynopola został Nestoriusz (ok. 382–451), chrześcijański mnich pochodzenia syryjskiego i przedstawiciel szkoły antiocheńskiej, który wraz z objęciem wysokiego stanowiska zaczął propagować chrystologię zgodnie z antiocheńską nauką. Nestoriusza potępiono jako heretyka na trzecim soborze powszechnym w Efezie w 431 r., a głoszoną przez niego doktrynę uznano za błędną. Pokonany, został zrzucony z tronu patriarchalnego³. Dwadzieścia lat później zmarł na wygnaniu w samotnej celi klasztoru na skraju Pustyni egipskiej. Odtrąceni przez Rzym i Konstantynopol zwolennicy Nestoriusza wyemigrowali do imperium perskiego, gdzie przyłączyli się do Kościoła wschodniosyryjskiego. Stamtąd jego działalność misyjna rozprzestrzeniła się na całą Azję Środkową, Arabię i Indie⁴.

Nestorianizm był obecny w Państwie Środka za chińskiej dynastii Tangów (618–907) i mongolskiej Yuan (1279–1368)⁵. Okres panowania

2 Po 751 r., za pośrednictwem chińskich posłańców dynastii Tang, nestorianizm dotarł również na Półwysep Koreański. Dowodzi tego odnalezienie krzyża w świątyni Pulguksa (ch. 佛國寺, kor. 불국사), która jest położona w obecnym południowokoreańskim mieście Gyeongju (ch. 慶州, kor. 경주). Pojawienie się pierwszych śladów chrześcijaństwa w Kraju Cichego Poranka było wynikiem nawiązania interakcji kulturowej między tymi dwoma państwami. Patrz: Shu Jian, „The Role of China in the Dissemination of Christianity to the Korean Peninsula in the Early Modern China”, w: *Beyond Indigenization. Christianity and Chinese History in a Global Context*, red. Tao Feiya, tłum. Max L. Bohenkamp (Leiden–Boston: Brill, 2022), 406.

3 Georgij Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum* (Warszawa: PWN, 1967), 73., patrz także: „nestorianizm” w: Hervé Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim* (Katowice: Wydawnictwo „Książnica”, 1993), 224–226.

4 *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 1.

5 Podczas panowania dynastii Yuan oprócz misjonarzy nestoriańskich na dwór Mongołów przybywali również franciszkańscy i dominikańscy misjonarze. Matka Kubilajchana (1215–1294), Sorkaktani-beki, była nestoriańską chrześcijanką. Chan gościł również na swoim dworze nestoriańskich mnichów. W 1330 r. w Państwie Środka

tej pierwszej jest jednym z najbardziej doniosłych w dziejach Państwa Środka. Stolica kraju Changan (obecnie Xi'an, Si-ngan, Si-ngan-fu) leżąca w prowincji Shaanxi⁶ była wówczas największym na świecie miastem obwarowanym murem i liczyła blisko dwa miliony mieszkańców. Ludzie innych narodowości oraz religii, korzystając z tangowskiej polityki tolerancji, mogli bez przeszkód podróżować do stolicy w celach handlowych i dzielić się swoimi opiniami, poglądami i doświadczeniami⁷. Wraz z rozwojem handlu i przedłużeniem Jedwabnego Szlaku do Chin drogą morską i lądową dotarło również chrześcijaństwo⁸. Początkowo jego wyznawcami byli tylko kupcy, którzy przybyli drogą morską z Mezopotamii i Syrii w interesach. Ci chrześcijańscy handlarze niekoniecznie byli aktywnymi misjonarzami, gdyż większości z nich nie interesowało propagowanie wyznawanej przez siebie wiary. Lojalność wobec swojej wspólnoty i jej tradycji skłaniała ich jednak do wspierania kościołów, duchowieństwa i klasztorów⁹. Z czasem pojawili się misjonarze, którzy podjęli się nawracania ludności miejscowej. Od końca V w. nestorianie podróżowali wzdłuż szlaków handlowych Azji Środkowej i prawdopodobnie wówczas chrześcijaństwo zawitało do Państwa Środka po raz pierwszy. Szlaki lądowe wiodły przez dzisiejszą prowincję Xinjiang do miasta Xi'an, natomiast morskie prowadziły do portów w południowo-wschodnich

znajdowało się ponad 30 000 wyznawców tej religii. Patrz: Roman Malek, „Christianity”, w: *Brill's Encyclopedia of China*, red. Daniel Leese (Leiden: Brill, 2009), 136.

- 6 Należy odróżnić Shaanxi (陝西) od położonej bardziej na wschód prowincji Shanxi (山西).
- 7 Polityka tolerancji za rządów cesarza Taizonga umożliwiała wyznawcom obcych religii, takich jak chrześcijaństwo, zoroastryzm, manicheizm, wznoszenie budowli sakralnych i propagowanie swojej wiary. Jednym z powodów, dla których cesarz dopuszczał możliwość praktykowania innych religii, mogło być jego wielkie zainteresowanie nauką. Był nie tylko wojownikiem, lecz również mecenasem sztuki. Powiadano, że biblioteka, którą wybudował w swojej stolicy, zawierała dwieście tysięcy woluminów i swoją wspaniałością dorównywała bibliotece aleksandryjskiej. Zatrudnił w niej 18 wybitnych uczonych, którzy pracowali nad ostatecznym wydaniem konfucjańskich tekstów oraz komentarzy. Kiedy Taizong wydał edykt tolerancyjny w 638 r., wzniesiono wówczas pierwszy chrześcijański kościół w Changan – w stolicy Chin. Cesarz osobiście nadzorował budowę, finansując ją z własnego skarbcza. Polityka tolerancji obowiązywała tak długo, jak utrzymywał się względny dobrobyt za panowania Tangów. Zniesiono ją dopiero w połowie IX w. Patrz: Witold Rodzinski, *A History of China*, vol. I (Oxford: Pergamon Press, 1979), 125; Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume I: Beginnings to 1500* (Maryknoll–New York: Orbis Books, 1998), s. 293.
- 8 Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006), 17.
- 9 Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity. The Thousand Years of Uncertainty A.D. 500–A.D. 1500*, vol. II (New York–London: Harper & Brothers Publishers, 1938), 275–276.

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.

Chinach. Wśród kupców z pewnością znajdowali się nestorianie. Właśnie ten odłam chrześcijaństwa zaczął się rozprzestrzeniać w Państwie Środka za panowania Tangów¹⁰.

O obecności nestorianizmu świadczy odkopanie w 1625 r. kamiennej steli w pobliżu miasta Xi'an, której nagłówek, zawarty w dziewięciu chińskich znakach, informuje o „Propagowaniu w Państwie Środka pochodzącej z Da Qin Religii Światłości” (*Da Qin jingjiao liuxing Zhongguo bei*)¹¹. Była to ogromna czarna tablica o wysokości ok. trzech metrów, szerokości jednego metra i grubości pół metra. Na szczycie monumentu wyrzeźbiono dwa symetryczne, misternie splecione z sobą smoki bez rogów¹². W centralnej pozycji, między pazurami tylnych łap bestii, umieszczono dużą perłę. Były to symbole, które w ówczesnych Chinach często wykorzystywano przy tworzeniu rzeźb, gdyż niekiedy uchodziły za znak królewskiej przychylności. Nad tablicą z nagłówkiem wygrawerowano ozdobiony klejnotami równoramienny, rozszerzający się na końcach krzyż w kształcie tzw. krzyża nestoriańskiego. Jego podstawę wystylizowano na kształt chmur, które stanowią częsty motyw dekoracyjny w ikonografii taoistycznej, symbolizujący szczęście, a także kosmologię. Zgodnie z panującym zwyczajem natychmiast złożono raport o znalezisku lokalnym urzędnikom, którzy w obawie przed zatonięciem tablicy ustawili ją na piedestale w kształcie żółwia i umieścili na terenie pobliskiej świątyni buddyjskiej. Piedestał tablicy, choć nieoryginalny, również był powszechnie znanym elementem artystycznym, ponieważ nawiązywał do legendy, iż świat niesiony jest na grzbiecie ogromnego żółwia¹³.

Zawarta na steli chińska i syryjska inskrypcja została skomponowana przez mnicha, zwanego z syryjskiego Adamem i z chińskiego Jingjing (景淨)¹⁴. Podaje ona, iż w 635 r. za panowania cesarza Taizonga (627–649),

10 Ngyuen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, 17.

11 W hàn zì: 大秦景教流行中國碑, Gościwit Malinowski, „Chińczycy w Starym Testamencie – Cornelius a Lapide SJ i jego egzegeza wersetu z *Księgi Izajasza* (49,12)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 27/1 (2021): 19–42.

12 Chiński smok jest hybrydą wielu zwierząt. Posiada tułów węża, łuski karpia, rogi jelenia, pysk wielbłąda, szpony orła, uszy byka, oczy królika, łapy tygrysa. W sztuce zazwyczaj ukazywany jest z płonącą perłą.

13 Matteo Nicolini-Zani, *The Interpretation of Tang Christianity in the Late Ming China Mission. Manuel Dias Jr.'s Correct Explanation of the Tang "Stele Eulogy on the Luminous Teaching" (1644)* (Leiden–Boston: Brill, 2023), 8; Michael Keevak, *The Story of a Stele. China's Nestorian Monument and its Reception in the West, 1625–1916* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008), 16–18.

14 Charles M. Stang, „The <Nestorian> (Jingjiao) Monument and its Theology of the Cross” w: *Syriac in its Multi-cultural Context*, red. Herman Teule, Elif Keser-Kayaalp,

do Chin dotarł pewien misjonarz Kościoła syryjskiego o imieniu Alopen (阿羅本)¹⁵. Cesarz przyjął przybysza i udzielił pozwolenia na założenie domu modlitwy i propagandę wiary. Stela została wzniesiona w 781 r. i oprócz 70 nazwisk misjonarzy wymienia również zasady nauki chrześcijańskiej Kościoła państwa Da Qin i opisuje jego rozwój w Państwie Środka od 635 r. do chwili ustawienia monumentu¹⁶. Po śmierci Taizonga rządu objął syn cesarza, Gaozong (649–683), który nadał Alopenowi zaszczytny tytuł *Zhenguo dafazhu* („Strażnika Cesarstwa i Pana Wielkiego Prawa”) świadczący o uznaniu mnicha przez ówczesny chiński dwór. Podaje się, że stela mogła zostać zakopana przez mnichów na skutek rozkazu cesarza Wuzonga (840–846), gorliwego taoistę, który podjął działania przeciwko obcym wyznaniom i zarządził zniszczenie na terenie całych Chin przybytków religijnych związanych m.in. z buddyzmem, zoroastrianizmem, nestorianizmem¹⁷.

Okoliczności związane z odnalezieniem tablicy nie są znane. Jedna z teorii głosi, że natknęli się na nią robotnicy podczas kopania rowów pod fundamenty budowli w pobliżu powiatu Zhouzhi, znajdującego się ok. sześćdziesiąt kilometrów na zachód lub południowy zachód od Xi'an¹⁸. Inna wersja podaje, że monument został odkryty na obrzeżach Xi'an podczas przygotowywania pochówku dla dziecka prefekta miasta. Mieszkańcy wierzyli, że do odkrycia przyczyniła się sama dusza zmarłego, który za życia miał należeć do gorliwych wyznawców buddyzmu. Jeszcze inna wyjaśnia, iż stela ukazała się orządcemu w polu wieśniakowi.

Kutlu Akalin, Nesim Doru, M. Sait Toprak (Leuven: Peeters, 2017), s. 109. Więcej o twórcy inskrypcji patrz: Zhu Donghua, „The Chronology of the Tang Dynasty Jingjiao Nestorian Theologian Jingjing's Writings and Translations in Relation to His Thought”, w: *Beyond Indigenization. Christianity and Chinese History in a Global Context*, red. Tao Feiya, tłum. Max L. Bohenkamp (Leiden–Boston: Brill, 2022), 25–45.

- 15 Cesarz po wysłuchaniu kazań Alopena nakazał przełożyć jego święte księgi, które następnie poddał dogłębnym badaniom. Pierwszą przetłumaczoną książką została *Sutra Jezusa Mesjasza*, zbiór 206 passusów mających na celu przybliżenie wiary chrześcijańskiej i ukazanie jej podobieństwa do tradycyjnych, chińskich wartości. Patrz: Robert Menzies, *The Future of the Church in China: Why China's House Churches will Prevail*, <https://www.yumpu.com/en/document/read/62177887/australia-november-2018> (dostęp: 02.12.2023).
- 16 Państwo Da Qin występuje również pod nazwą Ta Chin oraz Fu Lin. Są to chińskie odpowiedniki średniowiecznego Cesarstwa Rzymskiego ze stolicą w Konstantynopolu. Należy pamiętać, że historiograficzny termin „Bizancjum” został upowszechniony dopiero w XIX w.: *New Catholic Encyclopedia*, t. 3 (New York: McGraw–Hill Book Company, 1967), 591.
- 17 Kahar Barat, „Aluoben, A Nestorian Missionary in 7th Century China”, *Journal of Asian History* 36/2 (2002): 184–198.
- 18 Arthur Christopher Moule, *Christians in China Before the Year 1550* (New York–Toronto: The Macmillan co., 1930), 27.

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.

Istnieją również wątpliwości odnośnie do daty wykopania tablicy. Raczej nie mogła zostać odkryta wcześniej niż w 1620 r. W tym czasie do Shaanxi przybył bowiem jeden ze znanych i energiczniejszych jezuitów – Giulio Aleni SJ (1582–1649), któremu z pewnością nie umknęłaby wieść o znalezisku. Brak wzmianki o tablicy z tamtego okresu ze strony misjonarza świadczy o jej późniejszym wykopaniu¹⁹.

Większość zachodnich XVII-wiecznych źródeł (Álvaro de Semedo SJ, Athanasius Kircher SJ, Michał Boym SJ) podaje, że odkrycia dokonano w 1625 r. Drugą prawdopodobną datą, którą uwzględniają ówczesne chińskie źródła chrześcijańskie, jest rok 1623. Wśród tych źródeł znajduje się inskrypcja autorstwa Xu Guangqi (1562–1633), jednego z chińskich ochrzczonych uczniów Mattea Ricciego SJ (1552–1610), którą uczony ułożył dla kościoła w Jiangzhou (Shaanxi) ok. 1630 r.²⁰ Wiadomość o przypadkowym odnalezieniu steli dotarła również do jezuitów przebywających na dworze w Pekinie. W 1628 r. do Xi'an przybył Álvaro de Semedo (ok. 1585–1658), którego o znalezisku poinformował Li Zhizao (Leon Li), jeden z pierwszych chińskich chrześcijan i uczniów Mattea Ricciego²¹. Jezuita, choć dobrze radził sobie ze znakami chińskimi, nie był w stanie rozszyfrować całego pisma. Udał się więc do Kochinchin, aby skonsultować się z Antoniem Fernandezem SJ (ok. 1569–1642), który zapewnił współbrata, że część inskrypcji została spisana w języku syryjskim w czcionce Estrangelo. Pierwszego przekładu tekstu dokonał członek zakonu jezuitów, prawdopodobnie Nicholas Trigault SJ (1577–1628), w 1625 r. Inskrypcja została przełożona na łacinę, która była wówczas uniwersalnym językiem chrześcijaństwa. W 1628 r. pojawił się anonimowy i niekompletny przekład z łaciny na francuski, a w 1631 r. ukazało się tłumaczenie z portugalskiego na włoski, prawdopodobnie autorstwa Álvaro de Semedo²², którego portugalski przekład wraz z opracowaniem

19 Yoshiro Saeki, *The Nestorian Monument in China* (New York–Toronto: The Macmillan co., 1916), 21.

20 *Handbook of Christianity in China*, 15.

21 Pierwsza wzmianka o odkryciu tablicy pojawia się w liście, który Li Zhizao (1565–1630) otrzymał od swojego przyjaciela z dołączoną do niego kopią monumentu. W niedługim czasie (podaje się datę 10 czerwca 1625 r.) uczony opublikował chińską część inskrypcji, uzupełniając pracę o cytaty zaczerpnięte z listu przyjaciela i krótkie komentarze. Uczynił również z Hangzhou centrum badań nad nestoriańską tablicą i pomagał w rozszyfrowywaniu inskrypcji europejskim misjonarzom, takim jak Álvaro de Semedo, Emanuel Diaz Jr. Patrz: *Ibidem*, 12–13; Nicolini-Zani, *The Interpretation of Tang Christianity in the Late Ming China Mission*, 23.

22 Łaciński przekład z 1625 r. był mało znany i pozostał nieopublikowany aż do 1902 r. Pierwszym kompletnym tłumaczeniem inskrypcji steli z Xi'an jest 16-stronicowa włoska wersja, która ukazała się drukiem w Rzymie w 1631 r. Był to przekład

został opublikowany nieco później (w 1638 r.). Relacje jezuitów o odkryciu steli dotarły również do Rzymu. Do 1631 r., w zaledwie sześć lub osiem lat po odkryciu monumentu, historia tablicy z Xi'an znana była zarówno europejskim uczonym, jak i misjonarzom. W 1636 r. Athanasius Kircher (1602–1680) opisał znalezisko w dziele *Prodromus Coptus Sive Aegyptiacus*. Ponownie zajął się problemem w *China Illustrata*, która została opublikowana w 1667 r. w Amsterdamie²³. Zawarł w niej transkrypcję chińskiego tekstu i reprodukcję syryjskiego wraz z objaśnieniem. Jednym ze źródeł niemieckiego jezuita była *Flora Sinensis* Michała Boyma SJ, która ukazała się w 1656 r. W 1663 r. Daniello Bartoli SJ (1608–1685) opublikował zbiór wszystkich poprzednich prac dotyczących inskrypcji w dziele poświęconym zakonowi jezuitów w Chinach²⁴.

Do najważniejszych historiografów misji jezuickich w Państwie Środka należy zaliczyć Tomasza Szpota Dunina, jezuitę polskiego pochodzenia, który żył na przełomie XVII i XVIII w. Spuścizna historiografa, który określa siebie jako *unus Sarmata scriptor*, stanowi cenne źródło badań sinologicznych. Szpot, choć nie brał udziału w misjach na Dalekim Wschodzie, dysponował o nich dużą wiedzą, gdyż spisał relacje współbraci w wielotomowych i dotąd nieopublikowanych dziełach śledzących historię misji Towarzystwa Jezusowego w Chinach²⁵.

Odniesienia do omawianej steli można znaleźć w dwóch woluminach jego dzieła pt. *Historiae Sinarum Imperii*²⁶. We wstępnej części pracy jezuita opisuje religijną mozaikę Państwa Środka. Relacjonuje

z tekstu portugalskiego, mającego powstać w Pekinie zaraz po odkryciu tablicy, który nie dotrwał do naszych czasów. Dzieło zostało wydane przez Francesca Corbelletiego i nosi tytuł: *Dichiaratione di una pietra antica, scritta e scolpita con l'infrascritte lettere, ritrouata nel Regno della Cina*. Patrz: Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou* (Kyoto–Paris: Italian School of East Asian Studies et Collège de France, 1996), 104–108.

23 Jezuita podaje, że tekst monumentu najpierw został przełożony z chińskiego na portugalski, następnie z portugalskiego na włoski i ostatecznie, słowo w słowo, z włoskiego na łacinę [*Primum e Sinico in Lusitanicam, ex hac in Italicam, et demum ex Italica in Latinam linguam de verbo ad verbum translata, ut sequitur*]. Patrz: Athanasius Kircher, *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), 29.

24 Saeki, *The Nestorian Monument in China*, 27–29.

25 Robert Danieluk, „Konfesjonal i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75.

26 Szpot w swoich rękopisach latynizuje chińskie słownictwo. Stąd państwo *Ta Chin* występuje jako *Regio Tacin*, cesarz *Taizong* jako *Imperator Taizun*, cesarz *Gaozong* jako *imperator Caozun*, dynastia *Tang* jako *familia Tam*, *Alopen* jako *Olopuen*, prowincja

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.

on, że chrześcijaństwo przybyło do Chin z Palestyny lub Syrii. O jego rozkwicie w Państwie Środka świadczą według Szpota numizmatyka, kamienne krzyże, ruiny budowli sakralnych. Wśród nich najważniejsza jest marmurowa tablica, która została odkryta w starożytnych ruinach świątyni bądź pałacu. Szpot podaje dokładne wymiary płyty: jej szerokość wynosi cztery piędzi, a wysokość dziewięć²⁷. Na steli wyryto tysiąc osiemnaście znaków chińskich (tę samą liczbę podaje w *Prodromusie* Athanasius Kircher), które spisano w trzydziestu wersach z góry na dół na modłę chińską. Historiograf, podobnie jak Michał Boym we *Flora Sinensis*, pisze, że znajdujący się nad inskrypcją krzyż kształtem przypomina maltański (*qualem Equites melitenses*). Ujęty w kwadratową ramkę nagłówek monumentu składa się z dziewięciu znaków chińskich, ułożonych w trzy wersy, i świadczy o tym, iż tablica została wzniesiona dla potomnych, aby pamiętali o prawie chrześcijańskim, głoszonym niegdyś w Państwie Środka. Dalsze syryjskie oraz chińskie inskrypcje wykładają zasady wiary chrześcijańskiej, w tym opis doktryny od stworzenia świata do wniebowstąpienia Chrystusa, które za kapłanem Chinzu z państwa Ta Chin streścił mandaryn Liu Sicuyen w 782 r.²⁸

W dalszej kolejności wyjaśnia, iż chrześcijaństwo dotarło do Państwa Środka wraz z „mężem wielkiej cnoty” zwanym Olopenem. Misjonarz ten po przebyciu niebezpiecznej drogi wraz z towarzyszącymi dotarł do Chin w 636 r. za panowania cesarza Taizonga z dynastii Tang. Władca posłał po niego za Wielki Mur swojego Colausa²⁹, aby ten wprowadził go do imperium, gdzie cesarz zapewnił przybyszowi mieszkanie w swoim pałacu. Misjonarz wyłożył władcy Boskie Prawo, którego księgi wyjaśniano i badano przez trzy lata, a następnie z rozkazu Taizonga rozpowszechniono w całym Państwie Środka. W miejscowości Nim-fam cesarz rozkazał wzniesić kościół wraz z budynkami mieszkalnymi mogącymi pomieścić dwadzieścia jeden osób. Zaopatrzył je w niezbędne środki utrzymania i ozdobił świątynię darami, nadając jej nazwę Tacin. Wydarzenia te miały miejsce w 639 r. Następnie Szpot relacjonuje, że w 651 r. sukce-

Shaanxi jako *provincia Xensi*, miasto *Xi'an* jako *urbs Sigant/ Sigansu/Sigantfù*, miasto *Zhouzhi* jako *Civitas Cheuche*.

27 Szpot używa miary liczonej w dłoniach (łac. *palmus*), której odpowiada polska „pięść”. Liczy ona ok. 20 centymetrów.

28 Prawdopodobnie termin *Chinzu* odnosi się do chińskiego *jinsi* (進士), który był najwyższym stopniem naukowym, nadawanym przez cesarza po zdany egzaminie państwowym. Patrz: Ischisada Miyazaki, *China's Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China* (New Haven–London: Yale University, 1976), 110–122; Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI), Jap. Sin. 102, f. 5r.

29 Mianem *Colausa* misjonarze europejscy określali zazwyczaj wysokich urzędników cesarskich z czasów dynastii Ming i Qing (ch. *Gelao* 閣老).

sorem cesarza Taizonga został jego syn Gaozong, który we wszystkich dziesięciu prowincjach imperium nakazał budowę chrześcijańskich świątyń i uhonorował Olopena tytułem „Pana Prawa, które rządzi Chinami” (*Domini Legis, quae regit Sinam*). Po śmierci Gaozonga nadeszły czasy ciężkich prześladowań chrześcijan trwające od 699 do 719 r. (do okresu panowania cesarza Xuanzonga). Później polski jezuita opisuje, iż stela została wydobyta w 1625 r. z najstarszych ruin w pobliżu miasta Zhouzhi. Wiadomość o znalezisku dotarła do uszu gubernatora Xi’an, który po przybyciu na miejsce głębokim ukłonem okazał szacunek starożytnemu monumentowi i rozkazał przenieść go do stolicy prowincji Shaanxi. Stelę postawiono na marmurowym piedestale w pobliżu taoistycznej świątyni. Dołączono do niej inną, podobną tablicę, której tylna część zawierała informacje odnośnie do daty odkrycia reliktu, roku panowania cesarza i rządów gubernatora w mieście Xi’an. Uczeni znajdujący się w prowincji Shaanxi, choć potrafili czytać wyryte na płycie znaki, nie byli w stanie rozszyfrować jej treści, gdyż nauka wiary chrześcijańskiej głoszonej przez Towarzystwo Jezusowe nie dotarła jeszcze w tamte rejony. Zaczęto się z nią zapoznawać dopiero w roku wykopania steli³⁰.

Szpot wspomina, że jeden z uczonych drugiego stopnia, który był zaznajomiony z Matteem Riccim, po zapoznaniu się z tekstem pomnika domyślił się, iż dotyczy on religii chrześcijańskiej, o której często słyszał od włoskiego misjonarza. Postanowił dokonać kopii inskrypcji. Sporządził odpowiadającą wymiarom odkrytej tablicy ogromną kartę złożoną z wielu arkuszy czarnego papieru. Następnie posługując się pędzlem i białym tuszem, przepisał wiernie znaki, doskonale radząc sobie z inskrypcją syryjską, pod którą skrywały się imiona arcybiskupów i innych kapłanów. Zdołał zachować również układ oraz ornamentykę pokrywającą bordiurę oryginału. Powstałe dzieło posłał w prezencie swojemu najlepszemu przyjacielowi – doktorowi Leonowi Li³¹.

O znalezisku w Xi’an ponownie Szpot wzmiankuje przy okazji opisu odkrycia innej marmurowej steli w prowincji Fokien w 1630 r. Wyrzeźbiono na niej krzyż wysoki na dwie i pół piędzi (*duorum palmorum et medji*), wyrastający z powszechnego w Państwie Środka krzewu, który w przedstawieniach artystycznych zazwyczaj okrywa się kwiatami i wypuszcza liście. Był to symbol kielkującej i kwitnącej wiary chrześcijańskiej w dawnych Chinach. Jezuita relacjonuje, iż prawie całe miasto przybyło, aby zobaczyć ten antyczny artefakt. Szpot podkreśla, że Chińczycy są ludem obdarzającym szacunkiem swoją historię. Widok krzyża

30 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 6v.

31 *Ibidem*, f. 6v-7r.

uświadomił im, iż religia chrześcijańska nie była w Państwie Środka ani czymś nowym, ani nieznanym, gdyż sięgała korzeniami wieki wstecz i rozkwitała w całym cesarstwie, zanim sekty buddyjskie załazyły Chiny. Prawdę tę potwierdzał również odnaleziony w Xi'an monument, który streszczał rozwój wiary chrześcijańskiej w tym kraju. Według historioграфа obydwie znaleziska sprawiły, że wielu miejscowych Chińczyków nawróciło się na chrześcijaństwo³².

Szpot nawiązuje do steli również w II tomie *Historiae Sinarum*. Wspomina ją m.in. w kontekście komemoratywnych inskrypcji, wykutych na nagrobkach jezuitów spoczywających na cmentarzu w Pekinie. Wryte w kamieniu ślady ich obecności zestawia z napisem na tablicy z Xi'an, która w marmurze upamiętnia działalność misjonarzy przybyłych do Państwa Środka kilkaset lat przed uczniami Ignacego Loyoli³³.

Można mówić o potrójnym znaczeniu tablicy w ujęciu Tomasza Szpota Dunina. Po pierwsze, jej obecność wskazywała, że wiara chrześcijańska była starożytną religią stojącą na równi z buddyzmem, konfucjanizmem, taoizmem. Dla wpatrzonych w przeszłość uczonych chińskich ten dowód na starodawność chrześcijaństwa mógł mieć dużą siłę oddziaływania i wzbudzać szacunek. Po drugie, inskrypcja podkreślała monoteizm religii chrześcijańskiej, co wpisywało się w działalność misyjną Towarzystwa Jezusowego. Matteo Ricci w dziele *Tianzhu shyi* (*O prawdziwym znaczeniu Pana Nieba*) próbował dowieść Chińczykom, że w zamierzonych czasach byli oni monoteistami. Odkrycie steli mogło wzmocnić tę teorię. Po trzecie i najważniejsze, odnalezienie płyty przyczyniło się do sukcesu misyjnego w prowincji Shaanxi. W ciągu 10 miesięcy po odnalezieniu steli zostało ochrzczonych 69 uczonych konfucjańskich (*sexaginta novem literatos graduatos*), wśród nich wielu potomków rodu cesarskiego. W 1626 r. chrzest przyjęło kolejnych 350 Chińczyków³⁴.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

ARSI, Jap. Sin.102.

ARSI, Jap. Sin. 103.

32 *Ibidem*, f. 232v.

33 ARSI, Jap. Sin. 103, f. 201r.

34 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 220v.

Źródła drukowane

- Michał Boym, *Flora Sinensis, fructus floresque humillime porrigens, serenissimo et potentissimo principii, ac Domino, Domino Leopoldo Ignatio, Hungariae Regi Florentissimo, etc. Fructus Saeculo promittenti Augustissimos* (Viennae–Austriae: Typis Matthaei Rictij, 1656).
- Athanasius Kircher, *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667).
- Athanasius Kircher, *Prodromus Coptus Sive Aegyptiacus* (Romae: Typis S. Cong: de propag: Fide, 1636).

Książki i monografie

- Brill's Encyclopedia of China*, red. Daniel Leese (Leiden: Brill, 2009).
- Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001).
- Keevak Michael, *The Story of a Stele. China's Nestorian Monument and its Reception in the West, 1625–1916* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).
- Latourette Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity. The Thousand Years of Uncertainty A.D. 500–A.D. 1500*, vol. II (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1938).
- Miyazaki Ischisada, *China's Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China* (New Haven–London: Yale University, 1976).
- Masson Hervé, *Słownik herezji w Kościele katolickim* (Katowice: Wydawnictwo „Książnica”, 1993).
- Moffett Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia. Volume I: Beginnings to 1500* (Maryknoll–New York: Orbis Books, 1998).
- Moule Arthur Christopher, *Christians in China Before the Year 1550* (New York–Toronto: The Macmillan co., 1930).
- New Catholic Encyclopedia*, t. 3 (New York: McGraw–Hill Book Company, 1967).
- Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006).
- Nicolini-Zani Matteo, *The Interpretation of Tang Christianity in the Late Ming China Mission. Manuel Dias Jr.'s Correct Explanation of the Tang "Stele Eulogy on the Luminous Teaching" (1644)* (Leiden–Boston: Brill, 2023).
- Ostrogorski Georgij, *Dzieje Bizancjum* (Warszawa: PWN, 1967).
- Pelliot Paul, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou* (Kyoto–Paris: Italian School of East Asian Studies et Collège de France, 1996).
- Rodzinski Witold, *A History of China*, t. I (Oxford: Pergamon Press, 1979).
- Saeki Yoshio, *The Nestorian Monument in China* (New York–Toronto: The Macmillan co., 1916).

Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.

Czasopisma

Barat Kahar, „Aluoben, A Nestorian Missionary in 7th Century China”, *Journal of Asian History* 36/2 (2002): 184–198.

Malinowski Gościwit, „Chińczycy w *Starym Testamencie* – Cornelius a Lapide SJ i jego egzegeza wersetu z *Księgi Izajasza* (49,12)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 27/1 (2021): 19–42.

Rozdziały w monografiach

Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historyograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

Shu Jian, „The Role of China in the Dissemination of Christianity to the Korean Peninsula in the Early Modern China”, w: *Beyond Indigenization. Christianity and Chinese History in a Global Context*, red. Tao Feiya, tłum. Max L. Bohenkamp (Leiden–Boston: Brill, 2022), 406–423.

Stang Charles M., „The <Nestorian> (Jingjiao) Monument and its Theology of the Cross”, w: *Syriac in its Multi-cultural Context*, red. Herman Teule, Elif Keser-Kayaalp, Kutlu Akalin, Nesim Doru, M. Sait Toprak (Leuven: Peeters, 2017), 107–118.

Zhu Donghua, „The Chronology of the Tang Dynasty Jingjiao Nestorian Theologian Jingjing’s Writings and Translations in Relation to His Thought”, w: *Beyond Indigenization. Christianity and Chinese History in a Global Context*, red. Tao Feiya, tłum. Max L. Bohenkamp (Leiden–Boston: Brill, 2022), 25–45.

Netografia

Robert Menzies, *The Future of the Church in China: Why China’s House Churches will Prevail*, <https://www.yumpu.com/en/document/read/62177887/australia-november-2018> (dostęp: 02.12.2023).

Paweł F. Nowakowski

ORCID: 0000-0002-7230-9061

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Wu Sangui (Usanqueius) – dowódca i buntownik na kartach *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina¹

Wu Sangui (Usanqueius): Commander and Rebel in the Pages of *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot Dunin

Abstrakt

Tomasz Ignacy Szpot Dunin SJ w swoim dziele poświęconym historii Chin nie ominął postaw znaczących chińskich dowódców w okresie przełomu historycznego, jakim był upadek dynastii Ming i jej zastąpienie przez mandżurską dynastię Qing. Jednym z nich był Wu Sangui, który początkowo wspierał Mingów w walce z zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami, by w kluczowym momencie przyczynić się do powodzenia najazdu mandżurskiego, a po niemal trzech dekadach działania pod zwierzchnością nowej dynastii wypowiedzieć jej posłuszeństwo i stanąć na czele tzw. Rebelii

1 Artykuł powstał w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, dofinansowanego ze środków budżetu państwa, pod nazwą *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

Trzech Lenników. Sprawa ta była znana w Europie i stała się nawet przedmiotem zainteresowania literackiego w XVIII w. Szpot Dunin nie poddaje się w swoim opisie skrajnym tendencjom, umiejętnie rozważa okoliczności decyzji i przedstawia zniuansowany, ale jednocześnie wyrazisty obraz postaci Wu Sangui, jego zamiarów i niepowodzeń.

Słowa kluczowe: Wu Sangui, Tomasz Szpot Dunin, Rebelia Trzech Lenników, upadek dynastii Ming, Kangxi

Abstract

In his work on Chinese history, Tomasz Ignatius Szpot Dunin SJ did not miss the attitudes of significant Chinese commanders during the historical watershed period of the fall of the Ming dynasty and its replacement by the Manchurian Qing dynasty. One of them was Wu Sangui, who initially supported the Ming against external and internal enemies, only to contribute to the success of the Manchurian invasion at a crucial moment and, after almost three decades of operating under the new dynasty's sovereignty, to declare obedience to it and lead the so-called Three Feudatories Rebellion. The affair was well-known in Europe and even became the subject of literary interest in the 18th century. Szpot Dunin does not succumb to extreme tendencies in his description, skilfully considers the circumstances of the decision and presents a nuanced yet incisive picture of Wu Sangui's character, intentions and failures.

Keywords: Wu Sangui, Tomasz Szpot Dunin, Rebellion of the Three Feudatories, fall of the Ming dynasty, Kangxi

Dzieło Tomasza Ignacego Szpota Dunina można analizować, mając na uwadze różne aspekty. Obok badań źródłowych, kompozycji, poprawności faktograficznej interesujące jest też spojrzenie na interpretację opisywanych zdarzeń składających się na historię Chin. W tym podejściu drugorzędna staje się precyzja faktograficzna autora, istotniejsze zaś okazuje się budowanie wyobrażenia o zmianach, którym podlegały Chiny na przestrzeni wieków. Do najbardziej interesujących okresów należy ten, w którym rządzącą państwem od trzech stuleci dynastię Ming zastąpili najeźdźcy z północy, tworząc nową dynastię Qing, nazywaną mandżurską. W ówczesnych europejskich źródłach najeźdźców tych określano mianem Tatarów przez ich skontrastowanie z Chińczykami, którzy ulegli sile z północy. Zainteresowanie tym okresem – poza jego bezsprzecznym znaczeniem dla historii opisywanego kraju – było tym większe, że był to już czas istotnej aktywności misjonarzy jezuickich

i działalności europejskich kupców, którzy bacznie obserwowali rozwój wydarzeń w Chinach, nie zawsze dzieląc tę samą ocenę sytuacji i perspektyw dla Europejczyków. Przyglądano się zarówno procesom, jak i poszczególnym uczestnikom tej rozgrywki, co znajduje odzwierciedlenie w źródłach, z których korzystał Tomasz Dunin Szpot².

Jedną z barwnych postaci historii chińskiej, której uwagę poświęcono w dziele Szpota, jest Wu Sangui, w *Historiae Sinarum Imperii* występujący pod zlatynizowaną transkrypcją imienia jako Usanqueius³. Był to dowódca, którego czas życia i działania przypadł na jeden z najtrudniejszych okresów przełomu – upadek dynastii Ming i przejście władzy w Chinach przez dynastię Qing. Wu Sangui brał udział we wszystkich najważniejszych wydarzeniach kolejnych etapów tego procesu, stał po obu stronach zmagających się o władzę w Chinach w odpowiednich momentach, a także próbował wykorzystać pojawiającą się okazję do samodzielnego zaistnienia w tych niespokojnych czasach.

W okresie schyłkowym Mingów Usanqueius robił karierę wojskową. Zasłynął jako człowiek brawurowy, potrafiący w zaskakującym ataku odbić z rąk przeważającego wroga własnego ojca i umiejący też prowadzić wojnę w sposób niestandardowy, wykraczając poza sztywne reguły przepisów wojskowych. Nie znaczy to, że ich nie znał, przeszedł również formalną ścieżkę właściwą systemowi egzaminacyjnemu w Chinach. Wiedział też, jak szkolić innych żołnierzy. Jego sława rozrosła się w 1639 r. w zderzeniu z wojskami mandżurskimi, które zaatakowały Ningyuan, i sposobem, w jaki przygotował to miejsce do obrony⁴. Choć – jak niemal każdy dowódca – odnosił obok błyskotliwych sukcesów także porażki – odznaczał się umiejętnością szybkiego przygotowania oddziałów do walki i odnawiania zasobów, co dało się poznać także w zimie 1641 r.⁵

W życiu Wu Sangui zwłaszcza dwa momenty zaważyły na tym, jak odbierano jego rolę i jaki wizerunek tworzono w późniejszej historiografii.

-
- 2 Szeroko o znaczeniu tej postaci i dzieła życia Szpota Dunina zob. Robert Danieluk, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
 - 3 Forma Usanqueius lepiej odpowiada stosowanej czasem w literaturze przedmiotu wersji Wu San-kuei, czyli zapisowi w transkrypcji Wade’a i Gilesa. W artykule zostanie zastosowana transkrypcja pinyin, a w miejscach, w których istotne jest przytoczenie formy stosowanej przez Szpota i innych autorów historycznych, zostanie ona zgodna z romanizacją według użytego źródła.
 - 4 Gertraude Roth Li, “State Building before 1644”, w: *The Cambridge History of China*, vol. 9, red. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 57.
 - 5 Kenneth M. Swope, *The Military Collapse of China’s Ming Dynasty. 1618–1644* (London–New York: Routledge, 2014), 167.

Pierwszym z nich był udział dowódcy w zdobyciu Pekinu przez Mandżurów w 1644 r.⁶ Ponieważ jest to kluczowy moment dziejów Chin tego okresu, sprawa była wielokrotnie i szczegółowo analizowana⁷. Nie znaczy to, że osiągnano w tych ocenach konsensus. Na jego brak poza oceną postawy i działań Wu w samym roku 1644 wpływała też jego późniejsza działalność, a zwłaszcza udział w tzw. Rebelii Trzech Lenników, w której wystąpił przeciwko cesarzowi Kangxi, a właściwie przeciw nowej dynastii Qing⁸. Rebelia, w czasie której w 1678 r. zmarł sam Wu Sangui, rzutowała też na ocenę dowódcy w okresie całego życia⁹. Dwukrotne zwrócenie się przeciwko panującym (choć z różnych dynastii) pozostawiało często uproszczony obraz skupiony bardziej na rzeczywistych i domniemanych cechach osobistych Wu niż na pogłębionej analizie sytuacji i decyzji, które musiał podejmować.

Także w Europie zainteresowanie wzbudziła zwłaszcza zmiana dynastii, najazd Mandżurów i upadek Mingów. To ten okres wywoływał emocje i rozpalał umysły także tych, którzy na co dzień nie mieli bezpośredniej styczności ani z misjami, ani z handlem chińskim. Tematyka przebiła się do powszechnej świadomości również dzięki utworom dramatycznym, które drukowano i wystawiano. Wśród nich pojawiały się też takie, gdzie Wu Sangui wysuwał się na pierwszy plan. W dramacie *Usanquei, oder, Die Patrioten in Sina: ein deutsches Originaltrauerspiel in Versen von fünf Aufzügen* Paul Weidmann, płodny twórca 65 dramatów, wśród których część miała charakter historyczny (np. o Annie Boleyn czy Franciscu Pizarze), odwołuje się właśnie do dramatycznego momentu końcówki rządu Mingów w obliczu wewnętrznej rebelii¹⁰. Tu Usanquei, czyli Wu Sangui, jest dowódcą jednostki pilnującej pogranicza, a opozycja w dramacie jest zbudowana na konflikcie Chińczyków i Tatarów, czyli Mandżurów.

6 Atmosferę zamieszania wojennego i nagłych zwrotów w sytuacji politycznej dobrze i zwięźle oddaje Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644–1912*, vol. 2 (Padstow–New York: Brill, 2010), 878.

7 Szczegółowy przebieg wypadków, z uwzględnieniem panujących nastrojów przedstawiła, opierając się na źródłach chińskich, Angela N. S. Hsi, „Wu San-kuei in 1644. A Reappraisal”, *The Journal of Asian Studies* 34/2 (1975): 443–453.

8 Autorzy przekrojowej syntezy dziejów Chin, William Scott Morton i Charlton M. Lewis, nie wahali się lakonicznie stwierdzić, że Wu ogłosił wtedy niepodległość, choć sytuacja była nieco bardziej złożona, zob. William Scott Morton, Charlton M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, tłum. Bogdan Zemanek (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007), 163.

9 Nicola di Cosmo, *The Diary of a Manchu Soldier in Eighteenth-century China. My Service in The Army by Dzungśeo* (London–New York: Routledge, 2007), 8.

10 Paul Weidmann, *Usanquei, oder die Patrioten in Sina. Ein deutsches Originaltrauerspiel in Versen von fünf Aufzügen* (Wien: Trattner, 1771).

Weidmann – wiedeński urzędnik i autor, którego licznych dzieł raczej się dziś nie pamięta – pisał ponad sto lat po wydarzeniach, które stały się dla niego podstawą nakreślenia historii o dylemacie moralnym wyboru między dobrem ojczyzny i wartościami osobistymi (przyjaźnią i miłością)¹¹. Jego dzieło zostało opublikowane w 1771 r., a uwaga jest tu skupiona na dramatycznych wyborach, wątku uczuciowego rozdarcia i psychologicznej analizie powinności oraz lojalności.

W dramacie Li Zicheng jest określony już wśród *dramatis personae* jako uzurpator, skontrastowany z próbującymi bronić kraju Chińczykami. Zaledwie jedno słowo, które ma opisywać tę postać, nie pozostawia złudzeń co do oceny, w przypadku dzieła scenicznego tym bardziej wyrazistej. Jego rola w toku rzeczywistych wydarzeń może być porównana do kropli przepelniającej czarę, po której władztwa Mingów nie dało się już uratować¹². Wu Sangui odegrał w tej sekwencji zdarzeń rolę katalizatora. Świadomy nieodwracalności zmian wykonał ruch do przodu, otwierając bramy przed Mandżurami. Ta decyzja przyniosła mu zachowanie wpływów, pozwoliła ocaleć i fizycznie, i politycznie i umożliwiła działanie w kolejnych dekadach. Jednocześnie na zawsze nazaczyła piętnem tego, kto otwiera bramy wrogowi, nie pozostaje lojalny do końca. Ktoś, kto znany w czasach młodości z odwagi, a nawet brawury, decyduje się na rolę bardziej lisa niż lwa. W późniejszej literaturze przedmiotu próbowano niuansować jego postawę czy choćby motywacje. Wskazywano na złożoność sytuacji politycznej, wazono powinności i rozsądek. Cieniowanie ocen postaci historycznych jest jednak właściwe pogłębionym studiom i sporom historiograficznym – w powszechnej pamięci historycznej czy kulturze dominuje zwykle wizerunek uproszczony. I ten w przypadku Wu Sangui opierał się na dwóch decyzjach godzących w dynastie, którym służył – najpierw o umożliwieniu Mandżurom pokonania Mingów, a trzy dekady później o buncie przeciwko cesarzowi Kangxi. Ciekawy

11 Christoph Deupmann, „Römische Helden aus der chinesischen Fremde. Paul Weidmanns «Originaltrauerspiel» Usanquei, oder die Patrioten in Sina”, w: *Fremde Helden auf europäischen Bühnen (1600–1900)*, red. Achim Aurnhammer, Barbara Korte, vol. 5 (Würzburg: Ergon Verlag, 2017), 188.

12 Oczywiście na historiograficzną ocenę Li Zichenga wpływały poglądy badaczy i prądy, z których się wywodzili. W okresie powojennym żywo dyskutowano rzekomą obecność pierwocin komunistycznych ideałów w chłopskim buncie tego czasu, świadomość znaczenia nierówności społecznych i posiadania środków produkcji, zob. Frederick Wakeman Jr., „Rebellion and Revolution. The Study of Popular Movements in Chinese History”, *The Journal of Asian Studies* 36/2 (1977): 203. Także znaczenie buntu Li z perspektywy czasu i konsekwencji, jakie przyniósł, wygląda nieco inaczej niż zwłaszcza w fazie początkowej – nie od razu było to zjawisko, które wymagałoby natychmiastowej reakcji, Hsi, *Wu San-kuei*, 444.

pozostaje więc fakt, że w dramacie Weidmanna Usanquei jest wolny od obciążających go później decyzji. Utwór ogranicza się do tej części historii, w której Usanquei walczy z „uzurpatorem” Li, walka ta uwieczniona jest sukcesem, „cnota jest nagradzana, a występki ukarany”¹³.

Historia powstania, jakie niemal trzydzieści lat później Wu Sangui wywołał przeciwko dynastii, której przecież wydatnie pomógł w opanowaniu Chin, jest także znacząca. Po zwycięstwie Qingów południowymi Chinami zarządzali trzej sprawdzeni wcześniej w zwarcu z Mingami wodzowie, których poza obdarzeniem sporą niezależnością w powierzonych im prowincjach udekorowano tytułami o poetyce właściwej chińskiej naturze: „stabilizującego”, „niosącego pokój” i „łagodzącego Południe”. Choć jeden z nich, wraz z niemal całą rodziną, przypłacił tę zaszczytną pozycję życiem, gdy jeszcze trwały desperackie próby przywrócenia dawnego porządku, to sytuacja ta wytworzyła pewną polityczną próżnię, z której skorzystał Wu Sangui z przyznaniem mu tytułem „księcia niosącego pokój Zachodowi”. Ten czas gwałtownych przemian, z naturalną w takich okresach niestabilnością, zaowocował więc potężnymi obszarami zarządzanymi przez dowódców z podległymi im armiami, co w istocie odpowiadało pojawiającym się co jakiś czas w dziejach Chin „warlordom”, choć powszechnie kojarzymy w taki sposób tych występujących w XX w. Ci XVII-wieczni „warlordowie” musieli do pewnego stopnia liczyć się z cesarską zwierzchnością, bo wykorzystanie jednej z okazji na przywrócenie kontroli władzy centralnej nad prowincją po starzejącym się jej zwierzchniku, Shang Kexi, sprawiło, że poczuli się zagrożeni w swoich władztwach i postanowili przetestować wolę polityczną cesarza. Dwóch z nich złożyło petycję o zgodę na powrót do miejsca urodzin wraz ze współpracownikami, uzasadniając tę prośbę wiekiem¹⁴. Jednym z nich był właśnie Wu Sangui, który przy pomocy takiej instrumentalnej petycji sprawdzał wolę cesarza i jego doradców oraz własną pozycję w systemie władzy. Przyjęcie petycji otwierałoby cesarzowi drogę do przejścia prowincji pod zarządem Wu i wskazywałoby na taką właśnie wolę tronu. Otoczenie młodego cesarza Kangxi było w tej sprawie podzielone, większość doradców przejrzała fortel petenta i nie przychyliła się do przyjęcia prośby. Zaledwie kilku wsparło cesarza w decyzji pozytywnej, co miało dalekosiężne konsekwencje¹⁵.

13 „Die Tugend ist belohnt (...) Das Laster ist bestraft”, zob. Weidmann, *Usanquei oder Patrioten*, 71.

14 Frederick Wakeman Jr., *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China* (Berkeley–Los Angeles–London: University California Press, 1985), 1100.

15 Jonathan D. Spence, *The K'ang-hsi Reign*, w: *The Cambridge History of China*, vol. 9, 138.

Wu liczył się z takim rozwiązaniem i nie wybierał półśrodków, ostentacyjnie odrzucił władzę Qingów, wypowiedział lojalność i postawił za cel ich wyparcie na północ. Tym ruchem automatycznie poszerzył swoje zaplecze polityczne i militarne, bo mógł liczyć na te wszystkie – rozbite, ale wciąż jeszcze liczne w różnych częściach kraju – siły, które z niechęcią patrzyły na mandżurskich najeźdźców i z zadowoleniem przyjmowały myśl o powrocie do rządów jakiejś rodzimej dynastii. I o to zadbał Wu, ponieważ sam ogłosił dynastię, a w jej nazwie „Zhou” widać kolejny element przemyślności politycznego planu, który dziś nazwalibyśmy polityką historyczną. W ten sposób Wu nawiązywał nie tylko do historii Chin sprzed Qingów i Mingów, ale też łagodził wrażenie braku wiarygodności. Musiano sobie doskonale zdawać sprawę z tego, że wzięcie na sztandary pamięci o obalonej dynastii przez dowódcę, który opuścił ten obóz w kluczowym momencie, nie jest szczerą zagrywką¹⁶. Wu Sangui jako obrońca sprawy Mingów nie był wiarygodny, ale jako promotor powrotu do chińskich tradycji – w opozycji do mandżurskich nowości – stawał się łatwiejszy do zniesienia dla tych, którzy pozostawali wierni Mingom i w zaistniałej sytuacji szukali każdej sposobności i sojuszu, by rzucić wyzwanie siłom mandżurskim¹⁷. Wu był w stanie wiele poświęcić dla obrony swojego interesu – na wieść o buncie cesarz Kangxi nakazał stracenie syna nieposłusznego dowódcy, który przebywał w Pekinie¹⁸. Ale jednocześnie wyraziste dążenie do osiągnięcia własnych korzyści przez Wu nie tworzyło trwałego fundamentu dla koalicji antymandżurskiej. Stąd też historia buntu trzech lenników obfitowała w zwroty akcji, napięcia i ostatecznie pokazała, że nie tak silni jeszcze na południu Qingowie są w stanie opanować sytuację.

W *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Dunina Szpota Wu Sangui jest wspominany wielokrotnie. Kilkadziesiąt wzmianek jego imienia obejmuje różne wydarzenia, część z nich zasługuje na osobny rozbiór i wyjaśnienie. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na udział dowódcy w Rebelii Trzech Lenników, którą także wzmiankuje Szpot. Píše o niej jako o „*rebellio futurae Usanqueiana*”, gdy opisuje niestabilność

16 Dobrym przykładem jest tu postawa Wang Fuzi, znaczącego myśliciela okresu zmiany dynastii, który zachował dystans zarówno w stosunku do najeźdźców mandżurskich, jak i wobec prób Wu Sangui przybierającego szaty obrońcy tradycji chińskich, zob. William Theodore de Bary, Richard Lufrano, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2001), 26.

17 David A. Graff, Robin Higham, *A Military History of China* (Lexington: University Press of Kentucky, 2012), 132.

18 Chang Jen-chung, „The Nature of the «Three Feudatories Rebellion» and the Causes of Its Failure”, *Chinese Studies in History* 15/1-2 (1981): 16.

polityczną okresu wczesnego panowania cesarza Kangxi¹⁹. Odnosi się także do jego udziału w walce z rebelią Li Zichenga i wprowadzeniu na tron Mandżurów. Jedno zdanie komentarza, napisane w stylu chińskich metafor, pozwala zorientować się w ocenie tego ruchu:

Mandarinus Usanqueius, qui eundem ZumTè Regem Tartarorum, in Sinam introduxit ad expellendum latronem Licunzu appellatum Throni Imperialis, usurpatorem, scilicet immisit, ut Sinae aiebant, in Imperium tigres, ut lupos pelleret²⁰.

Opinia o tym, że zastąpienie na tronie uzurpatora (i łotra) Li Zichenga przybyszami z północy było jak wypędzanie wilków przy pomocy tygrysów oddaje polskie powiedzenie o wpadaniu z deszczu pod rynnę. Jednocześnie przytaczając je w ten sposób, kładzie się większy akcent na próbę ratowania sytuacji Chin niż motywacje osobiste dowódcy. Wu Sangui jest następnie przedstawiony jak polityk, który płacze się we własnych intrygach i choć nie odmawia się mu przywiązania do lokalnych zwyczajów i tradycji, to konsekwencje jego wyboru musiały prowadzić do uznania władztwa mandżurskiego wraz z ich symbolicznymi znamionami zewnętrznymi, takimi jak golenie głowy na znak podległości nowej władzy:

Laquei isti absconditi sub mysterio Tartarico, improvido Usanqueio positi fuerunt quibus ille implicatus, vel invitus profiteretur se sub dominio Tartarorum intrasse. Et quamvis forsitan id ipse animus Patrii moris observantissimus praesagiret, nihilominus tanta erat cupido sumendae et reportandae vindictae ex Latrone, ut si peiora proposuisset consilia, nihil ille non egisset²¹.

Nagła śmierć władcy mandżurskiego Hong Taiji (u Szpota pod imieniem ZumTé, co jest zapewne wersją transkrypcji określenia Chongde, czyli „powszechnej cnoty”) i pozostawienie małoletniego następcy tronu Shunzi (Xunchi) jeszcze bardziej skomplikowało sytuację, w tym także pole decyzyjne Wu Sangui. Szpot odnotowuje ten fakt i wiąże małoletniość cesarza, a co za tym idzie rządy regencji, z poczuciem niestabilności i przekonaniem o tym, że trzeba zadbać o własną pozycję

19 Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI) Jap. Sin. 102, f. 12r.

20 *Ibidem*, f. 20r.

21 *Ibidem*, f. 22r.

i bezpieczeństwo, które stają się udziałem takich graczy politycznych tego okresu jak Wu Sangui.

Co zrozumiałe, w relacji Szpota *Rebelia Trzech Lenników* jest kolejnym ze zdarzeń przyczyniających się do zwiększenia niestabilności państwa Qingów. Nie tylko zbuntowane prowincje południa stały się przedmiotem troski cesarza, ale i tereny północne – tłumienie rebelii musiało uwzględniać konieczność zachowania kontroli nad innymi terenami. Cały czas dawało się też we znaki podskórne wrzenie tych frakcji i grup chińskich, które z niechęcią myślały o nowych porządkach i traktowały najeźdźców jak barbarzyńców²². Mimo ponad ćwierćwiecza, jakie minęło od śmierci ostatniego z cesarzy Ming, w elitach chińskich opór wobec nowej dynastii znajdował podstawę w przywiązaniu do rodzimej dynastii i dawnych obyczajów, a może raczej sublimacji przeszłości i tradycyjnego chińskiego konserwatyzmu.

Sama rebelia wszczęta przez Wu Sangui w 1671 r. nie została opisana przez Szpota w tym fragmencie w sposób ściśle faktograficzny. Zdecydował się raczej na charakterystykę działań dawnego dowódcy Mingów. Skupił uwagę na motywie przewodnim buntu, w którym akcentowano odrzucenie nowych obyczajów, stroju, a zwłaszcza fryzury – symbolu poddaństwa władzy Mandżurów. Szpot roztacza obraz wyłamujących się z wierności Qingom lokalnych możnych, którzy wiedzeni przykładem brawurowego postępowania Wu próbują również zrzucić tę zależność. Wskazuje jednocześnie na sceptyczny odbiór, z jakim spotyka się w niektórych przypadkach.

Podobnie zakończenie buntu Wu Sangui Szpot przedstawia jako nieudaną sprawę, której niechybnego końca nie doczekał sam dowódca. Zwraca uwagę na przekazanie przez Wu synowi polecenia prowadzenia dalszej walki w celu „wyzwolenia Chin” z jarzma tatarskiego (mandżurskiego) i dodaje, że kontynuujący walkę po śmierci Wu nie byli w stanie oprzeć się mandżurskiej sile, tym bardziej że i wśród nich narastały zatargi i podziały w sprawach dowodzenia²³. Syn Wu Sangui został pojmany i skazany na śmierć²⁴.

Szpot nie omija też barwnego i okrutnego opisu następstw stłumienia buntu „Trzech Lenników”. W rozsądzaniu losu wnuków Wu Sangui odmalowuje młodego cesarza Kangxi jako rozsądnego, pozbawionego żądzy krwi i łaskawego, ale jednocześnie liczącego się z otoczeniem

22 *Ibidem*, f. 41r.

23 Większość urzędników służących pod Wu, jak podaje Hummel, została stracona po zakończeniu wojny: Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 880.

24 *Ibidem*, 879.

i zwyczajami kraju, którym przyszło mu rządzić. Sam cesarz ma trochę cech piłatowych, w opisie historyka nie chce brać na siebie ciężaru śmierci potomków buntownika, przekonuje, że nie znalazł w nich winy i nie chce wiązać ich śmierci z decyzjami dziadka, ulega jednak namowom dworu odwołującego się do zwyczaju²⁵.

Wu Sangui w przedstawieniu Szpota posiada te cechy, którymi obdarzyła go też historiografia. Opis pokazuje człowieka o niewątpliwej żyłce politycznej, zderzonego z siłami dziejowymi o wielkiej mocy, wobec których próbuje w jednych momentach odegrać rolę sprawczą, a w innych utrzymać się przy życiu i wpływach. Sytuacja bieżąca w okresie powstania Li Zichenga zdecydowanie go przerasta, a w ostatnim etapie życia próbuje odwołać się do sentymentów i tradycji środowisk, które wcześniej porzucił. Jego osobista sprawa jest finalnie skazana na przegraną wraz z porządkiem mingowskim, któremu początkowo służył. Umiera, nie doczekawszy ostatecznej klęski, sprowadzając pośmiertnie zagładę na swoich potomków. Tym, na co zwraca uwagę Szpot w doborze faktów, oszczędnych komentarzach i ukazaniu postaci na tle większych wydarzeń, jest zagubienie jednostki próbującej dopasować się do zmieniającej się sytuacji, wybierającej swoiście rozumiany pragmatyzm w miejsce lojalności, co ostatecznie nie chroni go przed porażką. Jest to opis wyważony, świadczący o próbie pogłębionego zrozumienia zawirowań politycznych w Chinach okresu przełomu. Czytelnik nie znajdzie tu prostych rozwiązań i jednowymiarowych ocen, co odróżnia dzieło Szpota od spopularyzowanego na Zachodzie obrazu sytuacji chińskiej i jej głównych aktorów.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) Jap. Sin. 102.

Książki i monografie

de Bary William Theodore, Lufrano Richard, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2001).

di Cosmo Nicola, *The Diary of a Manchu Soldier in Eighteenth-century China. My Service in The Army by Dzengšeo* (London–New York: Routledge, 2007).

Graff David A., Higham Robin, *A Military History of China* (Lexington: University Press of Kentucky, 2012).

25 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 40r.

Wu Sangui (Usanqueius) – dowódca i buntownik na kartach *Historiae Sinarum Imperii*

- Hummel Arthur W., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644–1912*, vol. 2 (Padstow–New York: Brill, 2010).
- Morton William Scott, Lewis Charlton M., *Chiny. Historia i kultura*, tłum. Bogdan Zemanek (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007).
- Swope Kenneth M., *The Military Collapse of China's Ming Dynasty. 1618–1644* (London–New York: Routledge, 2014).
- Wakeman Jr. Frederick, *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China* (Berkeley–Los Angeles–London: University California Press, 1985).
- Weidmann Paul, *Usanquei, oder die Patrioten in Sina. Ein deutsches Originaltrauerspiel in Versen von fünf Auzügen* (Wien: Trattner, 1771).

Czasopisma

- Chang Jen-chung, „The Nature of the «Three Feudatories Rebellion» and the Causes of Its Failure”, *Chinese Studies in History* 15/1-2 (1981): 7–18.
- Hsi Angela N.S., „Wu San-kuei in 1644. A Reappraisal”, *The Journal of Asian Studies* 34/2 (1975): 443–453.
- Wakeman Jr. Frederick, „Rebellion and Revolution. The Study of Popular Movements in Chinese History”, *The Journal of Asian Studies* 36/2 (1977): 201–237.

Rozdziały w monografiach

- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historyograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Deupmann Christoph, „Römische Helden aus der chinesischen Fremde. Paul Weidmanns «Originaltrauerspiel» Usanquei, oder die Patrioten in Sina”, w: *Fremde Helden auf europäischen Bühnen (1600–1900)*, red. Achim Aurnhammer, Barbara Korte, vol. 5 (Würzburg: Ergon Verlag, 2017), 181–190.
- Roth Li Gertraude, „State Building before 1644”, w: *The Cambridge History of China*, vol. 9, red. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 9–72.
- Spence Jonathan D., „The K'ang-hsi Reign”, w: *The Cambridge History of China*, vol. 9, red. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 120–182.

Gościwit Malinowski

ORCID: 0000-0003-2159-4154
Uniwersytet Wrocławski

Fryderyk Kazimierz Wolff SJ (1643–1708) i Tomasz Dunin Szpot SJ (1644–1713) – polscy jezuici jako pośrednicy kulturowi w czasach poselstwa cara Piotra I do Europy (1697–1698)¹

Frederick Casimir Wolff SJ (1643–1708) and
Thomas Dunin Szpot SJ (1644–1713) – Polish
Jesuits as Cultural Mediators during the Time of
Tsar Peter I's Embassy to Europe (1697–1698)

Abstrakt

Wielkie poselstwo cara Piotra I Aleksiejewicza Romanowa, czyli podróż dyplomatyczna do Europy Zachodniej, miało miejsce między 9/10 marca 1697 r. a 25 sierpnia 1698 r. Towarzyszyła mu szeroko zakrojona aktywność innych moskiewskich dyplomatów, jak np. Borysa Szeremietiewa. Już w marcu 1698 r. odwiedził Wiedeń, gdzie otrzymał listy polecające do Fryderyka Kazimierza Wolffa SJ, cesarskiego dyplomaty, wywodzącego się

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

z Rzeczypospolitej, a konkretnie z senatorskiego rodu z województwa inflanckiego. Ojciec Wolff zalecał przyjęcie w Rzymie Szeremietiewa, rzekomo skłonnego do unii, przez jakiegoś jezuitę znającego język słowiański. W ten sposób skrzyżowały się drogi moskiewskiego dyplomaty z ojcem Tomaszem Duninem Szpotem. Ten zostawił relację opisującą wizytę i audiencje Szeremietiewa w Rzymie, w których generał zakonu Tirso González de Santalla podsuwał moskiewskiemu dyplomacie jako dary polskie manuskrypty przygotowane przez Szpota na temat misji w Japonii czy postanowień soborów powszechnych Kościoła katolickiego. Relacja ta przedstawia również pobyt Piotra I w Wiedniu, podczas którego – dzięki możliwości porozumiewania się w języku polskim – pomiędzy ojcem Wolffem a carem wytworzyły się więzy szczególnej zażyłości.

Słowa kluczowe: Piotr I, Borys Szeremietiew, Tomasz Szpot Dunin, jezuita, Rzym

Abstract

The Great Embassy of Tsar Peter I Alexeyevich Romanov, or the diplomatic journey to Western Europe, took place between March 9/10, 1697, and August 25, 1698. It was accompanied by the extensive activities of other Muscovite diplomats, such as Boris Sheremetev. As early as March 1698, he visited Vienna, where he received recommendation letters to Frederick Casimir Wolff SJ, an imperial diplomat originating from the Polish-Lithuanian Commonwealth, specifically from a senatorial family from the Inflanty Voivodeship. Father Wolff recommended in Rome the reception of Sheremetev, supposedly inclined towards the union, by a Jesuit knowledgeable in the Slavic language. In this way, the paths of the Muscovite diplomat and Father Thomas Dunin Szpot crossed. Szpot left an account describing Sheremetev's visit and audiences in Rome, during which General of the Order Tirso Gonzalez de Santalla offered the Muscovite diplomat as gifts Polish manuscripts prepared by Szpot on topics like the missions in Japan or the decrees of the ecumenical councils of the Catholic Church. This account also portrays Tsar Peter I's stay in Vienna, where special bonds of intimacy developed between Father Wolff and the Tsar, thanks to their ability to communicate in Polish.

Keywords: Peter I, Boris Sheremetev, Thomas Szpot Dunin, Jesuits, Rome

Wielkie poselstwo cara Piotra I Aleksiejewicza Romanowa, czyli podróż dyplomatyczna do Europy Zachodniej, miało miejsce między 9/10 marca 1697 r. a 25 sierpnia 1698 r. Odwiedził on kraje nadbałtyckie, Holandię, Anglię, ziemie cesarstwa rzymskiego oraz Rzeczypospolitej. Do Wiednia

Piotr I wjechał 26 czerwca 1698 r., zaś miasto opuścił 28 lipca. Prowadził tam nieudane w sumie negocjacje, mające odwieść cesarza Leopolda I od zawierania pokoju kończącego wieloletnią wojnę z Portą Otomańską². W podobnym czasie po Europie Zachodniej i krajach śródziemnomorskich podróżował wysłannik cara Borys Szeremietiew (1652–1719), który odwiedził także Rzym, gdzie miał rozeznaczyć możliwości zorganizowania carskiej wizyty³. Ta jednak nie doszła do skutku, gdyż z Wiednia Piotr I postanowił wracać już do Moskwy na wieść o wybuchu powstania strzelców, inspirowanego przez Zofię Aleksiejewną, siostrę cara⁴.

Do Rzymu udawał się Szeremietiew z Wiednia jeszcze w czasie, gdy sam car przebywał w Anglii⁵. 9 marca 1698 r. o. Fryderyk Wolff SJ wystosował z Wiednia pismo anonsujące wizytę moskiewskiego dyplomaty generałowi zakonu jezuitów Tirsowi Gonzálezowi de Santalla. W piśmie tym czytamy m.in.:

Aderit Romae generalissimus Moscoviticus Boris Petrowicz Scheremetef dictus, vir inter suos summus, (...) mihi confidentissimus (...). Optimum foret, si quispiam ibi pater esset linguae sclavonicae gnarus, qui illum saepe accederet, de rebus divinis cum illo collocuturus. Maxima spes est illum, sed occultissime, una cum suo primo servo seu mareschallo Alexio Kurbatowski, ad unionem reducendi⁶.

Oczywiście nadzieje na przyjęcie unii przez Szeremietiewa czy jego utalentowanego chłopca pańszczyźnianego Andrieja Kurbatowa (1663–1721), w przyszości jednego z głównych specjalistów od finansów państwa Piotra I, okazały się płonne, zapewniły jednak moskiewskim dyplomatom życzliwe przyjęcie w Rzymie i na Malcie, w siedzibie rycerskiego

-
- 2 Jan Hennings, „The Semiotics of Diplomatic Dialogue. Pomp and Circumstance in Tsar Peter I's Visit to Vienna in 1689”, *The International History Review* 30/3 (2008): 515–544.
 - 3 Więcej na temat Borysa Szeremietiewa zob. Franciszek Sielicki, „Borys Szeremietiew (1652–1719). Pierwszy filokatolik rosyjski”, *Roczniki Humanistyczne* 37-38/7 (1989–1990): 7–25.
 - 4 Paweł Krokosz, „Od sprzedawcy pierożków do generalissimusa. Zawrotna kariera Aleksandra Mienszykowa”, *Perspektywy Kultury* 24/1 (2019): 150.
 - 5 O pobycie Piotra I w Anglii zob. Leo Loewenson, „Some Details of Peter the Great's Stay in England in 1698: Neglected English Material”, *The Slavonic and East European Review* 40/95 (1962): 431–443.
 - 6 „Lettre du P. Frédéric Wolf au P. Thyse Gonzalez, général de la Compagnie de Jésus, en date de Vienne, le 8 mars 1698”, w: *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. 2, (Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^e, Editeurs, 1857), 505; zob. także Friedrich Dukmeyer, *Korbs Diarium Itineris In Moscoviam Und Quellen* (Berlin: Matthiesen Verlag, 1909), 173.

zakonu joannitów. Ojciec Wolff okazał się kolejnym europejskim dyplomatą, którego zwiodły czynione przez reprezentantów Moskwy mgliste obietnice dotyczące zawarcia jakiejś unii między wyznaniaми.

Generał zakonu potraktował poważnie zalecenie o Wolffa, żeby do przyjęcia Szeremietiewa w Rzymie skierować jezuitę znającego język słowiański. Wybrano do tego zadania Tomasza Dunina Szpota (1644–1713), penitencjariusza w bazylice św. Piotra⁷. W Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego (ARSI) zachowała się jego *Brevis Relatio, quae Romae, et alibi tam Magno Duci Moschoviae quam eius Principibus in eorum Peregrinatione exhibita fuerunt, ad gloriam Dei promovendam A[nn]o 1698*, w której przedstawia on zarówno wizytę Szeremietiewa w Rzymie, jak i doniesienia jezuitów wiedeńskich o pobycie w stolicy cesarstwa samego cara Piotra I⁸.

Jak zanotował Szpot, Szeremietiew został przyjęty na audiencji generalnej przez papieża Innocentego XII, wielokrotnie był również podejmowany przez generała zakonu i innych ojców jezuitów. Otrzymał w darze:

vultum Christi, alias Veronicam, propagatae in Japonia sanctae fidei catholicae, et martyriorum pro ea toleratorum, factum eo tempore ad preces ipsius in lingua polonica, quae est affinis moschoviticae, et collectum ex historia japonica P. Bartoli, labore unius patris Poloni poenitentiarum ad S. Petrum; compendium item conciliorum oecumenicorum octo, quae Moschi non habent (ubi de processione Sancti Spiritus, de prymatu Pontificis Romani, et de paschale celebrando, in quibus ut Graeci, ita et Moschi a nobis dissentiunt), scriptum ab eodem Patre, in lingua polonica⁹.

Autor tej relacji pisze o sobie samym bezosobowo „unius patris Poloni poenitentiarum ad S. Petrum” – „jednego ojca Polaka penitencjariusza u św. Piotra” czy „ab eodem Patre” – „przez tego samego ojca”. Jest nim Tomasz Szpot – autor dwóch prac spisanych w języku polskim, bliskim

7 Jedyny jak do tej pory artykuł biograficzny poświęcony postaci Tomasza Szpota Dunina napisał Robert Danieluk, „Konfesor i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

8 Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI), Pol. 81 (Epistolae Provinciae Poloniae et Lituaniae 1586-1785), nr 133; „Courte relation de ce qui est arrivé au tsar de Moscovie et aux seigneurs de son pays, pendant leurs voyages à Rome et autres lieux en 1698, rédigée par le P. Ignace Szpot, polonais, pénitencier à Saint-Pierre du Vatican”, w: *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. 2 (Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^o, Editeurs, 1857), 505–508.

9 ARSI, Pol. 81, nr 33; „Courte relation”, 507.

językowi moskiewskiemu, jak sam stwierdza. Pierwsza z nich to wypis z *Il Giappone, parte seconda dell'Asia* w pięciu tomach autorstwa Daniella Bartolego, opublikowanego w 1660 r. w Rzymie. Możliwe, że to właśnie te wypisy w języku polskim posłużyły później alumnom kolegium grodzieńskiego do wystawienia w 1714 r. sztuki na temat Japonii, opartej na tekstach Dunina Szpota. Drugie to wykaz ustaleń ośmiu soborów ekumenicznych. W owym czasie prawosławni nie uznawali postanowień aż dwunastu soborów uznawanych przez Kościół katolicki (od VIII – konstantynopolitańskiego IV z lat 869–870, po XIX – trydencki z lat 1545–1563), tak więc dokumenty czterech z nich zostały uznane za mało istotne z powodów doktrynalnych i nieprzełożone na język polski, aby mógł się z nimi zapoznać sympatyzujący rzekomo z unią przybysz z Moskwy. W obu przypadkach mamy do czynienia z jakimiś wyborami przygotowanymi przez Tomasza Dunina Szpota, pozostającymi jednak w rękopisach, o czym świadczy sam autor, określając je mianem „*manuscula religiosa*”. Szeremietiew otrzymuje także w darze Chustę św. Weroniki, czyli „*Vera Effigies Sacri Vultus Domini Nostri Jesu Christi, que Rome in Sacrosancta Basilica S. Petri in Vaticano religiosissime observatur et colitur*”, a więc replikę relikwi tzw. Chusty z Manopello, przechowywanej w Rzymie. Ta kopia ikony będącej *acheiropoietos*, nie ręką ludzką wykonanej, także zaopatrzona była w napisy w języku polskim i przeznaczona była do indywidualnej modlitwy. Co ciekawe, ikona ta zostaje przez Szpota powiązana z propagowaniem wiary katolickiej w Japonii, zapewne więc wręczenie takiego akurat prezentu moskiewskiemu dyplomacie nie było przypadkowe. Kuria rzymska i jezuici czynili bowiem starania, aby car zgodził się otworzyć dla misjonarzy wybierających się do Chin i na Daleki Wschód drogę lądową przez pozostające pod jego kontrolą terytoria. Droga morska dookoła Przylądka Dobrej Nadziei pozostawała bowiem niezwykle trudna i czasochłonna – jak się szacuje, co trzeci podróżujący ginął od chorób lub walk toczonych z holenderskimi piratami. Stąd owe mocne akcenty japońskie w darach ofiarowanych Szeremietiewowi, włącznie z opisem męczeństwa katolików japońskich, co miało za zadanie przemówić do sumienia tego sympatyzującego z Rzymem, jak się przedstawiał, dyplomaty. Ostatecznie zgody na podróż misjonarzy jezuici nigdy nie uzyskali, o czym z goryczą informował Dunina Szpota listem z Warszawy datowanym na 2 listopada 1698 r. Ignacy Franciszek Zapolski SJ (1645–1703), doświadczony misjonarz w Persji, planujący teraz

wyprawę do Chin¹⁰. Zapolski przytacza udawany przestach rzekomo sympatyzującego z katolicyzmem Szeremietiewa, wymawiającego się od interwencji u cara oraz intrygi kalwinisty François Le Forta, genewczyka na służbie moskiewskiej, wrogiego katolikom.

W chwili pojawienia się w Wiedniu wysłanników Piotra I baron Friedrich von Lüdinghausen Wolff (1643–1708) był już doświadczonym dyplomatą. Urodził się w Dyneburgu, w polskich Inflantach, w rodzinie wywodzącej się z Westfalii, podówczas jednak piastującej senatorskie godności w Rzeczypospolitej¹¹. Osierocony wcześniej przez ojca został paziem króla Jana Kazimierza. W 1652 r. w wieku 9 lat skierowany na nauki do kolegium jezuickiego w Braunsbergu (Braniewo), skąd w 1655 r. przeniósł się do Nysy wobec rozpoczynającej się wojny północnej Rzeczypospolitej ze Szwecją. Odtąd Wolff będzie już na stałe związany z czeską prowincją jezuitów. W 1657 r. rozpocznie naukę w Ołomuńcu, w 1659 r. wstąpi do nowicjatu w Brnie, w 1661 r. rozpocznie studia filozoficzne, a następnie teologiczne w Pradze. Z Wrocławiem zwiąże się w 1687 r., gdy zostanie rektorem tutejszego kolegium jezuickiego, które z jego inicjatywy w 1702 r. cesarz Leopold I przekształci w uniwersytet. Wcześniej, bo w 1682 r., cesarz Leopold zwróci uwagę na dyplomatyczne talenty ojca Wolffa, co stanie się początkiem jego wieloletniej służby cesarstwu w obliczu toczącej się wojny Ligi Świętej z Portą Otomańską. Ze względu na swe pochodzenie z Rzeczypospolitej, koligacje rodzinne z królem Janem III Sobieskim oraz potrzeby budowania i umacniania antytureckiej Ligi Świętej ojciec Wolff nie tylko posłował do Polski, lecz także osobiście na polu bitwy pod Wiedniem zagrzewał 12 października 1683 r. do walki wielonarodową koalicję, dążącą do uwolnienia stolicy cesarstwa spod tureckiego oblężenia. Początek roku 1685 spędził miał na sejmiku szlachty województwa podlaskiego w Drohiczyń, gdzie w święto Trzech Króli wygłosić miał po polsku mowę retoryczną, wpisującą się w gatunek literacki zwany turcykami, zachętę do wytrwałej walki z Portą Otomańską, wrogiem chrześcijaństwa. Mowa ta została wydrukowana w Warszawie, w języku łacińskim, pod tytułem: *Stella in Oriente, hoc est*

10 „Extrait d'une lettre du P. Ignace François Zapolski au P. Thomas Ignace Szpot, datée de Varsovie le 2 novembre 1698”, w: *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. 2 (Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^e, Editeurs, 1857), 508–510.

11 Najpełniejszy biogram o. Wolffa sporządził Manfred P. Fleischer, „Father Wolff. The Epitome of a Jesuit Courtier”, *The Catholic Historical Review* 64/4 (1978): 581–613. W języku polskim istnieje tylko jedna wiarygodna praca na temat inicjatora Uniwersytetu Wrocławskiego: Jan Michał Burdukiewicz, Arkadiusz Wojtyła, „Pierwszy kanclerz Uniwersytetu a polscy królowie”, *Przegląd Uniwersytecki* 217/2 (2017): 48–49.

voluntas Dei ad prosequendum adversus Orientem sacrum bellum bellicosissimam Polonorum gentem incitans, a ojciec Wolff podpisał ją swoimi dwoma imionami Fridericus Casimirus Wolff, choć na co dzień używał tylko pierwszego. Także w poprzedzającym mowę słowie do czytelnika odniósł się w kilku zdaniach do okoliczności wygłoszenia mowy właśnie w języku polskim:

Benevole Lector, fortuitò accidit, ut Drogicinium, Civitatem Podlachiae Nobilem, ipso illo, quo ibi, Comitola, ut vocant, seu Conventus terrestris Comitiorum Generalium prodromus celebrabatur, tempore ingrederer. Requisitus ibidem ab Amicis, ut ad congregatam Nobilitatem, Festà Divorum Trium Regum luce verba facere vellem; isthoc, tametsi mihi, ob. linguae Polonae, à terdenis iam propè annis intermissum, et, a ternis necdum integris Mensibus, reassumptum vsum, non omnino levissimum onus minimè gravatè suscepti¹².

Otóż przed styczniem 1685 r. miał ojciec Wolff 13-letnią („a terdenis annis intermissum”) przerwę w posługiwaniu się językiem polskim, którą nadrabiał od niecałych trzech miesięcy, czyli jakby od przełomu października/listopada 1684 r. 13 lat przerwy oznaczałoby, że wcześniej po polsku mówił jakoś w roku 1672. Możliwe jednak, że mamy tu do czynienia z błędem w przekładzie na łacinę i rzadki liczebnik dystrybutywny *terdeni* „po trzystaście razy”, oboczna forma od *terni deni*, w rzeczywistości miał brzmieć *triceni* „po trzydzieści razy”. Od opuszczenia przez ojca Wolffa ziem polskich minęło bowiem w 1685 r. dokładnie 30 lat, od 1655 r., gdy jako 12-latek opuszczał Braniewo, by kontynuować studia w położonej na terenach cesarskich Nysie.

Nawet jeśli przez lata studiów i pracy akademickiej w prowincji czeskiej, w Ołomuńcu, Brnie, Pradze i Wrocławiu ojciec Wolff stracił nieco biegłość w mowie polskiej, odzyskał ją bez wątpienia w pełni w cesarskiej służbie dyplomatycznej. Świadczy o tym właśnie relacja Tomasza Dunina Szpota, w której tak oto opisuje pobyt Piotra I w Wiedniu:

Susceptus ille [magnus dux Moschoviae] ab imperatore et tractatus per aliquot septimanas, iis honoris, laetitiae, et benevolentiae significationibus, quibus majores vix exhiberi possunt alteri monarchae; ad patrem vero nostrum Fridericum Wolf, imperatori familiarem, qui uti Polonus polonica cum illo [magno duci Moschoviae] lingua loquebatur, eum concepit

12 *Stella in Oriente ...*, Varsaviae, excudebat, Carolus Ferdinandus Schreyber 1685, k. A1 verso.

affectum ac animum, ut illum voluerit apud se habere quotidianum, non jam hospitem sed domesticum¹³.

Świadectwo Szpota jest więc jednoznaczne. Urodzony w Dyneburgu w pochodzącej z Westfalii rodzinie jezuita z czeskiej prowincji, cesarski dyplomata, zaufany i powiernik, jest narodowości „Polonus” i – co ciekawe – w cesarskim Wiedniu rozmawia po polsku z carem Piotrem I. Język niemiecki był carowi doskonale znany i to właśnie w takiej północnej odmianie regionu bałtyckiego, którą mówiono w Inflantach. Car Piotr znał oczywiście język polski, w XVII-wiecznej Moskwie był to język kultury i literatury, jednak z politycznego punktu widzenia faworyzował Niemców i Holendrów, gdyż kulturową polonofilką była jego zniechęcona siostra Zofia. A mimo to w pełnym Niemców Wiedniu na najbliższego kompana wybiera sobie car Piotr jezuitę, z którym może porozmawiać po polsku.

W czasie wielkiego poselstwa cara Piotra I po Europie (1697–1698) polscy jezuita, posługujący się językiem słowiańskim, a więc zbliżonym do codziennego języka rosyjskiego, pozostającego również w drugiej połowie XVII wieku pod wpływem kulturowym zarówno literackiej polszczyzny, zapisywanej alfabetem łacińskim, jak i potocznej, bardzo mocno oddziałującej także na język ruski Wielkiego Księstwa Litewskiego, odgrywali rolę pośredników kulturowych między katolicką częścią Europy Zachodniej a wędrującymi po Europie Rosjanami. Ówczesna Polska, w której obejmował właśnie rządy nowy król August II Wettin, znajdowała się we wspólnym z Rosją obozie koalicji antytureckiej, a sprawy sporne zostały chwilowo uregulowane pokojem Grzymułtowskiego z 1686 r. Nawet jednak w takiej sytuacji odprężenia politycznego rola Polaków jako pośredników kulturowych nie przełożyła się na żadne sukcesy polityczne ze strony Moskwy. Droga do Chin przez ziemie cara pozostała dla polskich misjonarzy zamknięta wbrew deklaracjom składanym oficjalnie w stolicach krajów zachodnich.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI, Rzym), Pol. 81. Epistolae Provinciae Poloniae et Lituaniae 1586-1785, nr 133

13 ARSI, Pol. 81, nr 33; „Courte relation”, 507–508.

Źródła drukowane

- „Courte relation de ce qui est arrivé au tsar de Moscovie et aux seigneurs de son pays, pendant leurs voyages à Rome et autres lieux en 1698, rédigée par le P. Ignace Szpot, polonais, pénitencier à Saint-Pierre du Vatican”, w: *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. 2 (Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^e, Editeurs, 1857), 505–508.
- „Extrait d'une lettre du P. Ignace François Zapolski au P. Thomas Ignace Szpot, datée de Varsovie le 2 novembre 1698”, w: *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. 2 (Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^e, Editeurs, 1857), 508–510.
- Stella in Oriente ...*, Varsaviae, excudebat, Carolus Ferdinandus Schreyber 1685.

Monografie i książki

- Dukmeyer Friedrich, *Korbs Diarium Itineris In Moscoviam Und Quellen* (Berlin: Matthiesen Verlag, 1909).

Artykuły w czasopismach

- Jan Michał Burdukiewicz, Arkadiusz Wojtyła, „Pierwszy kanclerz Uniwersytetu a polscy królowie”, *Przegląd Uniwersytecki* 217/2 (2017): 48–49.
- Fleischer Manfred P., “Father Wolff. The Epitome of a Jesuit Courtier”, *The Catholic Historical Review* 64/4 (1978): 581–613.
- Hennings Jan, “The Semiotics of Diplomatic Dialogue. Pomp and Circumstance in Tsar Peter I's Visit to Vienna in 1689”, *The International History Review* 30/3 (2008): 515–544.
- Krokosz Paweł, „Od sprzedawcy pierożków do generalissimusa. Zawrotna kariera Aleksandra Mienszykowa”, *Perspektywy Kultury* 24/1 (2019): 139–166.
- Loewenson Leo, “Some Details of Peter the Great's Stay in England in 1698: Neglected English Material”, *The Slavonic and East European Review* 40/95 (1962): 431–443.
- Sielicki Franciszek, „Borys Szeremietiew (1652–1719). Pierwszy filokatolik rosyjski”, *Roczniki Humanistyczne* 37-38/7 (1989–1990): 7–25.

Rozdziały w pracach zbiorowych

- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

Tomasz Graff

ORCID: 0000-0002-2142-086X
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Bartłomiej Wołyniec

ORCID: 0000-0002-0373-7070
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Rola i znaczenie kolegiów jezuickich w propagowaniu wśród mieszkańców Rzeczypospolitej wiedzy na temat działalności misyjnej Towarzystwa Jezusowego na Dalekim Wschodzie¹.

The Role and Importance of Jesuit Colleges
in Promoting Knowledge about Missionary
Work of the Society of Jesus in the Far East
among the Inhabitants of the Polish-Lithuanian
Commonwealth

1 Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu NdS/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

Abstrakt

Znaczenie kolegiów jezuickich w rozwoju szkolnictwa na ziemiach Rzeczypospolitej, podobnie jak wkład członków Towarzystwa Jezusowego w postęp naukowy, tak polski jak i europejski pozostają bezsprzeczne. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt propagowania przez jezuitów wiedzy na temat Dalekiego Wschodu, misji chrystianizacyjnych prowadzonych w Indiach, Chinach i Japonii, a także społeczne, kulturowe i polityczne konsekwencje działań podjętych przez nich w tym zakresie. Szczególne znaczenie ma tutaj działalność poszczególnych kolegiów, które kształcąc na dość wysokim poziomie, stawały się miejscem wzrastania powołań kapłańskich, a co za tym idzie także powołań misyjnych. Relacje i listy z krajów Dalekiego Wschodu nie pozostały bez wpływu na decyzje podejmowane przez poszczególnych uczniów, którzy pragnęli wzorem jezuickich świętych i męczenników głosić Ewangelię wśród mieszkańców Indii, Chin oraz Japonii. Misje chrystianizacyjne, jak i dzieje oraz kultura krajów Dalekiego Wschodu interesowały jednak nie tylko uczniów kolegiów, ale o wiele szersze grono osób, chcących poszerzyć swoją wiedzę. Celom tym służyły polskie tłumaczenia autorów jezuickich, którzy w swoich dziełach opisywali Daleki Wschód. Ponadto wśród metod propagowania wiedzy niezwykle ważne miejsce zajmowały widowiska parateatralne i spektakle sceniczne, w których pojawiały się wątki orientalne. Zarówno one, jak i wspomniane działania translatorskie obejmowały swoim zasięgiem niezwykle szerokie grono osób, co w późniejszym czasie przełożyło się na znaczący wzrost zainteresowania Dalekim Wschodem, w konsekwencji zaś pojawieniem się mody na tzw. „chińszczyznę”. Celem niniejszego artykułu jest zatem prześledzenie wskazanych powyżej wątków, które – jak łatwo można zauważyć – pozostają w ciągu przyczynowo-skutkowym. W konsekwencji można zatem stwierdzić, że rola kolegiów jezuickich, jako ośrodków, z których wyszedł impuls propagowania wiedzy o krajach Dalekiego Wschodu wydaje się być niepodważalna.

Słowa kluczowe: jezuita, kolegia jezuicka, Chiny, Japonia, Daleki Wschód

Abstract

The importance of Jesuit colleges in the development of education in the Polish-Lithuanian Commonwealth, and the contribution of the Society of Jesus to scientific progress, both Polish and European, remain indisputable. After all, it is worth noting that the Jesuits promoted knowledge of the Far East, the Christian missions carried out in India, China and Japan, on top of social, cultural and political consequences of their actions in this area. In this regard, it is important to note the activity carried out by the various seminaries, which, thanks to their relatively high formation level, are places where priestly vocations, and therefore missionary vocations,

can grow. The reports and letters from the Far East influenced the decisions taken by individual disciples who wished, following the example of the Jesuit saints and martyrs, to preach the Gospel among the people of India, China and Japan. After all, Christian missions, in addition to the history and culture of countries in the Far East, were of interest not only to college students, but to a much wider range of people wishing to broaden their knowledge. Polish translations of Jesuit authors who described the Far East in their works served these purposes. In addition, among the methods of promoting knowledge, paratheatrical performances and stage plays with oriental themes were extremely important. Both these and the aforementioned translation activities covered an extremely wide range of people, which later contributed to a significant increase in interest in the Far East, with the consequent emergence of a fashion for so-called "Chineseness". The purpose of this article is therefore to trace the themes indicated above, which, as can easily be seen, form a causal sequence. Consequently, it can therefore be concluded that the role of the Jesuit colleges as centers from which the impulse to promote knowledge of Far Eastern countries emerged seems unquestionable.

Keywords: Jesuits, Jesuit colleges, China, Japan, Far East

Wstęp

O tym, jakie ideały przyświecały jezuickiemu wychowaniu i edukacji, czym były kolegia jezuickie, jaką odgrywały rolę, a także jakie było ich znaczenie dla rozwoju nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, powstało dotychczas już wiele publikacji². W tym miejscu warto

-
- 2 Stanisław Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1933); Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1994); *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, oprac. Roman Darowski, Jerzy Paszcenda (Kraków: WAM – Księży Jezuici, 1994); Stanisław Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668: działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1996); Stanisław Janeczek, „O stereotypie szkoły jezuickiej. Uwagi komparatystyczne”, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. Jarosław M. Popławski (Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”, 2001), 363–384; Stanisław Janeczek, „Szkoła jezuicka a szkoła renesansowa. Regres czy twórcza kontynuacja?”, *Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie* (2005): 191–208; Kazimierz Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów: studium z dziejów edukacji elit* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007); Jerzy Kochanowicz, „Wychowanie w szkołach jezuickich okresu staropolskiego”, w: *Pedagogika ignacjańska: historia, teoria, praktyka*, red. Anna Królikowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 205–236; Justyna Łukaszewska-Haberkowa, „Nauczanie języka łacińskiego

jednak podkreślić, że pragnący podjąć naukę w szkołach jezuickich kierowali się przekonaniem o możliwości zdobycia solidnego wykształcenia humanistycznego, co wynikało m.in. z powszechnej opinii o wysokim poziomie nauczania, a także łączeniu formacji intelektualnej z formacją duchową. To zespoleństwo, jak też przemyślany program nauczania sprawiał z kolei, że adeptci szkół jezuickich z reguły pragnęli wstąpić w szeregi zgromadzenia, przy czym nie wystarczyły tutaj dobre chęci i deklaracja woli bycia jezuitą. Kandydaci przystępowali bowiem do egzaminów wstępnych, które nierzadko wykazywały, że niektórzy z nich zupełnie nie nadawali się do roli, jaką sobie wybrali³.

W podobny sposób wyglądała kwestia kandydatów na misjonarzy, którzy – często kierowani głębokim przekonaniem o słuszności powziętej przez siebie decyzji – byli zmuszeni do pozostania w kraju swojego pochodzenia lub też miejscu swojego pobytu, w którym znaleźli się z woli przełożonych (Szymon Wysocki, Tomasz Dunin Szpot)⁴. W konsekwencji ich zainteresowania misjami chrystianizacyjnymi musiały znaleźć inną drogę realizacji, czego przykładem może być szeroko rozumiana działalność naukowa, w tym pisarska i translatorska, które na odległość pozwoliły niejednemu z byłych kandydatów na misjonarza zgłębiać wiedzę na temat zamorskich krain⁵. Ich dzieła, a także osobiste zaangażowanie w formowanie nowych pokoleń jezuitów sprawiły w konsekwencji, że kolegia jezuickie stały się miejscem propagowania wiedzy zarówno o historii i kulturze Indii, Chin oraz Japonii, jak też na temat działalności zgromadzenia w krajach Dalekiego Wschodu.

w szkołach jezuickich w XVI i XVII wieku”, *Nasza Przeszłość* 113 (2010): 295–305; Jakub Niedźwiedz, „Inkulturacyja szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na Litwie w XVI–XVIII wieku, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbkowska-Kujko (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016), 222–248; *idem*, „Jesuit Education in the Polish-Lithuanian Commonwealth”, *Journal of Jesuit Studies* 5 (2018) 3: 441–455.

3 Jan Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 127–128.

4 O rekrutacji kandydatów na misjonarzy zob.: Monika Miazek-Męczyńska, *Indipetae Poloniae – kołatanie do drzwi misji chińskiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2015).

5 Przykładem może być tutaj Tomasz Dunin Szpot, który nie uzyskawszy zgody przełożonych na wyjazd na misję, poświęcił się działalności pisarskiej, opierając swoje dzieła na materiałach zebranych w rzymskim archiwum zgromadzenia: Robert Danieluk, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina”, 2017), 75–108; Thierry Meynard, „For the record: The Canton exile of the missionaries (1666–1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin”, *Annales Missiologici Posnanienses* 25 (2020): 147–185.

Relacje misjonarzy

W literaturze obecny jest pogląd, że docierające do Europy relacje misjonarzy jezuickich z czasem stawały się swoistego rodzaju impulsem dla młodych zakonników, którzy pod ich wpływem pragnęli udać się na Daleki Wschód, aby tam głosić Ewangelię. „Jeśli uznamy, że młodzi Polacy wstępowali do Towarzystwa Jezusowego powodowani żarliwością religijną, to – jak pisze Duc Ha Nguyen – o wyjazd na misje ubiegali się m.in. pod wpływem lektury relacji misjonarzy z Dalekiego Wschodu”⁶. Broszury te z jednej strony pobudzały wyobraźnię młodych jezuitów, którzy z pełnym zaangażowaniem sił pragnęli poświęcić się działalności misyjnej wśród mieszkańców Indii, Chin i Japonii, z drugiej zaś wzmacniały w nich przekonanie o konieczności poświęcenia się dla sprawy, co rozumiane było przez nich jako możliwość oddania własnego życia, czyli poniesienia śmierci męczeńskiej.

Ta ostatnia, a ściślej rzecz ujmując tragiczne wydarzenia, jakie miały miejsce w Japonii, sprawiły że w latach 40. XVII wieku można zauważyć wyraźny wzrost liczby listów kierowanych do generała – tzw. *Litterae Indipetae*, co – jak stwierdził Duc Ha Nguyen – wiązało się z pojawieniem się na rynku wydawniczym szeregu różnego rodzaju publikacji mówiących tak o jezuickich męczennikach, jak i o misjach na Dalekim Wschodzie w ogóle, wydrukowanych tak w języku polskim, jak i po łacinie⁷. Relacje misjonarzy miały niebagatelny wpływ na decyzje podejmowane przez zakonników, także z tego powodu, iż były one czytane na głos podczas posiłków w refektarzu. Sami zaś jezuici wspominali o nich w listach stanowiących prośbę o wyjazd na misje⁸. Przykładem może być tutaj postać Wojciecha Męcińskiego, gdyż chciał umrzeć za wiarę, podobnie jak męczennicy, o których czytał w broszurach przetłumaczonych przez Szymona Wysockiego⁹.

6 Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006), 137.

7 *Ibidem*, 128. Warto zaznaczyć, że Janusz Tazbir podaje, iż już w latach 70. XVI wieku wydana po polsku książka Jana Herbsta o sukcesach jezuitów w krajach pogańskich inspirowała młodych ludzi do wstępowania w szeregi zakonu. Dzieło to nie zachowało się jednak do naszych czasów, przez co trudno je dziś zidentyfikować: Janusz Tazbir, *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969), 96.

8 Ha Nguyen, *Polscy misjonarze*, 138. Zob. także: Joanna Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu w środowisku polskich jezuitów”, *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu* 1 (2004): 16.

9 Jan Kurdwanowski powołał się w liście na Wojciecha Męcińskiego: ARSI, Pol 79, k. 112-113v.

Wydawane w omawianym okresie teksty miały z jednej strony charakter informacyjny, odgrywając rolę „gazety”, z drugiej zaś wydawane były w języku polskim, „aby mogły dotrzeć do jak najszerszego kręgu odbiorców, niekoniecznie osób wykształconych czy należących do elity intelektualnej, czytającej po łacinie”¹⁰. Tym samym podjęty przez jezuitów trud translatorski miał na celu propagowanie wiedzy na temat krajów Dalekiego Wschodu i prowadzonych tam misji chrystianizacyjnych u szerokiego grona odbiorców. Cel, jak się wydaje, osiągnięty, bowiem do wzrostu zainteresowania misjami na Dalekim Wschodzie w znacznym stopniu przyczyniły się druki z przełomu XVI i XVII wieku, stając się w zakresie omawianych kwestii jednym z najbardziej wpływowych środków oddziaływania oraz przekazywania wiedzy¹¹.

Kolegia i rezydencje jezuickie starały się sprowadzać wszelkiego rodzaju publikacje, które mogłyby być wykorzystane podczas pracy z uczniami, jak i w pracy naukowej samych zakonników, którzy w ten sposób mogli na bieżąco śledzić ówczesny „stan badań”, chociażby w kwestii misji chrystianizacyjnych na Dalekim Wschodzie. W ten oto sposób powstawały bogate księgozbiory – biblioteki, z których korzystały kolejne pokolenia chcących pogłębiać swoją wiedzę uczniów i uczonych. Miało to miejsce m.in. w kolegiach w Braniewie (1570 r.) i Poznaniu (pocz. XVII w.), których biblioteki posiadały w zbiorach kilkadziesiąt pozycji dotyczących tematyki misyjnej – nie tylko anonimowych sprawozdań, ale również, co jest szczególnie ważne, opisów Indii i Chin dokonanych przez historyków zakonnych¹². Innym wymownym dowodem praktyki kolekcjonowania woluminów o tematyce misyjnej może być katalog biblioteki nowicjatu jezuickiego w Krakowie z 1594 roku, w którym znajdujemy takie chociażby pozycje, jak *Historia Indica* czy *Relationes adventus Japonis in Urbem*, czyli relację z wizyty posłów japońskich w Rzymie w 1585 r.¹³ Kolejnym miejscem przechowywania drukowanych materiałów misyjnych była biblioteka domu profesów św. Barbary w Krakowie, której katalog z 1621 roku wymienia szereg druków misyjnych,

10 Ha Nguyen, *Polscy misjonarze*, 137.

11 Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 130.

12 *Ibidem*, 130; Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 17–18. Na temat organizacji i zasobów jezuickich bibliotek zob.: Ludwik Grzebień, „Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku. Cz. 1”, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 30 (1975): 223–278.

13 BJ, rkps. 2626, k. 16, 24. Zob. także: Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 130; Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 18.

w tym żywot św. Franciszka Ksawerego oraz dwa wydania jego listów¹⁴. Z kolei katalog z 1698 r. obok wspomnianych wyżej pozycji wymienia ponadto dzieła autorstwa Gian Pietro Maffeiego: *Historia Indica* oraz *Res ad Societate in Oriente gestarum* [...], a także trzy egzemplarze *De rebus Japonicis* autorstwa Luisa Frosa oraz kilka innych¹⁵. Ponadto zachowane rękopiśmienne inwentarze zdradzają istnienie szeregu różnego rodzaju publikacji o charakterze misyjnym, informujących ówczesnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego o najnowszych odkryciach geograficznych, nowych ziemiach i kontynentach, przebiegu akcji misyjnej i postępującej na Dalekim Wschodzie chrystianizacji¹⁶. Wśród nich można wymienić dwie, jak należy przypuszczać, pierwsze publikacje odwołujące się do kwestii dalekowschodnich, które w 1585 r. wydane zostały na terenie Rzeczypospolitej: *Epistola de lagatorum Japonicorum orientantium adventu ad Gregorium XIII P.M. paucos dies ante quam moretur* [...] ¹⁷ oraz *Japoniorum Regum legatio Romae coram Summo Pontifice Gregorio XIII 23. Martii habita a. 1585* [...] ¹⁸.

Tłumaczenia na język polski

Jedną z najwcześniejszych form relacji misjonarskich przetłumaczonych na język polski były listy roczne, które corocznie wysyłali przełożeni misji jezuickich¹⁹. I tak w 1603 r. w krakowskiej oficynie Andrzeja Piotrkowczyka wydrukowana została broszura *O rozszerzaniu wiary świętej chrześcijańskiej katolickiej w Ameryce na Nowym Świecie, zwłaszcza w Peru* [...], do której dołączony został *List roczny z wysep Philippin pisany od x. Franciszka Waeza* [...] *do x. Claudiusza Aquaviva generała*

14 BJ, rkps. 177, k. 171, 174, 179, 183, 185. Zob. także: Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 130–131; Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 18.

15 BJ, rkps. 2626. Zob. także: Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 18.

16 Konior, *Historia polsko chińskich kontaktów*, 130–131.

17 *Epistola de lagatorum Japonicorum orientantium adventu ad Gregorium XIII P.M. paucos dies ante quam moretur* [...] (Vilnae, 1585).

18 *Japoniorum Regum legatio Romae coram Summo Pontifice Gregorio XIII 23. Martii habita a. 1585* [...] (Cracoviae, 1585).

19 Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 16.

*Societatis Iesu*²⁰, który stanowi – jak należy przypuszczać – najstarszy wydany w języku polskim opis Dalekiego Wschodu²¹.

Jednym z czołowych propagatorów wiedzy na temat misji dalekowschodnich, tłumaczem relacji i listów rocznych na język polski był o. Szymon Wysocki, który w 1611 r. osiadł w domu profesów w Krakowie, gdzie zajął się pisaniem i tłumaczeniem książek i relacji misjonarskich na język polski²². W 1608 r. wydano jego tłumaczenie dzieła Ludovica Cerqueiry pod tytułem *Nowiny pewne z Nowego Świata, mianowicie z Iaponu, to jest o chwalebnej śmierci sześci szlachciców Iapończyków [...]*, które ukazało się w krakowskiej oficynie Mikołaja Loba²³. W oryginale dzieło zostało spisane w języku portugalskim, po czym w kolejnych latach przetłumaczone m.in. na włoski (1607), z której to wersji – zgodnie z treścią karty tytułowej – korzystał polski tłumacz. Nie wchodząc w szczegóły, należy jedynie przypomnieć, że jest to niewielka, 46-stronnicowa broszurka opowiadająca o męczeńskiej śmierci sześciu japońskich chrześcijan²⁴.

Kolejnym dziełem była wydana w 1611 r., także jako przekład z włoskiego, relacja pod tytułem *Nowiny abo dzieje dwuletnie z Iaponu y z Chiny krain pogańskich Nowego Świata przez list x Iana Rodriguesa y x. Mattheusza Ricciego [...] roku pańskiego 1606 y 1607 [...] opisane [...]*. Tym razem jednak Szymon Wysocki wydał swoje dzieło w krakowskiej oficynie Jana Szarffenbergera²⁵. Właściwie są to dwa odrębne listy, pierwszy autorstwa Rodriguesa i odnoszący się do Japonii, drugi zaś Ricciego omawiający postępy misji w Chinach w latach 1606–1607. W kolejnym roku w krakowskiej oficynie Mikołaja Loba ukazało się tłumaczenie broszury *Opisanie chwalebnego męczeństwa dziewięci chrześcijan Iapońskich [...]*²⁶. W poprzedzającym je liście dedykacyjnym – skierowanym do Elżbiety Sieniawskiej – o. Wysocki opisał przyczyny, dla których podjął się tłumaczenia dzieła:

20 *O rozszerzaniu wiary świętej chrześcijańskiej katolickiej w Ameryce na Nowym Świecie, zwłaszcza w Peru [...]* (Kraków, 1603).

21 Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 141–142.

22 *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy (1564–1995)*, oprac. Ludwik Grzebień (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 774.

23 Wysocki Szymon, *Nowiny pewne z Nowego Świata, mianowicie z Iaponu, to jest o chwalebnej śmierci sześci szlachciców Iapończyków [...]* (Kraków, 1608).

24 Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 143.

25 Wysocki Szymon, *Nowiny abo dzieje dwuletnie z Iaponu y z Chiny krain pogańskich Nowego Świata przez list x Iana Rodriguesa y x. Mattheusza Ricciego [...] roku pańskiego 1606 y 1607 [...] opisane [...]* (Kraków, 1611).

26 Wysocki Szymon, *Opisanie chwalebnego męczeństwa dziewięci chrześcijan Iapońskich [...]* (Kraków, 1612).

aby czytając albo słysząc takowe dzieje, każdy poznał, jaki to jest dar Boży y jako wielka łaska Boża, nigdy nie wypowiedziana, być chrześcijaninem w kościele świętym katolickim rzymskim. Ponieważ oni nowi chrześcijanie tylko co skusiwszy tego daru bożego zaraz po krzcie świętym, tak się w tej wierze świętej zakochali, że wołają raczej wszystkich największych pociech postradać y najcięższe męki wycierpieć, niżby mieli w czym tej wiary świętej katolickiej ustąpi²⁷.

Tym samym chwaląc postawę nawróconych na chrześcijaństwo mieszkańców Dalekiego Wschodu, o. Wysocki ganił protestantów, którzy odrzucali prawdy katolickie. W konsekwencji czytający broszurę mogli odnieść wrażenie, że od tej pory to Wschód miał być wzorem dla Zachodu, a ci, którzy pragnęli udać się na misje na Daleki Wschód, stanowili pewnego rodzaju awangardę chrześcijaństwa²⁸. Ostatnim translatorskim dziełem o. Wysockiego był przekład listu Mikołaja Trigaulta, który pod tytułem *Nowiny abo Dzieje dwuletnie Chińskie* [...] ukazał się w 1616 r. w krakowskiej Drukarni Łazarzowej²⁹.

Innym propagatorem wiedzy o misjach jezuickich na Dalekim Wschodzie był o. Fryderyk Szembek, który znany jest bardziej jako zwolennik i obrońca szkół jezuickich w Krakowie³⁰. I to właśnie ten fakt wydaje się kluczem do zrozumienia jego działalności translatorskiej, przede wszystkim zaś w kwestii druków poświęconych misjom chrystianizacyjnym. „Szembek [bowiem] – jak pisał o. Ludwik Grzebień – mając prawdopodobnie nadzieję, że przyczyni się do zdobycia bardziej przychylniej opinii o jezuitach, zajął się tłumaczeniem książek na temat wschodnich misji jezuickich”³¹. W rezultacie przetłumaczył on na język polski pierwszą w literaturze polskiej relację o Tybecie *Tybet, wielkie państwo w Azyey* [...], która w 1628 ukazała się w krakowskiej drukarni Franciszka Cezarego³², oraz opublikowane tamże rok później

27 *Ibidem*, k. A2.

28 Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów*, 147.

29 Wysocki Szymon, *Nowiny abo Dzieje dwuletnie Chińskie* [...] (Kraków, 1616).

30 Szembek Fryderyk, *Gratis plebański, gratis wycwiczony w iezwickich szkołach krakowskich* [...] to iest respons na dyskurs plebański w collegium jezuickim krakowskim, *Gratis nazwany y na dwu inne tegoż autora w teyże materiey* (Poznań, 1627). Na temat Fryderyka Szembeka zob.: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, 660.

31 Cyt. za: *Tybet i Tunquim w pismach Fryderyka Szembeka*, wstęp i oprac. Renata Czekalska, Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015), XIII.

32 Szembek Fryderyk, *Tybet, wielkie państwo w Azyey* [...] (Kraków, 1628).

Tunquium, królestwo możne w Azyey [...], czyli pierwsze w literaturze polskiej dzieło na temat Tonkinu³³.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na pewne różnice, które cechują tłumaczenia o. Wysockiego – bardziej wiernego oryginałowi, ale eliminującego większość nazw własnych mających silną konotację kulturową, oraz tłumaczenie o. Szembeka, raczej streszczającego dzieła, z których korzystał, stosując różnego rodzaju dopowiedzenia. Ich celem było szersze nakreślenie zarysowanych w druku problemów, wyjaśnienie pojawiających się w nim niekoniecznie zrozumiałych dla polskiego czytelnika pojęć czy też wprowadzenie pewnego rodzaju swojskości, mających na celu lepsze zobrazowanie opisywanych miejsc – np. wprowadzenie majeranku zamiast mięty oraz dodanie gruszy przy opisie drzew porastających Tybet. Niemniej tak o. Szembek, jak i o. Wysocki użyli w swoich tłumaczeniach słów o zabarwieniu negatywnym, które – jak należy przypuszczać – miały w pewien sposób ukierunkować polskiego czytelnika. I tak o. Wysocki, gdy musiał użyć obcego terminu oddanego po włosku jako *bonzo*, dodał wyjaśnienie: „bonzyusa albo popa sekty swojej” oraz „bonzów swoich, a ci są popi pogańscy”. Z kolei o. Szembek, pozostawiając w tekście obce terminy („pagodów”, „bonzów”), wyjaśniał ich znaczenie – „mało dbają o nabożeństwo do swych pagodów abo bałwanów” oraz „dla nikczemności i niesposobności swych bonzów, to jest księży swej pogańskiej [wiary]”, nie powstrzymując się jednak od pewnego wartościowania, którego brak w oryginale³⁴.

W okresie między wydaniem tłumaczeń o. Wysockiego i o. Szembeka wyszły spod pras drukarskich jeszcze trzy dzieła autorów jezuickich: jedno w Krakowie i dwa w Poznaniu, które jednak w tym miejscu pozwolimy sobie pominąć, skupiając się jednocześnie na innym druku – niezwiązanym z jezuitami, przynajmniej pod względem proveniencji, choć nie pod względem treści.

Misje jezuickie jako element polemiki religijnej

W 1625 r. został opublikowany w Krakowie pamflet/paszkwil *Gratis plebański* autorstwa Jana Brożka, profesora Uniwersytetu Krakowskiego

33 Szembek Fryderyk, *Tunquium, królestwo możne w Azyey* [...] (Kraków, 1629).

34 Jadwiga Miszalska, „Siedemnastowieczne polskie tłumaczenia jezuickich relacji z misji na Dalekim Wschodzie w kontekście problematyki historii przekładu”, *Przekładaniec* 36 (2018): 29–37.

i gorącego obrońcy praw najstarszej polskiej uczelni³⁵. Druk ten w kontekście chińskim został kilkanaście lat temu zauważony przez Ryszarda Skowrona, ale – jak to niestety czasem bywa – pomijany jest lub traktowany dość pobłaźliwie przez niektórych badaczy zajmujących się kwestią polsko-litewskich źródeł wiedzy na temat Chin i innych krajów Dalekiego Wschodu³⁶.

Korzystając z dzieła *De christiana expeditione apud Sinas*, które to Brożek poznał zapewne podczas swojego pobytu w Rzymie (1623–1625), poddał on ostrej krytyce metody misyjne stosowane przez Mattea Ricciego i jego najbliższych współpracowników. Swoją uwagę krakowski Akademik skoncentrował na pięciu wydarzeniach z dziejów misji chińskiej: funkcjonowaniu pierwszej placówki misyjnej w Shiuhing (1583–1584), zatrzymaniu Ricciego w trakcie podróży do Pekinu (1600–1601), nabyciu wielkiego domu w Nankinie (1601), wyprawie jezuitów do Azji Środkowej (1603–1607) oraz liście do cesarza Wan Li z prośbą o pochowanie Ricciego w Chinach (1610)³⁷.

Bohaterami posiadającego formę dialogu paszkwilu są: pleban, który opowiada o działaniach jezuitów w Chinach, oraz ziemianin, który wysłuchuje tego, co ma do powiedzenia jego rozmówca. I tak już na samym początku pleban wypowiada się na temat stosowanej przez zakonników zasady akomodacji, czyli – jak możemy przeczytać u Brożka – „akkomodowania”: „Naprzód tedy WMć wiedz, że oni [tj. jezuci] nie opowiadają aperte w chineńskim królestwie ukrzyżowanego Chrystusa Pana, ale udają, że chwalą Dominum coeli, specialia wiary naszej nie opowiadając”³⁸. Tym samym Brożek odnosi się wprost do

35 *Jana Brożka Gratis 1625*, wyd. H. Barycz (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929). Na temat Jana Brożka zob. m.in.: Henryk Barycz, „Wstęp”, w: Jan Brożek, *Wybór pism*, t. 1., oprac. Henryk Barycz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956), 5–119; *idem*, „Dynastia kurzelowska. Rodowód i charakterystyka inteligentów kurzelowskich”, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Historyczne* 8 (1977) 59: 69–79; Jadwiga Dianni, *Jan Brożek (Joannes Broscius), akademik krakowski (1585–1652)* (Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1949).

36 Ryszard Skowron, „Brożek, jezuci i Chiny. Polski epizod do dziejów dialogu Zachodu ze Wschodem w XVII wieku”, w: *Orient w kulturze polskie. Materiały z sesji jubileuszowej 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2000), 117–125.

37 *Ibidem*, 121.

38 *Jana Brożka Gratis*, 328. Na temat stosowanej przez jezuitów zasady akomodacji zob.: Monika Miazek, „Matteo Ricci i jezuitcka metoda akomodacyjna”, *Fundamenta Europaea* 5/6 (2005): 7–15; *eadem*, „Europejczyk w Państwie Środka – jezuci, nauka, akomodacja”, w: *Kulturowe konteksty integracji europejskiej*, red. Mariola Walczak-Mikołajczakowa (Gniezno: Collegium Europeum Gnesnense, 2004), 106–114.

wprowadzonego przez Ricciego terminu „Pana niebios”, poprzez który opisywali Chińczykom chrześcijańskiego Boga, co – zdaniem Brożka – było z ich strony nadużyciem, bowiem nie wyczerpywało złożoności istoty katolickiego Boga³⁹. W konsekwencji pleban dopowiada:

jawnie krucyfiksa tam nie ukazują, dlatego że w pobliżu w Japonach złoczyńców krzyżują, przez to Chińczykowie brzydzą się krucyfikсами. Jezuci zaś, akkomodując się, im pokazują tylko albo Salvatora albo też obraz Najświętszej Panny⁴⁰.

W efekcie lektury dzieła Brożka czytelnik może odnieść wrażenie, że zasada akomodacji nie przynosiła jakichkolwiek pozytywnych skutków, zaś sami jezuci bardziej niż nauczaniem interesują się

... zegarkami bijącymi i malowaniem obrazkami, klawikordami, aby gdy się zegarek nakazi albo klawikord odstroi, jezuitów dla naprawy do dworu wezwano. Toć takim sposobem nie mieszkają tam jako apostołowie, ale jako zegarmistrze i organistowie⁴¹.

Programy teatralne

Owi ganieni przez Brożka „zegarmistrzowie i organistowie”, a także matematycy i inni jezuitcy uczeni, którzy działali w Chinach, stali się w końcu XVII wieku i pierwszej połowie kolejnego stulecia bohaterami jezuickich sztuk teatralnych⁴². Tematyka orientalna, w tym działalność misyjna jezuitów, stanowiła niezwykle wyrazistą grupę wśród spektakli teatralnych, których celem było nauczanie i pobudzenie chęci do osobistego poszukiwania i pogłębiania wiedzy. I choć większość dramatów pisano doraźnie, wzbogacając ich treść o aktualne odniesienia i aluzje, to celem każdego tego typu przedsięwzięcia była aktywizacja uczniów,

39 Skowron, „Brożek jezuci i Chiny”, 122.

40 *Jana Brożka Gratis*, 328.

41 *Ibidem*, 343.

42 Na temat teatru jezuickiego w tym okresie zob. np.: Jan Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie w XVII wieku* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1970); *idem*, *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce. Rodzimość i europejskość* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2006); Jan Popłatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957); Katarzyna Nowak, „Wątki japońskie we wczesnym teatrze jezuickim”, w: *Teatr Orientu. Materiały z sesji naukowej*, red. Przemysław Piekarski (Kraków: Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, 1998).

którzy w ten właśnie sposób mieli pogłębiać swoją wiedzę oraz ćwiczyć się w zdobytych w trakcie zajęć umiejętnościach retorycznych⁴³.

Inspiracją dla dramatu *China humanorum scientiarum occasione Divinae Sapientiae cognitione illustrata*, który został wystawiony na scenie kolegium wileńskiego w 1695 r., było dzieło Athanasiusa Kirchera *China Monumentis, qua sacris qua profanis [...] illustrata*, wydane niespełna trzydzieści lat wcześniej⁴⁴. Myśl przewodnia spektaklu, który mogli podziwiać zarówno uczniowie kolegium, jak i zaproszeni na widowisko goście, opierała się na twierdzeniu, że dojście do poznania prawdziwego Boga możliwe jest nie tylko przez wiarę, ale także przez wiedzę. W taki właśnie sposób miał postępować bohater dramatu – Wanhi, syn cesarza chińskiego, miłośnik nauk humanistycznych i matematyki⁴⁵, który dzięki swej pasji do zgłębiania wiedzy osiągnął cel i doszedł „do poznania prawdziwej Bożej Mądrości”⁴⁶. Z kolei w dramacie wystawionym w 1686 r. w Płocku – *Veritas suo in Sinis oppresso hoste triumphans* znalazł się ustęp mówiący o zwycięstwie matematyki europejskiej nad matematyką chińską w zakresie udowodnienia „błędu trójkąta”, a także informacje o lokalnym – mogącym budzić zdziwienie – kolorycie, w tym o usypiającym napoju cha oraz ptaku iucung⁴⁷. Dramat ten, co warto odnotować, stanowi też niezwykle interesujący przykład problematyki orientально-misyjnej, bowiem – oprócz wspomnianych powyżej – pojawiają się w nim jeszcze kolejne, nie mniej ważne wątki: spisku przeciw jezuickim misjonarzom, który został zawiązany na dworze cesarskim, alegorycznej walki Prawdy i Nauki „pragnącej uwolnić Chiny z paszczy smoka” oraz symbolicznego otrzeźwienia Kościoła chińskiego napojem z potu pracy kapłanów przybywających z Europy⁴⁸.

W repertuarze polskiej sceny jezuickiej – jak piszą Piotr Kąkol i Anna Reglińska-Jemioł – „chiński koloryt został niejako naniesiony

43 Jan Okoń, „Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce. Wśród zadań publicznych i religijnych”, w: *Popularny dramat i teatr religijny w Polsce*, red. Irena Sławińska, Maria B. Stykowa (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1990), 13–17.

44 Piotr Kąkol, Anna Reglińska-Jemioła, „Chinoiserie w sztukach widowiskowych w Polsce XVIII wieku”, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, red. Irena Kadulka, Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008), 53.

45 Okoń, *Dramat i teatr szkolny*, 213–214.

46 *Dramat staropolski od początków do powstania Sceny Narodowej. Bibliografia*, t. 2: *Programy drukiem wydane do r. 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. Władysław Korotaj, Jadwiga Szwedowska, Magdalena Szymańska (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976), poz. 540.

47 Okoń, *Dramat i teatr szkolny*, 213–214.

48 *Dramat staropolski*, poz. 273.

na utrwalone już wątki i schematy scenicznych wydarzeń, stale powracających w jezuickiej praktyce teatru szkolnego⁴⁹. I tak w dramacie *Punctum honoris in coronam fratrum [...] quaesitum*, wystawionym w 1718 r. w Warszawie, pojawia się taniec mający naśladować taniec chiński, który miał być hołdem oddanym zmarłemu cesarzowi chińskiemu. Warto przy tym zauważyć, że stanowił on tło wydarzeń kulminacyjnych, którymi były działania Futingusa, podczas tanecznej zabawy próbującego zatruć wino przeznaczone dla prawowitych następców chińskiego tronu⁵⁰. W sztuce z repertuaru kolegium wileńskiego „chiński mandaryn Homunanga dzięki swej nocie i mądrości podniósł z upadku państwo chińskie zniszczone przez głupich i zawistnych dostojników”⁵¹, zaś w spektaklu wystawionym w 1720 r. na scenie kolegium warszawskiego, „w której główny bohater ucieka z dworu cesarskiego w leśne zacisze i tam poświęca czas nauce i studiowaniu ksiąg”⁵².

W sztukach jezuickich pojawia się także motyw nawrócenia, którego przyczyną jest pogłębianie swojej wiedzy, a efektem – dojście do prawdziwej, chrześcijańskiej wiary. Przykładem utworu wykorzystującego ten właśnie wątek jest dramat *Igneae acies, igne probata [...]*, który w 1716 r. został wystawiony przez uczniów kolegium wileńskiego. Główny bohater, którym jest chiński uczonec, autor licznych ksiąg, nawraca się na wiarę chrześcijańską pod wpływem swojego ucznia, a pałac własne dzieła – symbol swej sławy, ale i symbol dawnego człowieka – przybiera imię Ignacy⁵³. Tym samym program tego przedstawienia teatralnego można zaliczyć do grupy utworów o wątkach orientalno-hagiograficznych, które pojawiły się na scenie jezuickiej na przełomie XVII i XVIII wieku. Do grupy tej – jak zauważył Jan Okoń – można też zaliczyć wileńskie przedstawienie o św. Franciszku Ksawerym (1689) – *Cruce de tempestate marina triumphas*, jak i wystawiony w 1728 r. w Krasnymstawie *Wschód życiem i pracą apostołską s. Franciszka Ksawerego objaśniony*⁵⁴. Szczegółne

49 Kąkol, Reglińska-Jemioł, „Chinoiserie w sztukach widowiskowych”, 55.

50 *Dramat staropolski*, poz. 463.

51 *Ibidem*, poz. 589.

52 *Ibidem*, poz. 470.

53 *Ibidem*, poz. 455. Innymi przykładami sztuk teatralnych, w których pojawia się wątek nawrócenia, są m.in.: *Arbor vitae crux Christi* (Braniewo 1723), w której życie za wiarę oddaje Szymon Keyzaiemon, opowiadająca o poświęceniu ojca i synów *Renovatum decidium in Japonia* (Lublin, 1698), a także liczne historie heroicznych młodzieńców, w tym m.in.: *Pondus ignis in statera doloris* (Warszawa, 1713) oraz *Flaminia inversae Romae amoris* (Wilno, 1723): *Dramat staropolski*, poz. 27, 445, 608; Nowak, „Wątki japońskie”, 257; Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 26.

54 Jan Okoń, „Teatr jezuicki w Polsce: pomiędzy swojskością a cudzoziemszczyzną”, w: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin*

miejsce zajmują w omawianej grupie widowiska poświęcone męczennikom japońskim, których treść została oparta na dobrze znanych w kręgach jezuickich relacjach. Główni bohaterowie tych spektakli, fikcyjni lub niekiedy wzorowani na prawdziwych męczennikach, pojawiali się na scenie obok postaci historycznych, które reprezentuje m.in. tyran Taycosama (Taykozama). W postaci tej można rozpoznać Toyotomi Hideosiego, który w 1587 r. wydał pierwszy dekret antychrześcijański⁵⁵.

Szczególną ciekawość budziły wśród widzów parateatralne inscenizacje miejskie, czego przykładem na gruncie polskim mogą być widowiskowe procesje Bożego Ciała, które wileńscy jezuici urządzali z niezwykle rozmachem. Rozbrzmiewające śpiewem i muzyką, a niekiedy i hukem wystrzałów, liczyły po kilkuset wykonawców, którym towarzyszyły tysiące nie tylko rozmodlonych, ale także zaciekawionych uczestników tych religijnych wydarzeń⁵⁶. I tak w trakcie procesji w 1624 r.

królowie z czterech części świata jadą przed wozem słonecznym. Na wozie zaś Opatrzność Boska siedzi nad słońcem, przez ono i złym i dobrym wygadająca, gdzie też Intelligentiae obracają koło słoneczne, oświecające osoby Azji, Afryki, Ameryki, Europy, siedzące na stopniach swych⁵⁷.

W trzy lata później (1627) w trakcie procesji „z potrawami swemi postępują Narody Perskie, Egipskie, Murzyńskie, Chineńskie, Rzymskie etc. okrzyk wesoły i przystojne dzięki wszelkiego dobra Dawcy oddając”⁵⁸. Z kolei w trakcie procesji w 1630 r., także uczniowie kolegium wileńskiego wystawili widowisko, w którym uczestniczyły nie tylko alegorie kontynentów, ale także postaci władców znanych z relacji misyjnych⁵⁹.

Postacie władców i mandarynów można znaleźć także w programach widowisk niereligijnych, czego przykładem może być zarówno

Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), red. Ludwik Grzebień, Stanisław Obirek (Kraków: Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, 1993), 235–236. Warto wspomnieć, iż w opinii Jan Okoń pierwsze polskie przedstawienia poświęcone osobie i działalności św. Franciszka Ksawerego odbyły się z okazji jego kanonizacji, która miała miejsce w 1622 r.: Okoń, *Dramat i teatr szkolny*, 380.

55 Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 26.

56 *Dramaty eucharystyczne jezuitów. XVII wiek*, oprac. Jan Okoń (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992). Zob. także: Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 23.

57 *Dramat staropolski*, poz. 505.

58 *Ibidem*, poz. 502.

59 *Ibidem*, poz. 506.

dobry cesarz chiński ze spektaklu wystawionego w Płocku w 1698 r.⁶⁰, jak i z przedstawienia kolegium wileńskiego z 1703 r., w którym to władca „po siedmiu latach głodu oddał do powszechnego użytku odkrytą w górach Heng kopalnię złota”⁶¹. Dramat wystawiony przez uczniów kolegium wileńskiego opowiada z kolei o władcy „urządzającym swym synom egzamin, by przekonać się, który z nich nadaje się lepiej do rządzenia”⁶². Postacie mandarynów pojawiają się natomiast w wileńskiej sztuce z 1695 r. – *Lusus Fortunae genialis inter tragicas honoris regii* [...], w której występuje scena tańca dzieci mandarynów⁶³, oraz w przedstawieniu przygotowanym w 1733 r. przez uczniów kolegium witebskiego⁶⁴.

Zakończenie

Propagowanie wiedzy o Dalekim Wschodzie, które zapoczątkowane zostało w kręgu Towarzystwa Jezusowego w końcu XVI w., w kolejnych stuleciach, a zwłaszcza w XVIII w., przybrało formę szerokiego zainteresowania tamtejszą kulturą i cywilizacją, co w warunkach europejskich, w tym także i polskich, zaowocowało modą na tzw. chińszczyznę⁶⁵. W dużym stopniu przyczyniły się do tego dzieła autorów jezuickich, którzy przebywając na misjach na Dalekim Wschodzie, tworzyli dokumentację charakteryzującą poszczególne kraje, opisującą tamtejszą kulturę, medycynę oraz przyrodę, czego przykładem jest *Flora Sinensis* autorstwa Michała Boyma⁶⁶, jak i dzieła jego współbraci: Athanasiusa

60 *Ibidem*, poz. 274.

61 *Ibidem*, poz. 554.

62 *Ibidem*, poz. 606.

63 *Ibidem*, poz. 540.

64 *Ibidem*, poz. 675.

65 W kwestii tej wypowiedzieli się m.in.: Janusz Tazbir, „Moda na chińszczyznę w Polsce w XVIII wieku”, *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury* 11 (1949) z. 3-4: 382–392; Leszek Cyrzyk, „Chiny w piśmiennictwie polskim do końca XVII wieku”, *Przegląd Orientalistyczny* 2 (1963): 109–119; *idem*, „Chiny w piśmiennictwie polskim XVIII wieku”, *Przegląd Orientalistyczny* 3 (1963): 191–200; Jan Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia* (Wrocław: Ossolineum, 1964); Waclaw Odyniec, Józef Włodarski, „Znajomość cywilizacji chińskiej w Polsce do końca XVIII wieku”, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo „Marpres”, 2001), 79–88; Monika Kwietniewska, „Wiedza o Chinach w polskim Oświeceniu. Krótkie wprowadzenie”, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, red. Irena Kadulka, Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008), 37–49.

66 Zob. Monika Miazek-Męczyńska, *Flora Sinensis Michała Boyma SI* (Gniezno: Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum, 2005). Na temat działalności Michała Boyma

Kirchera i Philippe'a Coupleta⁶⁷. Ich prace – jak pisze Monika Kwietniewska – stanowiły „bezcenne źródła wiadomości i w znaczącym stopniu przyczyniły się do spopularyzowania Chin w siedemnasto- i osiemnastowiecznej Europie”⁶⁸, w tym także w Rzeczypospolitej. W efekcie w pałacach magnackich pojawiły się tzw. pokoje chińskie, których ściany dekorowano tkaninami sprowadzonymi ze Wschodu lub też malowidłami z wyobrażeniami dalekowschodnich pejzaży, roślin oraz zwierząt, w tym przede wszystkim smoków. Wystrój tych pomieszczeń dopełniały meble, parawany i porcelana, które z czasem dały podstawę do stworzenia prywatnych kolekcji sztuki orientalnej⁶⁹.

U podstaw tego szerokiego zainteresowania Dalekim Wschodem leżała działalność jezuitów, którzy tak w Europie, jak i na gruncie polskim w znaczącym stopniu przyczynili się do rozpropagowania wiedzy na temat dziejów i kultury Indii, Chin oraz Japonii. Wykorzystywali do tego rozmaite środki, z których największe oddziaływanie miały książki, zarówno sprowadzane do Rzeczypospolitej niemal ze wszystkich krajów europejskich, jak i polskie tłumaczenia dzieł wydanych za granicą, które trafiały do najszerszego grona odbiorców. Szczególne miejsce wśród metod, które jezuita wykorzystywali do propagowania wiedzy na temat Dalekiego Wschodu, w sposób szczególny w kontekście misji chrystianizacyjnych i życia tamtejszych chrześcijan, były widowiska parateatralne i przedstawienia, które uczyły zarówno aktorów – uczniów jezuickich kolegiów, jak i odbiorców zgromadzonych na widowisku. W konsekwencji można zatem stwierdzić, że kolegia Towarzystwa Jezusowego były miejscem, w których w sposób przemyślany propagowano wiedzę o dziejach i kulturze Dalekiego Wschodu, bowiem zajmowały one szczególne miejsce zarówno w świadomości wykładowców, jak i naukowym życiu uczniów.

zob.: Edward Kajdański, *Michał Boym – ostatni wysłannik dynastii Ming* (Warszawa: Wydawnictwo Polonia, 1988); *idem, Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1999).

67 Wasilewska-Dobkowska, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu”, 17.

68 Kwietniewska, „Wiedza o Chinach”, 38.

69 Zaaranżowane w guście chińskim pokoje powstały m.in.: Białymstoku, Łańcutu, Podhorcach, Warszawie i Wilanowie, zaś kolekcje przedmiotów chińskich były zgromadzone także w: Puławach, Dzikowie, Natolinie i Nieborowie: Kwietniewska, „Wiedza o Chinach”, 38–39. Zob. także: Wojciech Fiałkowski, „Orient w Wilanowie. Szkic do obrazu kultury artystycznej Wschodu i jej europejskich mutacji w dawnej rezydencji Jana III Sobieskiego”, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, red. Elżbieta Karwowska (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986); Marek Kwiatkowski, „Łazienki w «guście chińskim». Ze studiów nad Łazienkami warszawskimi”, *Biuletyn Historii Sztuki* 2 (1967), 171–190.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu
Pol. 79.
Biblioteka Jagiellońska
rkps. 177, 2626.

Źródła drukowane

Dramat staropolski od początków do powstania Sceny Narodowej. Bibliografia, t. 2: *Programy drukiem wydane do r. 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. Władysław Korotaj, Jadwiga Szwedowska, Magdalena Szymańska (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976).

Epistola de lagatorum Japonicorum orientalium adventu ad Gregorium XIII P.M. paucos dies ante quam moretur [...] (Vilnae, 1585).

Jana Brożka Gratis 1625, wyd. H. Barycz (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929).

Japoniorum Regum legatio Romae coram Summo Pontifice Gregorio XIII 23. Martii habita a. 1585 [...] (Cracoviae, 1585).

O rozszerzaniu wiary świętej chrześcijańskiej katolickiej w Ameryce na Nowym Świecie, zwłaszcza w Peru [...] (Kraków, 1603).

Szembek Fryderyk, *Gratis plebanski, gratis wycwiczony w iezwickich szkołach krakovvskich [...]* to jest *respons na dyskurs plebański w collegium jezuickim krakowskim, Gratis nazwany y na dwu inne tegoż autora w teyże materiej* (Poznań, 1627).

Szembek Fryderyk, *Tunquium, królestwo możne w Azyey [...]* (Kraków, 1629).

Szembek Fryderyk, *Tybet, wielkie państwo w Azyey [...]* (Kraków, 1628).

Tybet i Tunquim w pismach Fryderyka Szembeka, wstęp i oprac. Renata Czekalska, Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015).

Wysocki Szymon, *Nowiny abo dzieie dwuletnie Chineńskie [...]* (Kraków, 1616).

Wysocki Szymon, *Nowiny abo dzieje dwuletnie z Iaponu y z Chiny krain pogańskich Nowego Świat przez list x Iana Rodriguesa y x. Mattheusza Ricciego [...]* roku pańskiego 1606 y 1607 [...]

opisane [...] (Kraków, 1611).

Wysocki Szymon, *Nowiny pewne z Nowego Świata, mianowicie z Iaponu, to jest o chwalebnej śmierci sześci szlachciców Iapończyków [...]* (Kraków, 1608).

Wysocki Szymon, *Opisanie chwalebnego męczeństwa dziewięci chrześcijan Iapońskich [...]* (Kraków, 1612).

Książki i monografie

Bednarski Stanisław, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1933).

Darowski Roman, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1994).

- Dianni Jadwiga, *Jan Brożek (Joannes Broscius), akademik krakowski (1585–1652)* (Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1949).
- Dramaty eucharystyczne jezuitów. XVII wiek*, oprac. Jan Okoń (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992).
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy (1564–1995)*, oprac. Ludwik Grzebień (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004).
- Ha Nguyen Duc, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006).
- Kajdański Edward, *Michał Boym – ostatni wysłannik dynastii Ming* (Warszawa: Wydawnictwo Polonia, 1988).
- Kajdański Edward, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1999).
- Konior Jan, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).
- Miażek-Męczyńska Monika, *Flora Sinensis Michała Boyma SI* (Gniezno: Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum, 2005).
- Miażek-Męczyńska Monika, *Indipetae Poloniae – kołatanie do drzwi misji chińskiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2015).
- Obirek Stanisław, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668: działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1996).
- Okoń Jan, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie w XVII wieku* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1970).
- Okoń Jan, *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce. Rodzimość i europejskość* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2006).
- Poplatek Jan, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957).
- Puchowski Kazimierz, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów: studium z dziejów edukacji elit* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007).
- Reychman Jan, *Orient w kulturze polskiego oświecenia* (Wrocław: Ossolineum 1964).
- Tazbir Janusz, *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969).
- Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, oprac. Roman Darowski, Jerzy Paszenda (Kraków: WAM – Księża Jezuici, 1994).

Artykuły w czasopismach

- Barycz Henryk, „Dynastia kurzelowska. Rodowód i charakterystyka inteligentów kurzelowskich”, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Historyczne* 8 (1977) 59: 69–79.
- Cyrzyk Leszek, „Chiny w piśmiennictwie polskim do końca XVII wieku”, *Przełąd Orientalistyczny* 2 (1963): 109–119.

- Cyrzyk Leszek, „Chiny w piśmiennictwie polskim XVIII wieku”, *Przegląd Orientalistyczny* 3 (1963): 191–200.
- Grzebień Ludwik, „Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku. Cz. 1”, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 30 (1975): 223–278.
- Janeczek Stanisław, „Szkoła jezuicka a szkoła renesansowa. Regres czy twórcza kontynuacja?”, *Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie* (2005): 191–208.
- Kwiatkowski Marek, „Łazienki w «guście chińskim». Ze studiów nad Łazienkami warszawskimi”, *Biuletyn Historii Sztuki* 2 (1967): 171–190.
- Łukaszewska-Haberkowa Justyna, „Nauczanie języka łacińskiego w szkołach jezuickich w XVI i XVII wieku”, *Nasza Przeszłość* 113 (2010): 295–305.
- Meynard Thierry, „For the record: The Canton exile of the missionaries (1666–1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin”, *Annales Missiologici Posnanienses* 25 (2020): 147–185.
- Miazek Monika, „Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna”, *Fundamenta Europaea* 5/6 (2005): 7–15.
- Miszalska Jadwiga, „Siedemnastowieczne polskie tłumaczenia jezuickich relacji z misji na Dalekim Wschodzie w kontekście problematyki historii przekładu”, *Przekładaniec* 36 (2018): 25–43.
- Niedźwiedz Jakub, „Jesuit Education in the Polish-Lithuanian Commonwealth”, *Journal of Jesuit Studies* 5 (2018) 3: 441–455.
- Tazbir Janusz, „Moda na chińszczyznę w Polsce w XVIII wieku”, *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury* 11 (1949) z. 3-4: 382–392.
- Wasilewska-Dobkowska Joanna, „Wyobrażenia Dalekiego Wschodu w środowisku polskich jezuitów”, *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu* 1 (2004), 15–30.

Rozdziały w monografiach

- Barycz Henryk, „Wstęp”, w: Jan Brożek, *Wybór pism*, t. 1, oprac. Henryk Barycz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956), 5–119.
- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Fiałkowski Wojciech, „Orient w Wilanowie. Szkic do obrazu kultury artystycznej Wschodu i jej europejskich mutacji w dawnej rezydencji Jana III Sobieskiego”, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, red. Elżbieta Karwowska (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986), 141–159.
- Janeczek Stanisław, „O stereotypie szkoły jezuickiej. Uwagi komparatystyczne”, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. Jarosław M. Popławski (Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”, 2001), 363–384.
- Kąkol Piotr, Reglińska-Jemioła Anna, „Chinoiserie w sztukach widowiskowych w Polsce XVIII wieku”, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, red. Irena

- Kadulski, Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008), 51–71.
- Kochanowicz Jerzy, „Wychowanie w szkołach jezuickich okresu staropolskiego”, w: *Pedagogika ignacjańska: historia, teoria, praktyka*, red. Anna Królikowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 205–236.
- Kwietniewska Monika, „Wiedza o Chinach w polskim Oświeceniu. Krótkie wprowadzenie”, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, red. Irena Kadulski, Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008), 37–49.
- Miażek Monika, „Europejczyk w Państwie Środka – jezuici, nauka, akomodacja”, w: *Kulturowe konteksty integracji europejskiej*, red. Mariola Walczak-Mikołajczakowa (Gniezno: Collegium Europeum Gnesnense, 2004), 106–114.
- Niedźwiedz Jakub, „Inkulturowanie szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na Litwie w XVI–XVIII wieku”, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbrowska-Kujko (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2016), 222–248.
- Nowak Katarzyna, „Wątki japońskie we wczesnym teatrze jezuickim”, w: *Teatr Orientu. Materiały z sesji naukowej*, red. Przemysław Piekarski (Kraków: Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, 1998), 253–259.
- Odyniec Waław, Włodarski Józef, „Znajomość cywilizacji chińskiej w Polsce do końca XVIII wieku”, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. Józef Włodarski (Gdańsk: Wydawnictwo „Marpres”, 2001), 79–88.
- Okoń Jan, „Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce. Wśród zadań publicznych i religijnych”, w: *Popularny dramat i teatr religijny w Polsce*, red. Irena Sławińska, Maria B. Stykowska (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1990), 7–26.
- Okoń Jan, „Teatr jezuicki w Polsce: pomiędzy swojskością a cudzoziemszczyzną”, w: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*, red. Ludwik Grzebień, Stanisław Obirek (Kraków: Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, 1993), 227–241.
- Skowron Ryszard, „Brożek, jezuici i Chiny. Polski epizod do dziejów dialogu Zachodu ze Wschodem w XVII wieku”, w: *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2000), 117–125.

Marek Sokołowski

ORCID: 0000-0003-2658-9880
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Głębia znaczeń. Medialne wizerunki kardynała Stefana Wyszyńskiego

The Depths of Meaning. Media Images
of Cardinal Stefan Wyszyński

Abstrakt

Celem artykułu jest omówienie zagadnienia medialnego wizerunku kardynała Stefana Wyszyńskiego (1901–1981) stworzonego na potrzeby kultury popularnej w trzech filmach fabularnych: *Prymas. Trzy lata z tysiąca* Teresy Kotlarczyk, *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie* Tadeusza Syki oraz *Prorok* Michała Kondrata. Filmy, z uwagi na fakt pokazywania osoby powołanej do stanu duchownego, kapłana Kościoła katolickiego poświęcającego się działalności religijnej, spełniają kryteria kina o tematyce religijnej. Podjętym zagadnieniem badawczym stało się ustalenie, czy filmowe produkcje o kardynale Wyszyńskim są filmowymi hagiografiami beatyfikowanego Prymasa Tysiąclecia, konfesyjnym kinem religijnym czy też jedynie nawiązują do jego biografii.

Słowa kluczowe: kino religijne, filmowe hagiografie, medialne wizerunki, kardynał Stefan Wyszyński

Abstract

The aim of the article is the issue of the media image of Cardinal Stefan Wyszyński (1901–1981), created for the needs of popular culture in three feature films: *Prymas. Trzy lata z tysiąca* directed by Teresa Kotlarczyk, *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie* by Tadeusz Syka and *Prorok* by Michał Kondrat. Films, due to the fact that they show a person called the priesthood, a priest of the catholic Church who devotes himself to religious activities, meet the criteria of religious cinema. The research issue was to determine whether film productions about Cardinal Wyszyński are film hagiographies of the beatified Primate of the Millennium, confessional religious cinema, or whether they merely refer to his biography.

Keywords: religious movies, film hagiographies, media image, Cardinal Stefan Wyszyński

Wprowadzenie

Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981) został beatyfikowany (łac. *beatificare* ‘wyróżnić’) 12 września 2021 r. w Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie. Proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym rozpoczął się 20 maja 1983 r., a zakończył 6 lutego 2001 r. Akta zebrane w toku procesu liczyły 37 tomów wraz z załącznikami. W listopadzie 2016 r. kard. Kazimierz Nycz złożył w watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych trzytomowe „Positio super virtutibus”, opracowane pod kierunkiem postulatora procesu beatyfikacyjnego Wyszyńskiego, ks. prof. Zbigniewa Suheckiego, biorące pod uwagę następujące cnoty kandydata: teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość; kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie; oraz moralne: czystość, ubóstwo, posłuszeństwo i pokorę. Stosowny dekret w 2019 r. podpisał papież Franciszek¹. Beatyfikacja Wyszyńskiego oznacza, iż Kościół katolicki uznał go za błogosławionego Kościoła, a tym samym zezwolił na publiczny kult jego osoby.

Życie i działalność kardynała Stefana Wyszyńskiego stały się tematem wielu filmów, w tym trzech fabularnych, pt.: *Prymas. Trzy lata z tysiąca* w reżyserii Teresy Kotlarczyk, *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie*, zrealizowanego przez Tadeusza Syka, oraz *Prorok* autorstwa Michała Kondrata. Pomimo pewnych odrębności dramaturgicznych i rozwiązań

1 Magdalena Gronek, *Rocznica beatyfikacji kard. Stefana Wyszyńskiego, człowieka wielkiej wiary i męża stanu*, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/rocznica-beatyfikacji-kard-stefana-wyszynskiego-czlowieka-wielkiej-wiary-i-0> (dostęp: 27.12.2022).

formalnych wszystkie filmy, z uwagi na fakt pokazywania osób powołanych do stanu duchownego, poświęcających się działalności religijnej, spełniają z perspektywy historyczno-filmowej i tematycznej kryteria przynależności do obszaru kina o tematyce religijnej². Najliczniejszą grupę filmów w obrębie kina religijnego stanowią obrazy odwołujące się do tekstów Pisma Świętego, będące rodzajem ilustracji wydarzeń biblijnych³. Powstało sporo ekranizacji Biblii, w tym komercyjne superprodukcje⁴. Zmiany w realizacji filmów o tematyce religijnej przynoszą lata 70. XX w., gdy kino zwróciło się ku przeżyciu duchowemu, portretując nie tylko Jezusa oraz innych świętych, ale również pokazując wizerunki księży i zakonnic⁵.

Metody i założenia

Celem artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób wymienione produkcje filmowe budują medialny wizerunek kardynała Wyszyńskiego, dziś błogosławionego Kościoła katolickiego, konstruując jego postać w obrębie kultury popularnej. Warto przy tym zauważyć, że oprócz licznych filmów fabularnych o Janie Pawle II (z reguły realizowanych poza krajem) nikt z dostojników Kościoła w Polsce nie doczekał się tylu produkcji na swój temat. Pomimo tego, iż problematyka kształtowania medialnych wizerunków jest z naukowego punktu widzenia interesująca poznawczo dla socjologii, politologii, kulturoznawstwa, filmoznawstwa, medioznawstwa, marketingu politycznego, nie była w Polsce szczególnie rozwijana na gruncie wymienionych nauk, które zagadnienia wizerunkowe traktowały jako praktyczną stronę marketingu i obszaru z zakresu PR,

- 2 Ewa Modrzejewska, Marian Ray-Ciemiega (red.), *Kino i religia*, materiały Ogólnopolskiego Seminarium Filmowego 26–29 maja 1987 w Olsztynie (Warszawa: Dom Wojska Polskiego w Warszawie, 1987); Marek Hendrykowski, *Słownik terminów filmowych* (Poznań: Ars Nova, 1994); Mariola Marczak, *Poetyka filmu religijnego* (Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2000); Marek Sokołowski, *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej* (Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia”, 2002); Magdalena Kempna-Pieniążek, *Formuły duchowości w kinie najnowszym* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013).
- 3 Marek Lis, Adam Garbicz (red.), *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (Kraków: Biały Kruk, 2007).
- 4 Iwona Kolaszińska, „Film biblijny. Wczesne widowiska pasyjne: od cyklu «tableau» do opowieści epickiej”, w: Krzysztof Loska (red.), *Wokół kina gatunków* (Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2001), 197–236.
- 5 Mariola Jankun-Dopartowa, *Czy kino może nawrócić? Wokół „Pasji” Mela Gibsona* (Kraków: Homini, 2004); Adam Regiewicz, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej* (Lublin: Norbertinum, 2011).

choć próbowały wyrwać się z tego ograniczenia⁶. Metodologię badania wizerunku w mediach przedstawili T. Gackowski i M. Łączyński, opisując zarówno jej zalety, jak i ograniczenia⁷. W niniejszym opracowaniu wykorzystano również propozycję metodologiczną Davida Freedberga⁸, profesora historii sztuki Uniwersytetu Columbia, prowadzącego badania na temat „potęgi wizerunków”, który w orbicie swoich zainteresowań umieścił wszystkie wizerunki, nie tylko te, które uznaje się za dzieła sztuki. Freedberg dowodzi, iż dotychczasowa historia sztuki lekceważyła zagadnienie wizerunków, kładąc nacisk na sztukę wysoką kosztem innych elementów kultury wizualnej, tworzącej bogactwo dzisiejszej popkultury.

Ograniczając pole badawcze, poddam analizie trzy filmy fabularne, przedstawiające różne wizerunki prymasa Stefana Wyszyńskiego. Głównym zagadnieniem badawczym podjętym w tym tekście stało się ustalenie, czy filmowe produkcje o kardynale Stefanie Wyszyńskim są obrazami lokującymi się w nurcie kina religijnego, odwołującego się do zagadnienia *sacrum*, świętości, zaangażowanymi religijnie, o wysokim poziomie zarówno sfery filozoficzno-egzystencjalnej, jak i wartościach artystycznych. Filmy o Wyszyńskim inspirowane jego biografią – to wręcz miał być ich atut, swoisty chwyt reklamowy adresowany zarówno do osób wierzących, znających dokonania kardynała, ale też widzów niez zaangażowanych religijnie, pragnących zaznajomić się z jego życiem jako znaczącej postaci historycznej w dziejach Polski. W przypadku jednego z filmów już w tytule pojawia się nazwisko bohatera, co może wskazywać na świadomą produkcję konfesyjnego kina religijnego, filmową hagiografię w typie opowieści o świętych i błogosławionych. Jednak i w tego typu produkcjach obowiązuje pewien standard, aby gotowy film nie był kiczowaty, o niskiej randze artystycznej.

Ten podgatunek filmu religijnego podlega takim samym wymogom wartościowania jak wszelkie inne gatunki, zaś estetyczną jakość mogą osiągać

6 Krzysztof Arcimowicz, *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda. Fałsz. Stereotyp* (Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002); Walery Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008); Marek Sokołowski, *W lustrze mediów. Wizerunki wybranych subkultur, grup społecznych i zawodowych* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2012).

7 Tomasz Gackowski, Marcin Łączyński, *Metody badania wizerunku w mediach: czym jest wizerunek, jak i po co należy go badać* (Warszawa: CeDeWu.pl, 2009).

8 David Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. Ewa Klekot (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005).

zarówno dzieła sięgające wyżyn sztuki (...), jak i te, które gotowi jesteśmy zaliczyć do filmowego rzemiosła⁹.

Filmy o charakterze hagiograficznym z reguły propagują moralizatorstwo i uprawiają religijny dydaktyzm, pokazując heroizm i niezłomność świętych i błogosławionych Kościoła, są traktowane jako forma komunikowania wiary¹⁰.

Wizerunek medialny

Historia dziejów świadomego kreowania wizerunku ludzi, aby byli lepiej postrzegani, oceniani, podziwiani, naśladowani, lub aby w różnych formach kultu oddawano im cześć, jest tak wiekowa, jak i sama ludzkość¹¹. „Wizerunek” współcześnie oznacza czyjąś podobiznę na rysunku, obrazie, zdjęciu, ale też sposób, w jaki dana osoba jest postrzegana i przedstawiana. Żyjąc w globalnym świecie, podlegając zjawisku mediatyzacji, oceniamy osoby publiczne przez pryzmat ich medialnego wizerunku pokazywanego w filmach, telewizji, Internecie. W wielu interpretacjach zagadnienia medialnych wizerunków pojawia się stwierdzenie, że media dają odbiorcy jedynie to, czego on oczekuje, pragnie lub żąda, i to popularne przekonanie określone zostało w języku studiów nad mediami jako hipoteza odzwierciedlenia. Badacze mediów zauważają jednak, że w działaniach mediów nie ma miejsca na proste odzwierciedlenie kultury, ponieważ media tę kulturę kształtują i kreują¹². Nie ulega wątpliwości, że media – w tym filmy fabularne – mają wpływ na sposób, w jaki postrzegamy świat, w tym i na naszą percepcję innych ludzi¹³.

9 Mariola Marczak, „Konwencje melodramatyczne w filmie hagiograficznym na przykładzie «Pieśni o Bernadctce» Henry’ego Kinga”, *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 3-4 (2007–2008): 238–239.

10 Mariola Marczak, „Polski film hagiograficzny jako forma komunikowania wiary. Komunikacyjna funkcja struktur genologicznych współczesnego polskiego filmu hagiograficznego”, *Studia Filmoznawcze* 40 (2019): 99–114.

11 Oliver Thomson, *Historia propagandy*, tłum. Stanisław Głębiński (Warszawa: PIW, 2001), 27–69; Bogusława Dobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne i publiczne* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 212.

12 Claire M. Renzetti, Daniel J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, tłum. Agnieszka Gromkowska-Melosik (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 203.

13 Antonina Kłoskowska, „Modele społeczne i kultura masowa”, *Przegląd Socjologiczny* 2 (1959): 46–71; Franciszek Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1970); Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*; Dorota Zaworska-Nikoniuk, *Wzory kobiecości i męskości w polskiej prasie dla kobiet XXI wieku* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2008); Marek Sokołowski,

Zanim przejdziemy do zagadnienia filmowego (medialnego) wizerunku prymasa Wyszyńskiego, prześledźmy, jak kino pokazuje wizerunki innych – realnych i fikcyjnych – kapłanów.

Filmowe wizerunki kapłanów

Postać księdza występuje w wielu produkcjach filmowych od dawna, gdyż reżyserzy filmowi zdają sobie sprawę z ogromnej roli, jaką odgrywa on w społeczeństwie. Medialny wizerunek księży nie bywa jednak jednolity, tak jak nie są jednolici kapłani Kościoła katolickiego. Miał tego świadomość hiszpański reżyser Luis Buñuel uznawany za twórcę kina poruszającego ludzkie sumienia. Za najwybitniejsze z jego dzieł uważa się powstały w 1959 r. meksykański dramat religijny *Nazarín*. Główny bohater (w roli księdza Nazarína Francisco Rabal) żyje w ubóstwie, nie prosi jednak przełożonych o wsparcie finansowe. Stara się żyć zgodnie z chrześcijańskimi zasadami, jednak wszyscy wokół okazują mu nieufność i nienawiść (z wyjątkiem miejscowej prostytutki). Nazarín trwa w swojej postawie, nie omija go wątplenie, ale naśladuje Chrystusa najlepiej, jak potrafi¹⁴ (Kolasińska-Pasterczyk, 2007). Podobnie czyni ksiądz z filmu Roberta Bressona *Dziennik wiejskiego proboszcza* (Francja, 1951). Doświadcza on cierpienia fizycznego i moralnego, pozostaje jednak wierny trudnemu przeznaczeniu, jakim jest dobroć. Filmowi księży mają w sobie coś z męczenników, którzy w imię walki ze złem uciekają się do jedynego środka skutecznego – do ofiary. Odmienną postawę prezentuje ksiądz Bobby (Robert De Niro) z dramatu Barry’ego Levinsona *Uśpieni* (USA, 1996). Bohaterami filmu są czterej nastolatki, którzy za napad trafili do domu poprawczego i zostali tam zgwałceni. Po latach dwóch z nich spotyka swego oprawcę i morduje go na oczach świadków. Ksiądz wie o ich losach i ma ogromny dylemat – w końcu zaświadcza, że był z zabójcami na meczu. Kłamie, ale staje po stronie dobra, wiedząc, jaką traumę w dzieciństwie przeżyli mordercy, o których niewinności zaświadcza, przyjmując część winy na swoje sumienie.

Polska kinematografia jest bogata w filmowe portrety duchownych, by wspomnieć księdza Suryna z *Matki Joanny od Aniołów* Jerzego Kawalerowicza (1960), starego proboszcza z *Milczenia* Kazimierza Kutza (1962),

„Seriele telewizyjne jako instrument medialny w budowaniu wizerunku polskich policjantów”, w: Jarema Drozdowicz, Maciej Bernasiewicz (red.). *Kultura popularna w społeczeństwie współczesnym* (Kraków: Oficyna Wydawnicza „IMPULS”, 2010), 129–138.

14 Iwona Kolasińska-Pasterczyk, *Piekła Luisa Buñuela: wokół problematyki sacrum i profanum* (Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2007).

księdza Konrada z filmu *Ryś* Stanisława Różewicza (1981), księdza Jakuba i proboszcza Andrzeja z *Cudownego miejsca* Jana Jakuba Kolskiego (1994), historię księdza Jerzego w obrazie *Popieluszko. Wolność jest w nas* Rafała Wieczyńskiego (2009)¹⁵. Poznajemy młodego kapłana Adama w filmie *W imię...* Małgorzaty Szumowskiej (2013) czy dostajemy zbiorowy portret środowiska w filmie *Kler* Wojciecha Smarzowskiego (2018)¹⁶. Niezwykły w tej grupie jest poruszający obraz *Johnny* Daniela Jaroszka (2022) o prawdziwej postaci zmarłego księdza Jana Kaczkowskiego (1977–2016), brawurowo zagrany przez Dawida Ogrodnika.

W ostatnich latach filmowy wizerunek księdza wyraźnie się zmienił. Bohater w sutannie nie przeżywa już wielkich rozterek i dylematów moralnych, nie „wadzi” się z Bogiem. Ksiądz we współczesnym filmie rozwiązuje całkiem inne problemy, natury bardziej przyziemnej, ale nadal zwycięża w walce ze złem. Jest pokazywany jako zwykły człowiek, który ma na sumieniu małe grzechy (np. lubowanie się w winach). To z reguły osoba ciepła, łagodna i otwarta na sprawy i problemy swoich parafian, budząca sympatię. Takim duszpasterzem jest niewątpliwie proboszcz Antoni (Krzysztof Dzierma) z komediowej trylogii filmowej Jacka Bromskiego *U Pana Boga za piecem* (1998), *U Pana Boga w ogródku* (2007) i *U Pana Boga za miedzą* (2009). Po okolicy porusza się rowerem i nie ukrywa, że „cała cywilizacja fałszywych proroków” jest mu niepotrzebna, dlatego żyje skromnie, bez wszelkich udogodnień, jest ceniony i szanowany przez lokalną społeczność.

Radwan – Prymas – Prorok

Na tle wspomnianych produkcji swoista filmowa trylogia o Stefanie Wyszyńskim zajmuje szczególne miejsce. Z pewnością nie mieści się w obszarze filmów pokazujących zarówno religię katolicką, jak i duchownych Kościoła w ujęciu krytycznym czy też karykaturalno-pamfletowym¹⁷. Filmowe biografie Wyszyńskiego przynależą do kina o ambitnych

15 Anita Zawisza, *Wizerunek osób duchownych i Kościoła katolickiego w polskim filmie fabularnym od 1961 do 2018 roku. Na podstawie wybranych przykładów*, rozprawa doktorska (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa Informacji i Bibliologii, Uniwersytet Warszawski, 2022).

16 Dorota Dąbrowska, „Obrazy polskiego kleru we współczesnym filmie fabularnym – «W imię...» Szumowskiej i «Kler» Smarzowskiego”, *Kultura – Media – Teologia* 42 (2020): 37–51.

17 Krzysztof Kornacki, „Czarni na czarnym. Czas ekranowych pamfletów”, *Więź* 685 (2021): 177–191.

zamiarach, opowiadają zarówno niewielki fragment jego życia, jak miało to miejsce w filmie *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie*, kilkuletni okres zesłania pokazany w obrazie *Prymas. Trzy lata z tysiąca* czy też całościową próbę biografii przedstawioną w filmie *Prorok*. Analiza filmów zostanie przedstawiona w porządku diachronicznym, z uwzględnieniem czasu produkcji danego obrazu.

Prymas. Trzy lata z tysiąca w reżyserii Teresy Kotlarczyk zrealizowany został w 2000 r. w koprodukcji MT Art Prod. i Telewizji Polskiej, trwa 100 minut. Nawiązuje do wydarzeń historycznych: internowania prymasa przez komunistyczne władze w latach 1953–1956 w trzech miejscach: Rywałdzie koło Lidzbarka, Stoczku Warmińskim i Prudniku Śląskim. Film, wykorzystując motyw religijnego zawierzenia Opatrzności Bożej i jednostkowego ocalenia głównego bohatera, rozgrywa się w zrujnowanej przestrzeni miejsca uwięzienia, symbolicznym klasztorze, i pokazuje skomplikowane relacje pomiędzy Wyszyńskim (Andrzej Seweryn), zwerbowaną do współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa zakonnicą (Maja Ostaszewska) i kapłanem (Zbigniew Zamachowski). Drugą oś fabularną stanowią plany przedstawiciela aparatu władzy, pułkownika UB i sobowtóra prymasa, którego zdolności aktorskie mają zostać wykorzystane przez władze po zgładzeniu Stefana Wyszyńskiego. Scenariusz Jana Purzyckiego opiera się na wybranych fragmentach *Zapisków więziennych* Wyszyńskiego, ale scenarzysta dodał do fabuły fikcyjny wątek sobowtóra Molendy, łącząc wątki sakralne z motywami typowymi dla *political fiction*. Sensacyjny wątek sobowtóra prymasa został wykorzystany jako interesujący kontrpunkt, pokazujący istotę prawdziwie religijnego człowieka, jakim był Wyszyński. Molenda, sobowtór Wyszyńskiego, uczy się go, podpatruje, ale jest w tym fałszywy, uderza jego bezdusność, bowiem siły wiary, prawdziwej świętości nie da się naśladować, podrobić, imitować.

Film Kotlarczyk w swojej złożoności ukazuje nie tylko postać samego Wyszyńskiego, ale też prześladowania Kościoła, represje, którym poddani zostali jego członkowie. W tym objawia się jego religijny wymiar. Zaś jego

koncepcja fabularna, oparta na sytuacji odosobnienia trzech osób duchownych, ma w *Prymasie* sens ewangeliczny związany z metafizyczną obecnością Chrystusa pośród jego wyznawców. Uwięzieni są eklezją i należy rozpatrywać ich losy jako metaforę stanu Kościoła w epoce stalinowskiej¹⁸.

18 Daria Mazur, *Prymat doświadczenia religijnego nad instytucjonalnością: obraz duchowieństwa w filmach „Faustyna” Jerzego Łukaszewicza i „Prymas. Trzy lata z tysiąca” Teresy Kotlarczyk*, <https://repozytorium.ukw.edu.pl/handle/item/5978> (dostęp: 29.12.2022), 50.

Zaznaczyć jednak należy, iż w *Prymasie* typowe treści religijne ilustrowane są głównie przez działanie, a nie katolicką retorykę czy rytuały. Wymowa osaczenia Wyszyńskiego jest bardzo silna. Wraz z nim został „uwięziony” Kościół katolicki w Polsce, jednak film sugeruje, iż jego postawa stróża wiary ostatecznie zwycięży.

Chciałam ukazać w tej postaci wewnętrzną siłę prymasa, przejawiającą się nie tylko w jednoznacznej postawie, ale i na przykład w kontaktach z innymi, (...), pokazać bohatera, o którym każdy będzie mógł powiedzieć, że był to człowiek godny i szlachetny¹⁹.

Ale też o wielkiej religijności, o czym przekonuje scena rozgrywająca się o poranku, w której po całonocnej modlitwie kardynała i chorego kapelana następuje przesilenie i stopniowe odzyskiwanie sił przez księdza Stanisława. Prymas dostrzega wtedy przez okno postać kobiety z dzieckiem na ramieniu.

Wizja w rozświetlonym ogrodzie, odczytywana w kontekście uzdrowienia chorego, a szczególnie ocalenia głowy Kościoła katolickiego w Polsce, ma znamiona cudu. Utwierdza to wrażenie następna scena, w której Stefan Wyszyński oddaje się w opiekę Matki Boskiej. Takie zobrazowanie objawienia odzwierciedla charakter silnej pobożności maryjnej głównego bohatera²⁰.

To z tego powodu Teresa Kotlarczyk postanowiła wykorzystać konwencjonalny wizerunek Madonny z Dzieciątkiem, typowy dla ikonografii związanej z bliskim prymasowi katolicyzmem ludowym. Religijne zawierzenie hierarchy Kościoła oddaje profetyczny sens późniejszych losów Wyszyńskiego, pokazywanego w filmie jako człowiek, który nie tylko przetrwał prześladowania (jak Kościół, któremu przewodził), ale też dawał osobiste świadectwa wiary i zawierzenia Bogu. To dzięki jego niezachwianej wierze (scena ostatniego kazania w kościele św. Anny) wierni demonstrują swoją wiarę, ufność Bogu, przywiązanie do Kościoła i duchowego przywództwa prymasa, śpiewając pieśń „My chcemy Boga”. Dlatego *Prymas* Teresy Kotlarczyk opowiada o świętości, która jest prawie namacalna. „Nie realia, nie problem Kościoła, nawet nie walka z totalitaryzmem stanowi główny temat filmu, ale – jak sądzę – duch świętości.

19 Łukasz Maciejewski, „Człowiek niezłomny. Rozmowa z Teresą Kotlarczyk, reżyserką filmu «Prymas» – rozmawiał Ł. Maciejewski”, *Kino* 9 (2000): 6.

20 Mazur, *Prymat doświadczenia religijnego nad instytucjonalnością*, 56.

Jego ucieleśnieniem miał być oczywiście Kardynał Wyszyński²¹. Film Kotlarczyk to zdecydowanie nie religijna hagiografia, pomimo tego, że pokazuje na ekranie wizerunek człowieka wielkiej wiary i siły ducha, zachowuje przy tym poetykę filmu artystycznego o cechach kina religijnego.

Wyszyński – zemsta czy przebaczenie w reżyserii Tadeusza Syki w internetowej bazie Filmu Polskiego oznaczony jest jako film biograficzny, trwa 88 minut. Został wyprodukowany w 2021 r. przez High Hope Films w koprodukcji z Biurem Programu Niepodległa jako oficjalna produkcja uroczystości beatyfikacyjnych kard. Wyszyńskiego oraz matki Elżbiety Róży Czackiej. W rolę księdza porucznika Stefana Wyszyńskiego, który jako kapelan Armii Krajowej w grupie Kampinos przyjmuje pseudonim Radwan III, wcielił się Ksawery Szlenker. Matkę Elżbietę Różę Czacką zagrała Małgorzata Kożuchowska, jako porucznik Zygmunt Sokołowski „Zetes” wystąpił Marcin Kwaśny. Akcja filmu toczy się w 1944 r., poznajemy młodego księdza Wyszyńskiego, który jest zarówno kapłanem oddziału AK, jak i duszpasterzem w powstańczym szpitalu w Laskach (rzeczywiście pełnił taką funkcję od 1942 do 1945 r. w Zakładzie dla Niewidomych). Reżyser filmu w rozmowie z PAP podkreślił, że jest to film uniwersalny.

Ten film nie jest o księdzu, ale o człowieku. Mimo że jest to historia z 1944 roku, możemy doskonale ją odnieść do naszego życia (...) Okazuje się, że to ten czas go ukształtował. Dzięki temu przez cały okres stalinizmu i PRL Wyszyński mógł uderzyć ręką w stół, powiedzieć *Non possumus*, spojrzeć komunistom w oczy. W filmie pokazujemy, jak ten marmur Wyszyńskiego dopiero się kształtował. To wszystko działo się w Laskach pod Warszawą, pod okiem matki Elżbiety Róży Czackiej, która w pewnym sensie też Wyszyńskiego ukształtowała²².

Jak podaje serwis Filmweb.pl, wojenna rzeczywistość jest dla ks. Wyszyńskiego kuźnią charakteru, walką o nadzieję i miłość, szczególnie wobec nieprzyjaciół²³. Jak w wojennej codzienności mamy wybaczać,

21 Bogumiła Fiołek-Lubczyńska, „O wartościach egzystencjalnych w filmie artystycznym (na podstawie wybranych utworów Kieślowskiego, Holland i Kotlarczyk)”, *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica* 8 (2006), 471.

22 Kruszyńska Anna, *Tadeusz Syka: nasz film opowiada nie tylko o księdzu Wyszyńskim, lecz o człowieku w ogóle*, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/tadeusz-syka-nasz-film-opowiada-nie-tylko-o-ksiedzu-wyszynskim-lecz-o> (dostęp: 30.12.2022).

23 Filmweb.pl, *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie*, <https://www.filmweb.pl/film/Wyszy%C5%84ski+zemsta+czy+przebaczenie-2021-877701> (dostęp: 30.12.2022).

pyta bohater Boga, „jak miłować nieprzyjaciół, kiedy przyszło nam do nich strzelać?”. W niezwykle dramatycznych wydarzeniach, związanych z powstaniem w Warszawie, czasach zamętu, tragedii wojny, śmierci, spotkań z niemieckimi żołnierzami, kształtuje się, ale też hartuje wiara Stefana Wyszyńskiego. Film portretuje Wyszyńskiego jako człowieka wielkiej religijności, pokazując, że pokora rodzi wielkie uczynki i daje siłę przetrwania nawet najgorszego piekła wojny. Nie jest jednak typową filmową hagiografią. Z jednej strony ujawnia na ekranie zarówno filozoficzno-duchowe rozterki młodego księdza, jak i kwestie religijno-teologiczne, w rodzaju: czy Kościół i religia mogą brać udział w wojnie („miłuj swojego wroga”), a z drugiej stawia pytania, jak bronić się przed złem nazizmu. I nie daje w tym względzie jednoznacznych odpowiedzi. *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie* nie jest filmową hagiografią religijną, chociaż krytyka filmowa zarzucała jego producentom, iż sami nie mieli pewności, dlaczego właściwie kardynał Wyszyński zasługuje na beatyfikację, dlatego całość historii opowiadali bez przekonania.

Przecież Wyszyński, jak pewnie wszyscy wtedy, zadawał sobie kluczowe pytanie: co znaczy w czasie wojny przykazanie „nie zabijaj”? Czy na wroga iść z różańcem, czy z karabinem? Jak rozumieć rodzącą się w nas nienawiść w obliczu naszej wiary w dobro i miłość?²⁴

Reżyser odrzucał te zarzuty, twierdząc, że w momencie, kiedy ogłoszono pierwszą datę beatyfikacji kardynała w 2019 r., już wówczas pojawił się w nim impuls do tego, by lepiej przyjrzeć się Prymasowi Tysiąclecia, „spróbować tak naprawdę odpowiedzieć na pytania, za co ludzie go kochają, dlaczego nazywali go «niekoronowanym królem Polski», w czym tkwił jego fenomen”²⁵ (Jarzembowski, 2021).

Film rysuje niejednoznaczny portret 43-letniego ks. Stefana Wyszyńskiego, jego wizerunek medialny pokazuje go jako człowieka w rozdarciu, zmagającego się z wyzwaniem, jakie stawiają wojna, okupacja, powstanie. Jest przygnębiony, milczący, wielokrotnie przytłoczony wojną, próbuje znaleźć w sobie siłę, aby – jak nakazuje Biblia – pokochać nieprzyjaciół. Filmowa opowieść nie wychodzi poza ramy wojny, dlatego nie poznajemy Wyszyńskiego w roli przyszłego Prymasa Polski, postaci ważnej dla

24 Sebastian Łupak, „Wyszyński – zemsta czy przebaczenie”. *Porażka na całej linii. Widzieliśmy film o Prymasie Tysiąclecia*, <https://film.wp.pl/wyszynski-zemsta-czy-przebaczenie-postac-prymasa-zasluguje-na-lepszy-film-6684201516141536a> (dostęp: 29.12.2022).

25 Marcin Jarzembowski, *Bydgoszczanin reżyserem wojennego filmu „Wyszyński – zemsta czy przebaczenie”*, <http://diecezja.bydgoszcz.pl/2021/08/01/n-22/> (dostęp: 30.12.2022).

polskiej historii, polityki i Kościoła. Widz otrzymuje zaledwie fragment jego biografii, zapewne niezmiernie znaczący, pozwalający przysłuszeć zwierzchnikowi Kościoła w Polsce w 1965 r., wraz z innymi polskimi biskupami, być autorem znamienitych słów, skierowanych do biskupów w Niemczech: „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”. Tytułowy dylemat z filmu: zemsta czy przebaczenie, otrzymał jednoznaczny odpowiedź. List, nazywany później orędziem uważany jest dziś za jeden z najważniejszych etapów pojednania polsko-niemieckiego.

Prorok to film wyreżyserowany przez Michała Kondrata w 2022 r., wyprodukowany przez Fundację Filmową im. Św. Maksymiliana Kolbe w koprodukcji z Telewizją Polską i Centrum Technologii Audiowizualnych, trwający 125 minut. W rolę prymasa Wyszyńskiego wcielił się Sławomir Grzymkowski, młodego księdza Stefana zagrał Dawid Dziarkowski. Z uwagi na rozległość czasową i rozliczne wątki filmu w obrazie widzimy zarówno papieża Piusa XII (Andrzej Niemirski), Pawła VI (Fabrizio Pugliese), biskupa Karola Wojtyłę (Andrzej Niemyt), jak i prominentnych polityków z PRL-u w osobach Władysława Gomułki (Adam Ferency), Józefa Cyrankiewicza (Marcin Troński), Zenona Kliszki (Tomasz Sapryk), generała Wojciecha Jaruzelskiego (Krzysztof Dracz).

Obraz, jak na możliwości realizacyjne polskiej kinematografii, można uznać za rodzimą superprodukcję. Opowieść filmowa pokazująca klasyczną walkę dobra ze złem (Kościół kontra Partia) toczy się w latach 1956–1970, obrazując ówczesne kluczowe wydarzenia w kraju. Zyskał na realizmie między innymi z powodu wykorzystania stenogramów rozmów prymasa Wyszyńskiego z Gomułką i Cyrankiewiczem sporządzonych przez Służbę Bezpieczeństwa dzięki zainstalowanym podsłuchom. Jak ustalili historycy z Instytutu Pamięci Narodowej, Wyszyński był inwigilowany co najmniej od 1946 r. w ramach kolejnych spraw, w tym najdłużej w sprawie o kryptonimie „Prorok”, która zawiera wiele wątków tematycznych, prowadzonych zarówno przez SB, jak i rzymską rezydenturę wywiadu²⁶. Rząd wszelkimi metodami próbuje zniszczyć prymasa, dążąc do całkowitej ateizacji kraju. Z inspiracji rzeczywistymi wydarzeniami i bogatej dokumentacji historycznej IPN zaczerpnięto tytuł filmu, co zarazem w kontekście życia kardynała Wyszyńskiego, nadaje mu wymiar metaforyczny. „Filmowy prymas Stefan Wyszyński pokazany jest jako nieugięty przywódca, emanuje spokojem i stanowczością, uzasadnionym zamiarem wprowadzenia Wielkiej Nowenny, programu odnowy życia religijnego w Polsce w związku z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski²⁷.

26 Jan Żaryn, „Prymas Wyszyński w aktach SB”, *Studia Prymasowskie* 6 (2012): 181–190.

27 Janusz Wróblewski, „Wyszyński jak z HIT-u”, *Polityka* 46 (2022): 69.

To on dostrzegł księdza Karola Wojtyłę, który na jego wniosek zostanie mianowany biskupem pomocniczym Krakowa. Dlatego można potraktować film Michała Kondrata jako swoiste domknięcie filmowej biografii Wyszyńskiego, bez cech przynależnych religijnym opowieściom hagiograficznym. Wcześniejszy zaledwie o rok *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie* pokazywał przyszłego prymasa w czasie wojny i okupacji, w wieku 43 lat. *Prymas. Trzy lata z tysiąca* przedstawiał historię jego odosobnienia w czasach stalinowskich w latach 1953–1956. *Prorok* zaś to już okres po tzw. październikowym przesileniu politycznym, gdy Wyszyński zostaje zwolniony z internowania, powraca do Warszawy i już faktycznie może stać się głową Kościoła katolickiego w Polsce.

Podsumowanie

Filmy o tematyce religijnej są istotną częścią polskiej kinematografii²⁸. Na przestrzeni ostatnich lat powstało wiele dzieł podejmujących tematy związane z Kościołem katolickim i osobami duchownymi. W tej grupie filmów przedstawiona „trylogia” o kardynale Stefanie Wyszyńskim ujawnia wiele znaczeń religijnych, często ukazując pierwiastek *sacrum* w zwykłych scenach życia. W filmach tych nie ma polemiki z Kościołem, jego krytyki (*vide: Kler* Smarzewskiego). Wszystkie trzy filmy, pomimo różnic dramaturgicznych, szczegółowych rozwiązań formalnych i odrębnych wydarzeń zaczerpniętych z prawdziwej biografii kardynała, w wyrazisty sposób budują medialny wizerunek Prymasa Tysiąclecia jako kapłana, człowieka wielkiej wiary, wyróżniającego się swoją pobożnością, mądrością duchową, ale i życiową, pokazywanego jako wzór do naśladowania, a przy tym mającego swoje rozterki (*Wyszyński. Zemsta czy przebaczenie*) i dylematy moralne. Jego słabości czynią go bardziej zrozumiałym i akceptowalnym dla współczesnego widza. Wspomniane produkcje nie są typowymi religijnymi filmami hagiograficznymi (jak film *Faustyna* Jerzego Łukaszewicza o życiu siostry Faustyny Kowalskiej), wykorzystują nawet elementy *political fiction* (*Prymas. Trzy lata z tysiąca*). Nie stawiają również istotnych pytań o wiarę, sens zbawienia, obecność Boga jak „typowe” filmy religijne²⁹, ale dzięki nim widz ma możliwość zarówno

28 Krzysztof Kornacki, *Kino polskie wobec katolicyzmu: (1945–1970)* (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2005).

29 Marek Lis, Adam Garbicz (red.), *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (Kraków: Biały Kruk, 2007).

prześledzenia drogi duchowej kardynała, jak i (re)konstrukcji jego prawdziwej biografii, którą inspirowały się przywoływane filmy.

Bibliografia

Książki i monografie

- Adamski Franciszek, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1970).
- Arcimowicz Krzysztof, *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda. Fałsz. Stereotyp* (Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002).
- Dobek-Ostrowska Bogusława, *Komunikowanie polityczne i publiczne* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).
- Freedberg David, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. Ewa Klekot (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005).
- Gackowski Tomasz, Łączyński Marcin, *Metody badania wizerunku w mediach: czym jest wizerunek, jak i po co należy go badać* (Warszawa: CeDeWu.pl, 2009).
- Hendrykowski Marek, *Słownik terminów filmowych* (Poznań: Ars Nova, 1994).
- Jankun-Dopartowa Mariola, *Czy kino może nawrócić? Wokół „Pasji” Mela Gibsona* (Kraków: Homini, 2004).
- Kempna-Pieniążek Magdalena, *Formuły duchowości w kinie najnowszym* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013).
- Kolasińska-Pasterczyk Iwona, *Piekła Luisa Buñuela: wokół problematyki sacrum i profanum* (Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2007).
- Kornacki Krzysztof, *Kino polskie wobec katolicyzmu: (1945–1970)* (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2005).
- Lis Marek, Garbicz Adam (red.), *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (Kraków: Biały Kruk, 2007).
- Marczak Mariola, *Poetyka filmu religijnego* (Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2000).
- Modrzejewska Ewa, Ray-Ciemiega Marian (red.), *Kino i religia*, materiały Ogólnopolskiego Seminarium Filmowego 26–29 maja 1987 w Olsztynie (Warszawa: Dom Wojska Polskiego w Warszawie, 1987).
- Pisarek Walery, *Wstęp do nauki o komunikowaniu* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008).
- Regiewicz Adam, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej* (Lublin: Norbertinum, 2011).
- Renzetti Claire M., Curran Daniel J., *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, tłum. Agnieszka Gromkowska-Melosik (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005).
- Sokołowski Marek, *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej* (Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia”, 2002).

Głębia znaczeń. Medialne wizerunki kardynała Stefana Wyszyńskiego

Sokołowski Marek, *W lustrze mediów. Wizerunki wybranych subkultur, grup społecznych i zawodowych* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2012).

Thomson Oliver, *Historia propagandy*, tłum. Stanisław Głębiński (Warszawa: PIW, 2001).

Zawisza Anita, *Wizerunek osób duchownych i Kościoła katolickiego w polskim filmie fabularnym od 1961 do 2018 roku. Na podstawie wybranych przykładów*, rozprawa doktorska (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa Informatyki i Bibliologii, Uniwersytet Warszawski, 2022).

Zaworska-Nikoniuk Dorota, *Wzory kobiecości i męskości w polskiej prasie dla kobiet XXI wieku* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2008).

Czasopisma

Dąbrowska Dorota, „Obrazy polskiego kleru we współczesnym filmie fabularnym – «W imię...» Szumowskiej i «Kler» Smarzowskiego”, *Kultura – Media – Teologia* 42 (2020): 37–51.

Kłoskowska Antonina, „Modele społeczne i kultura masowa”, *Przegląd Socjologiczny* 2 (1959): 46–71.

Kornacki Krzysztof, „Czarni na czarnym. Czas ekranowych pamfletów”, *Więź* 685 (2021): 177–191.

Maciejewski Łukasz, „Człowiek niezłomny. Rozmowa z Teresą Kotlarczyk, reżyserką filmu «Prymas» – rozmawiał Ł. Maciejewski”, *Kino* 9 (2000): 6.

Marczak Mariola, „Konwencje melodramatyczne w filmie hagiograficznym na przykładzie «Pieśni o Bernadectce» Henry’ego Kinga”, *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 3-4 (2007–2008): 238–245.

Marczak Mariola, „Polski film hagiograficzny jako forma komunikowania wiary. Komunikacyjna funkcja struktur genologicznych współczesnego polskiego filmu hagiograficznego”, *Studia Filmoznawcze* 40 (2019): 99–114.

Marczak Mariola, „Postać filmowa jako nośnik religijnego znaczenia. Ekranowe obrazy osób konsekrowanych w polskim kinie i telewizji od 2000 roku w funkcji socjokulturowego przekazu na temat współczesnej religijności”, *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 2 (12) (2016): 49–69.

Wróblewski Janusz, „Wyszyński jak z HIT-u”, *Polityka* 46 (2022): 69.

Żaryn Jan, „Prymas Wyszyński w aktach SB”, *Studia Prymasowskie* 6 (2012): 181–190.

Rozdziały w monografiach

Fiołek-Lubczyńska Bogumiła, „O wartościach egzystencjalnych w filmie artystycznym (na podstawie wybranych utworów Kieślowskiego, Holland i Kotlarczyk)”, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* 8 (2006), 464–472.

Kolasińska Iwona, „Film biblijny. Wczesne widowiska pasyjne: od cyklu «tableau» do opowieści epickiej”, w: Krzysztof Loska (red.), *Wokół kina gatunków* (Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2001), 197–236.

Sokołowski Marek, „Seriale telewizyjne jako instrument medialny w budowaniu wizerunku polskich policjantów”, w: Jarema Drozdowicz, Maciej Bernasiewicz (red.). *Kultura popularna w społeczeństwie współczesnym* (Kraków: Oficyna Wydawnicza „IMPULS”, 2010), 129–138.

Netografia

- Filmweb.pl, *Wyszyński – zemsta czy przebaczenie*, <https://www.filmweb.pl/film/Wszy%C5%84ski+zemsta+czy+przebaczenie-2021-877701> (dostęp: 30.12.2022).
- Gronek Magdalena, *Rocznica beatyfikacji kard. Stefana Wyszyńskiego, człowieka wielkiej wiary i męża stanu*, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/rocznica-beatyfikacji-kard-stefana-wyszynskiego-czlowieka-wielkiej-wiary-i-0> (dostęp: 27.12.2022).
- Jarzebowski Marcin, *Bydgoszczanin reżyserem wojennego filmu „Wyszyński – zemsta czy przebaczenie”*, <http://diecezja.bydgoszcz.pl/2021/08/01/n-22/> (dostęp: 30.12.2022).
- Kruszyńska Anna, *Tadeusz Syka: nasz film opowiada nie tylko o księdzu Wyszyńskim, lecz o człowieku w ogóle*, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/tadeusz-syka-nasz-film-opowiada-nie-tylko-o-ksiedzu-wyszynskim-lecz-o> (dostęp: 30.12.2022).
- Łupak Sebastian, „Wyszyński – zemsta czy przebaczenie”. *Porażka na całej linii. Widzieliśmy film o Prymasie Tysiąclecia*, <https://film.wp.pl/wyszynski-zemsta-czy-przebaczenie-postac-prymasa-zasluguje-na-lepszy-film-6684201516141536a> (dostęp: 29.12.2022).
- Mazur Daria, *Prymat doświadczenia religijnego nad instytucjonalnością: obraz duchowieństwa w filmach „Faustyna” Jerzego Łukaszewicza i „Prymas. Trzy lata z tysiąca” Teresy Kotlarczyk*, <https://repozytorium.ukw.edu.pl/handle/item/5978> (dostęp: 29.12.2022).

Halina Šimo

ORCID: 0000-0003-0035-4928
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Friedricha von Hayeka poglądy na temat moralności

Friedrich von Hayek's Views on Morality

Paradoxical as it may appear, it is probably true that a successful free society will always in a large measure be a tradition-bound society.

Friedrich von Hayek

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie i analiza poglądów F.A. von Hayeka na temat moralności (zebranych z różnych jego dzieł) oraz wskazanie na ich znaczenie dla współczesnych dyskusji w filozofii politycznej, jak również w etyce. Warto podjąć ten temat z uwagi na potrzebę opracowania myśli aksjologicznej Hayeka, wybitnego myśliciela o poglądach mocno skryształizowanych, spójnych i oryginalnych. Jego refleksje mają potencjał, aby wiele wnieść w debaty na temat wartości, są one jednak mało znane lub nieślusnie pomijane. W pierwszej części rozważań wyjaśniam, w jaki sposób według Hayeka moralność wspiera wolność indywidualną, a więc wartość centralną w jego aksjologii: społeczeństwo jest wyposażone w moralność (obok prawa stanowionego) w celu zachowania porządku przy minimum stosowania przymusu (istota ładu wolnościowego). Rozdział

drugi poświęcam omówieniu wyróżnionych przez Hayeka rodzajów moralności, wskazuję, w jaki sposób, wzajemnie się uzupełniając, konstytuują one tradycję moralną. Chodzi o zespoły zasad fundujących z jednej strony ład naturalny (jego normy odpowiadają instynktownym postawom słusznie dochodzącym do głosu w małych wspólnotach), z drugiej strony – tzw. ład rozszerzony (związane z nim normy nie są zgodne z instynktami, regulują współistnienie obcych sobie ludzi wchodzących w anonimowe relacje w obrębie dużych społeczności ludzkich). W rozdziale trzecim przedstawiam Hayeka poglądy w kwestii możliwości uzasadnienia norm tradycyjnej moralności. Chodzi zwłaszcza o rozwinięcie poglądu, że uznawanie zasad moralności jest kluczowe dla społeczeństwa wolnościowego, i to niezależnie od tego, czy mamy dla nich zadowalające racjonalne uzasadnienie. W końcowej części rozważań zasygnalizowane jest znaczenie Hayeka koncepcji moralności w zakresie nurtów myśli politycznej, z którymi Hayek jest wiązany (indywidualizm, liberalizm, konserwatyzm), jak również dla metaetyki (próba odtworzenia zasad konstytutywnych dla cywilizacji; głos w dyskusji między perspektywą bezstronną i stronniczą w etyce).

Słowa kluczowe: Friedrich von Hayek, moralność, tradycja moralna, ład rozszerzony, ład naturalny, wartości, wolność, etyka

Abstract

The article aims to present and analyze the views of F.A. von Hayek on morality (gathered from his various works) and show their meaning for discussion in political philosophy and ethics. It is worth taking up the topic to develop the axiological thought of Hayek, an outstanding thinker whose views are crystallized, coherent, and original. His reflections have the potential to contribute a lot to debates about values, but they either are not known well enough or are wrongly overlooked. In the first part of the considerations, the aim is to explain how, according to Hayek, morality supports individual freedom, and thus the central value in his axiology: society is equipped with morality (along with positive law) to maintain order with a minimum of coercion (the essence of the order of freedom). The second chapter discusses the types of morality distinguished by Hayek. It shows how they complement each other and constitute the moral tradition. These are sets of rules founding, on the one hand, the natural order (its norms correspond to the instinctive attitudes rightly expressed in small communities) and, on the other hand, the extended order (the norms associated with it are not in line with instincts, they regulate the coexistence of strangers entering into anonymous relationships within large societies). In the third chapter, there are Hayek's views on the justification of the norms of traditional morality presented. In particular, it is about developing the view that accepting moral principles by society is essential to sustaining a libertarian society,

regardless of whether we have a satisfactory rationale for them. The final part of the considerations shows the importance of Hayek's concept of morality in the field of political thought with which Hayek is associated (individualism, liberalism, conservatism), as well as for metaethics (an attempt to recreate the principles constitutive of civilization; a voice in the discussion between the impartial and partisan perspective in ethics).

Keywords: Friedrich von Hayek, morality, moral tradition, extended order, natural order, values, liberty, freedom, ethics

Moralność oparciem dla wolności

Centralną kategorią filozofii F.A. von Hayeka jest wolność rozumiana jako niezależność człowieka od arbitralnej woli innych ludzi, brak arbitralnego przymusu z ich strony¹. Hayek uzasadnia, że wolność jest wartością o wyjątkowym statusie – jest źródłem innych wartości, warunkiem koniecznym do ich urzeczywistniania, stanowi podstawę odpowiedzialności moralnej za czyny, podmiotowości moralnej. Niwelowanie wolności człowieka urąga jego godności. Wolność musi być zatem traktowana jako wartość bezwzględna i autoteliczna². Stanowi ona punkt odniesienia Hayeka oceny różnych fenomenów społecznych, w tym również systemów etycznych, moralności. Jakość życia człowieka, urzędzenia społeczeństwa itp. jest w jego pracach mierzona miarą wolności.

Hayek podkreśla, iż nie wolno mylić wolności z samowolą. Gdy społeczeństwo jest urządzone wolnościowo, wszyscy jego członkowie mogą realizować własne cele bez ograniczeń czy nacisków ze strony innych, co jednak istotne – pod warunkiem, że dostosowują się do abstrakcyjnych zasad zapewniających maksimum wolności dla każdego człowieka³. Zasady te, zapobiegając ingerencji kogokolwiek w sferę wolności innego człowieka, ograniczają do pewnego stopnia swobody wszystkich. Ponadto, wyznaczając granice indywidualnej wolności, zarysowują jednocześnie obszary odpowiedzialności poszczególnych ludzi⁴. We właściwie

1 Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty* (London–New York: Routledge, 2006), 12. F.A. von Hayek (1899–1992) – filozof polityczny i ekonomista tzw. szkoły austriackiej, laureat Nagrody Nobla (1974), obrońca liberalizmu klasycznego.

2 Por. *ibidem*, 5–6, 30–32; Halina Šimo, „O F.A. von Hayeka koncepcji wolności”, *Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria* 3 (115) (2020): 62.

3 Hayek, *The Constitution of Liberty*, 19–20.

4 *Ibidem*, 63–64.

urządzonym społeczeństwie prawo pozytywne wprowadza przymus – dotyczący w równej mierze każdego człowieka – przestrzegania tych zasad (przymus ten nie wyklucza wolności, gdyż nie jest arbitralny)⁵.

Hayek pisze:

Jeżeli wolni ludzie (*free agents*) [...] mają współistnieć z sobą, wzajemnie się wspomagając i nie krępując swojego rozwoju, to można to osiągnąć tylko poprzez rozpoznanie niewidzialnej granicy, w obrębie której zapewniona jest określona swoboda istnienia oraz działania każdej jednostki. Zasady określające te granice, a poprzez to wyznaczające zasięg swobód jednostki, stanowią prawo⁶.

Jednakże również moralność ma tu istotną rolę do odegrania, gdyż przestrzeganie jej norm pomaga ograniczyć potrzebę formalnej organizacji i przymusu koniecznych dla zachowania ładu. Hayek pisze: „[...] poziom przymusu może być minimalny tylko w społeczeństwie, w którym konwencje i tradycja powodują, że zachowanie człowieka jest w znacznym stopniu przewidywalne”⁷. Dzięki przyjęciu przez obywateli odpowiedzialności nie tylko prawnej, lecz także moralnej „możliwy staje się większy – i zawierający więcej wolności ład – niż ten osiągnięty w wyniku scentralizowanej kontroli”⁸.

5 Zob. np. *ibidem*, 19.

6 Friedrich August von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. Miłowit i Tomasz Kunińscy (Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2004), 55. Reguły zapewniają ochronę swobody jednostki także przed sprawującymi władzę. Według Hayeka wolności nie narusza jedynie rządzenie za pośrednictwem reguł, którego przeciwieństwem (stanowiącym zagrożenie dla wolności) jest rządzenie za pośrednictwem nakazów. Chodzi o odróżnienie wolności w warunkach prawa od wykorzystania maszyny ustawodawczej – demokratycznej lub nie – do wykluczania wolności”. Friedrich August von Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2018), 33.

7 *Ibidem*, 40. Podobnie rozumował E. Burke: “Men are qualified for civil liberty, in exact proportion to their disposition to put moral chains upon their own appetites; in proportion as their love to justice is above their rapacity; in proportion as their soundness and sobriety of understanding is above their vanity and presumption; in proportion as they are more disposed to listen to the counsels of the wise and good, in preference to flattery of knaves”. Edmund Burke, “Letter to a Member of the National Assembly, 254–292”, w: *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 289.

8 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 102.

Rodzaje moralności

Według Hayeka przedmiot odpowiedzialności moralnej i obowiązku moralnego jest odmienny w zależności od tego, czy rozpatrujemy życie we wspólnotach, które możemy intuicyjnie nazwać małymi, czy też funkcjonowanie w tzw. Wielkim Społeczeństwie – w dużych strukturach społecznych (używając nomenklatury D. Hume'a – *large societies*)⁹. W małych wspólnotach obowiązują normy ładu naturalnego, zaś w dużych społecznościach – zasady tzw. ładu rozszerzonego¹⁰.

Reguły ładu naturalnego odpowiadają instynktom warunkującym współpracę ludzi w grupach, których członkowie znają się między sobą, wchodzi w bezpośrednie interakcje, jest dla nich charakterystyczna wspólnota celów, podzielają na ogół oceny różnych zjawisk (np. co stanowi niebezpieczeństwo, jakie okoliczności są sprzyjające itp.). Regułom ukształtowanym na podstawie instynktownych reakcji przyświecają wartości takie jak solidarność i altruizm w stosunku do członków własnej grupy (nie w stosunku do innych). Ponieważ mamy tu do czynienia z zasadami dostosowanymi do życia w małych grupach (*immediate communities*), tylko w nich ich stosowanie jest zasadne¹¹.

Porządek, który Hayek nazywa ładem rozszerzonym, rozwinął się stopniowo jako narzędzie przetrwania ludzkości „przy jej obecnych rozmiarach i strukturze”. Stało się tak w związku z ukształtowaniem się cywilizacji, wraz pojawieniem się kategorii własności prywatnej, handlu, umowy, prywatności itp.¹² Dla dużych społeczeństw, którym ład ten przyświeca, jest typowe to, iż nie stanowią one grup znanych lub chociaż rozpoznawalnych osób. Jak zauważa K. Popper (określając tego typu społeczeństwo jako „otwarte”, „abstrakcyjne”), postępowaniem wobec obcych nie kierują potrzeby konkretnych osób, lecz „abstrakcyjne reguły oraz bezosobowe sygnały”¹³. Hayek pisze:

[...] wspólnymi wartościami otwartego i wolnego społeczeństwa nie są konkretne obiekty do osiągnięcia, lecz tylko te wspólne abstrakcyjne reguły

9 David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Czesław Znamierowski (Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1952), ks. III, cz. I, 212.

10 Struktury ładu rozszerzonego składają się nie tylko z samych jednostek, „lecz także z wielu, często nakładających się na siebie, ładów niższego rzędu (*sub-orders*)”. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 29.

11 Por. *ibidem*, 29.

12 *Ibidem*.

13 Karl Raymund Popper, *Open Society and Its Enemies* (London: George Routledge & Sons, LTD., 1945) vol. I, 149–177.

postępowania zapewniające stałe utrzymywanie równie abstrakcyjnego porządku, który gwarantuje jednostce [...] lepsze widoki na osiągnięcie własnych celów [...]»¹⁴.

Znajduje to odzwierciedlenie w normach moralności ładu rozszerzonego – chodzi przede wszystkim o normy o charakterze zakazów, zabraniające naruszania na różne sposoby wspomnianych wyżej dziedzin wolności i odpowiedzialności poszczególnych ludzi¹⁵.

Co istotne, głównym źródłem norm ładu rozszerzonego nie są instynkty, lecz „tradycja, nauczanie i naśladowanie”. Normy te często zabraniają wręcz czynienia tego, czego domagają się instynkty. Hayek zaznacza, iż hamowana jest przez nie z jednej strony agresywność, z drugiej strony przesadna dobroczynność (obie instynktowne). Wyjaśnia:

[...] instynktowna agresywność wobec obcych musi być hamowana, jeśli te same abstrakcyjne reguły mają mieć zastosowanie do relacji pomiędzy wszystkimi ludźmi i w ten sposób przekraczać granice – nawet granice między państwami.

A przy tym:

Gdybyśmy, dajmy na to, odpowiadali na wszystkie apele o dobroczynność, którymi jesteśmy bombardowani przez media, wiązałoby się to z wielkim kosztem, jakim byłoby odciąganie nas od tego, co umiemy robić najlepiej, i jak się należy spodziewać, uczyniłoby z nas narzędzie w rękach konkretnych grup interesów [...]»¹⁶.

Dzięki strukturze wolnościowych instytucji i tradycji (ekonomicznych, prawnych i moralnych), do których dostosowujemy się poprzez podporządkowanie się regułom ładu rozszerzonego, możemy, realizując swe cele, zaspokajać potrzeby ludzi, których nie znamy, oraz sami być beneficjentami działań obcych nam ludzi. W tym układzie dobro płynące z przestrzegania reguł moralności siłą rzeczy nie ma bezpośrednio związku z dobroczynnością czy z naturalną dobrocią człowieka. Natura dobra jest tu inna: przestrzeganie norm pozwala człowiekowi żyć w warunkach

14 Friedrich August von Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2020), 623, 625.

15 Por. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 21. Chodzi o „prohibitions [...] that designate adjustable domains for individual decision”. Friedrich August von Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 12.

16 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 21–22.

wolności, dostosować się do nieznanych okoliczności, posiadać ową własną „chronioną domenę, której nikomu nie wolno naruszać i w której może wykorzystywać własną wiedzę we własnych celach”¹⁷. Zdaniem Hayeka przed ukonstytuowaniem ładu rozszerzonego wolność nie charakteryzowała społeczności ludzkich. Dopiero cywilizacja „oswobodziła człowieka z pęt małej grupy, jej chwilowych nastrojów” i wprowadziła to, co nazywa on „dyscypliną wolności”¹⁸. Stąd konstatacja, iż

[...] postępowanie zgodne z tymi wyuczonymi regułami zazwyczaj niesie z sobą skutek w postaci większych korzyści dla społeczności w skali ogólnej, niż bardziej bezpośrednie działanie, jakie mogłaby podjąć poszczególna jednostka¹⁹.

Człowiek najwięcej wnosi w dobro społeczeństwa, gdy ma „swobodę pełnego wykorzystania własnej wiedzy i umiejętności” oraz gdy wolno mu „kierować się zainteresowaniem dla konkretnych spraw, które sam zna i o które sam się troszczy” (wcale nie musi chodzić o sprawy dotyczące bezpośrednio i tylko jego własnej osoby). Jedynie w ten sposób można zaspokajać potrzeby „leżące poza zasięgiem naszego wzroku”²⁰.

Stopniowe zastępowanie wrodzonych reakcji przez wyuczone reguły stanowi w koncepcji Hayeka istotę ewolucji kulturowej i powstałej w jej wyniku cywilizacji. Podkreślmy jednak, iż jego zdaniem nie chodzi w tej ewolucji docelowo o pełną rezygnację z postępowania zgodnego z instynktami, gdyż ma ono trwałe znaczenie dla podtrzymywania naturalnych i oddolnie budowanych wspólnot²¹. Takie wspólnoty są istotne dla ustroju wolnościowego, gdyż „wiele z tego, co zwykle realizuje się dzięki odwołaniu się do opartych na przymusie działań państwa, skuteczniej zapewni dobrowolna współpraca”²². A zatem według Hayeka człowiek współczesny musi żyć równolegle w obu rodzajach ładów

17 *Ibidem*, 24, 31–32; Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 625.

18 *Ibidem*, 624–625.

19 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 31. Por. Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 620.

20 Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, 28.

21 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 26–30.

22 Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, 39. Z obserwacji Hayeka wynika, że tradycje niesprzyjające rodzinie nie są żywotne, prawdopodobnie dlatego, iż są nieprzydatne z perspektywy ewolucyjnej.

kierujących się odmiennymi regułami²³. Jest to zadanie niełatwe, jednak jego podjęcie jest niezwykle ważne:

If we were to apply the unmodified, uncurbed, rules of the micro-cosmos (i.e., of the small band or troop, or of, say, our families) to the macro-cosmos (our wider civilization), as our instincts and sentimental yearnings often make us wish to do, we would destroy it. Yet if we were always to apply the rules of the extended order to our more intimate groupings, we would crush them²⁴.

Podsumowując, na wolnościową tradycję moralną składają się zestawy norm warunkujące oba opisane łady, w pewnym sensie przeciwstawne względem siebie, ale jednocześnie uzupełniające się²⁵. Każdy z zestawów reguluje postępowanie w innej płaszczyźnie życia²⁶. Chcąc więc kultywować tradycję, w sferze prywatnej, w kręgu osobistych kontaktów, kierujemy się solidarnością, altruizmem (np. otaczamy troską będących w potrzebie członków rodziny, przyjaciół, znanych nam ludzi, realizujemy wspólne cele wraz z osobami, z którymi podejmujemy dobrowolną współpracę); zaś w obrębie sfery publicznej, podejmując swe decyzje, realizując własne cele, uwzględniamy zasady zabraniające nadużyciom wolności, szanując w ten sposób prawo innych ludzi do ich własnych wyborów i życia na własny rachunek. Czyniąc tak, wspólnie przysłużymy się dobru innych, dobru społeczeństwa, sprzyjamy urzeczywistnieniu nie tylko wspomnianej już wolności i odpowiedzialności, lecz także sprawiedliwości, bezstronności, samorealizacji, prywatności, godności ludzkiej itp.

Warto podkreślić, że według Hayeka moralność stanowią nie wrodzone instynkty, lecz wyuczone tradycje. W związku z tym prototypem moralności, można powiedzieć – moralnością w wąskim sensie – jest dla niego moralność ładu rozszerzonego. Kompletnie niesłuszne jest jego

23 “Part of our present difficulty is that we must constantly adjust our lives, our thoughts and our emotions, in order to live simultaneously within different kinds of orders, according to different rules”. Hayek, *Fatal Conceit*, 18.

24 *Ibidem*.

25 W niektórych analizach Hayek dokonuje dokładniejszej stratyfikacji reguł postępowania – wówczas wyróżnia np. trzy warstwy reguł: 1) reguły zainspirowane instynktami; 2) „pozostałości tradycji przyswojonych w kolejnych typach struktur społecznych”, które upowszechniły się jako podstawy sprawdzających się praktyk, lecz nie są wynikiem świadomego wyboru; 3) „cienka warstwa reguł świadomie przyjętych lub zmodyfikowanych, by służyły określonym celom”. Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 619–620.

26 Por. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 29.

zdaniem, pozostające pod wpływem instynktów nastawienie potoczne, zgodnie z którym istota moralności niezależnie od sfery życia manifestuje się w ładzie naturalnym (zapomina się, że to, co instynktownie dobre, „może absolutnie nie być dobre w Wielkim Społeczeństwie”)²⁷. Mówiąc często o dwóch rodzajach moralności, Hayek godzi się na rozumienie moralności w szerszym sensie i objęcie tym terminem także zestawu zasad ładu naturalnego²⁸. Jednak, co istotne, nie ma na myśli samych wrodzonych reakcji (nie posiadają one charakteru moralnego), lecz ukształtowane pod ich wpływem zasady. Zatem by ustalić, czy określony akt ma wymiar moralny, trzeba badać jego strukturę. Na przykład jeśli w czyimś postępowaniu altruistycznym pojawia się moment powinności, altruizm jest pojęciem z zakresu moralności, nie jest nim natomiast w kontekście chociażby rozważań socjobiologów, którzy mianem altruizmu określają wrodzone reakcje²⁹.

Kwestia prawomocności norm moralnych

W kwestii możliwości uzasadnienia norm moralnych Hayek podziela stanowisko Hume’a, iż „reguły moralności nie są konkluzjami wysnutymi przez nasz rozum” i że nie można dla nich wskazać uzasadnień spełniających kryteria racjonalności naukowej³⁰. Tę diagnozę odnosi on do jakiegokolwiek systemu etycznego. Jednak, jak wyjaśnia – w odróżnieniu od wielu innych systemów – opisana przez niego tradycja moralna nie tylko nie może zostać naukowo dowiedziona, lecz ponadto nie jest w pełni zrozumiała, brakuje jej dokładnie określonego celu, a skutki zgodnych z nią działań nie są w pełni przewidywalne³¹. Nie jest ona wytworem umysłu jakiegoś konkretnego twórcy (*personal orderer*)³². Powstała na drodze tradycji i zwyczaju, czyli na drodze pozaracjonalnej, którą Hayek wyróżnia obok częściej wymienianych (często ujmowanych dychotomicznie) dróg instynktownej oraz rozumowej³³. Nie zostaliśmy

27 Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 620.

28 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 29.

29 Por. *ibidem*, 21–22.

30 Por. *ibidem*, 103–106; Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, ks. III, cz. I, 182. O tak pojętej racjonalności pisze np. Michał Heller, „Filozoficzny program Józefa Życińskiego”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48 (2011): 9.

31 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 103.

32 Hayek, *Fatal Conceit*, 24.

33 Owa trzecia droga, źródło istotnych składników ludzkiej rzeczywistości (obok moralności także prawa, języka itp.), mieści się jego zdaniem w sensie logicznym,

wyposażeni w moralność z natury, ale też nie jest ona powstałym w sposób zaplanowany artefaktem cywilizacji³⁴. Stąd kłopoty tradycyjnej moralności z – niedorzecznymi jego zdaniem – różnymi warunkami racjonalności, jakie w odniesieniu do systemów etycznych formułują często krytykowani przez Hayeka tzw. racjoniści konstruktywistyczni³⁵. Jego stanowisko co do zadań rozumu w zakresie dociekań na temat moralności jest następujące:

[...] rozum może być użyty do zbadania, krytyki i odrzucenia tradycyjnych instytucji i zasad moralnych, aczkolwiek w sposób częściowy, z zachowaniem ostrożności i pokorą. [...] O ile naszych tradycji moralnych nie można skonstruować, uzasadnić czy udowodnić w wymagany sposób, to jednak proces ich powstawania może być częściowo zrekonstruowany. Przy tej okazji jesteśmy w stanie w pewnym stopniu zrozumieć potrzeby, jakim one służą³⁶.

Podejście Hayeka do omawianej kwestii wpisuje się w jego ogólną orientację światopoglądową – konsekwentnie sprzeciwia się on traktowaniu jako przesądu wszystkiego, dla czego nie mamy precyzyjnego rozumowego uzasadnienia (opowiadając się oczywiście za zwalczaniem przesądów w rozumieniu wierzeń jawnie fałszywych): „That we ought not to believe anything which has been shown to be false does not mean that we ought to believe only what has been demonstrated to be true”. Dostrzega on, iż „Experience comes to man in many more forms than are commonly recognized by the professional experimenter or the seeker after explicit knowledge”³⁷. Jego zdaniem do najważniejszych zadań ludzkiej inteligencji należy odkrywanie znaczenia reguł, których nie stworzyliśmy, a których przestrzeganie buduje złożone, trudne do zrozumienia łądy³⁸.

Zdaniem Hayeka z uwagi na pochodzenie i funkcjonowanie wolnościowej tradycji moralnej można mówić o jej wyższości nad innymi

psychicznym i czasowym pomiędzy instynktem i rozumem, pomiędzy stanem natury a ludzkim projektem. Tradycja stoi poza sferą instynktu, a często wręcz mu się przeciwstawia, z drugiej strony „uczenie się, jak należy postępować, jest bardziej źródłem niż wynikiem docieklivości, rozumu i inteligencji”. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 34–38.

34 Hayek, *The Constitution of Liberty*, 49.

35 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 103.

36 *Ibidem*, 14, 107.

37 Hayek, *The Constitution of Liberty*, 57.

38 Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 624.

systemami etycznymi. Mianowicie jej rozwój, rozprzestrzenianie się i utrwalenie odbywały się stopniowo, drogą prób i błędów, nie chodziło jednakże o eksperyment, lecz o „spontaniczną, nieliniarną ewolucję”³⁹. Przedmiotem teoretycznego namysłu stała się ona wówczas, gdy rozpoznane zostały korzyści płynące z przestrzegania zasad ładu rozszerzonego – pod ich wpływem zaczęto dociekać, jak funkcjonuje wolne społeczeństwo⁴⁰. Jej szeroka akceptacja stała się możliwa między innymi dzięki temu, że jej normy obowiązują wszystkich w jednakowym stopniu⁴¹. W związku z tym może działać wspierający ją mechanizm zróżnicowania szacunku, jakim poszczególne osoby darzone są przez społeczeństwo w zależności od tego, „w jakiej mierze stosują się do przyjętych standardów moralnych”⁴². Warto też nadmienić, że Hayek przypisuje duże znaczenie w zakresie podtrzymywania i rozpowszechniania się tradycji wierzeń mistycznym i religijnym, zwłaszcza religiom monoteistycznym. Jego zdaniem dzięki nim korzystne obyczaje zostały zachowane przez okres wystarczająco długi, by mogło dojść do rozwoju grup kultywujących tradycję, a tym samym do stworzenia odpowiednich warunków do jej upowszechnienia⁴³. Ponieważ tradycja moralna powstała w rezultacie samorzutnego rozwoju, jest ona „bardziej naturalna niż sztuczna i jej zasadom można nadać miano prawa naturalnego”⁴⁴. Jej uznawanie opiera się nie na arbitralnym przymusie, lecz na dostosowaniu się ludzi do warunków życia pozwalających na realizowanie wolności, poddaniu się „bezosobowej dyscyplinie”, ewolucyjnie ukształtowanemu tworowi, który pomógł stworzyć i nadal podtrzymuje cywilizację z jej wolnościowymi zdobyczami. Skonstruowany przez kogokolwiek konkurencyjny system etyczny, chociażby był spójny i efektywny, nie mógłby na większą skalę zastąpić tradycyjnej moralności, gdyż niewielka byłaby szansa na jego akceptację przez społeczeństwo bez zastosowania arbitralnego przymusu.

39 *Ibidem*, 32.

40 Por. Hayek, *The Constitution of Liberty*, 49.

41 Zob. Piotr Duchliński, Andrzej Kobyliński, Ryszard Moń, Ewa Podrez, *O normatywności w etyce* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, 2015), 27.

42 Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 634.

43 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 207.

44 *Ibidem*, 213. W zależności od rozumienia słowa „naturalny” tradycja może być postrzegana jako nienaturalna, w sensie niezgodna z określonymi własnościami biologicznymi człowieka, ale jednocześnie jako naturalna z uwagi na swe powstanie i rozprzestrzenianie się w sposób samorzutny w drodze doboru naturalnego (*ibidem*, 31). Z pewnymi zastrzeżeniami Hayek skłonny jest opisywać ład rozszerzony jako transcendentny (*ibidem*, 112).

Hayek odnotowuje liczne korzyści, jakie niesie kultywowanie tradycji moralnej, zaznaczając jednak, że nie należy tych spostrzeżeń traktować jako utylitarystycznych uzasadnień norm moralnych. Przywołajmy kilka jego tez mogących wzbudzać podejrzenia o utylitaryzm: Tradycja pozwala nam dostosować swe działania do działań i oczekiwań innych i nie krzywdzić się wzajemnie. Tradycyjna moralność jest wynikiem „ewolucyjnej selekcji takich zwyczajowych praktyk, które umożliwiły człowiekowi zapewnienie pożywienia wielkim liczbom osobników”⁴⁵. Wspiera ona taki model wolności, w którym nie chodzi o wolne życie odizolowanej jednostki, lecz wielu osób współpracujących lub skoordynowanych ze sobą⁴⁶. Wprawdzie postępowanie moralne nie polega na dążeniu do szczęścia i „nie musi zaowocować szczęściem”, jednakże – „nie należy odrzucać możliwości, że rozwinięty ład, w którym żyjemy, stwarza nam warunki realizacji szczęścia w równym lub większym stopniu, niż ma to miejsce w ładach pierwotnych [...]”⁴⁷. Myśliciel wyjaśnia, że tego typu konstatacje są po prostu wynikiem krytycznych analiz reguł i instytucji społecznych z uwagi na funkcję, jaką pełnią one w strukturze społecznej. Byłoby jego zdaniem pozbawione sensu nazywać wszelkie takie analizy utylitarystycznymi⁴⁸. U podstaw utylitarystycznych koncepcji etycznych tkwi założenie, że działająca osoba może znać szczegółowe jednostkowe skutki działania, które mogą być przedmiotem rachunku utylitarystycznego. Zgodnie z nimi decyzje dotyczące czynów człowieka powinny każdorazowo uwzględniać wiedzę o ich konsekwencjach⁴⁹. Chodzi o założenia, które są dla Hayeka nie do przyjęcia. Oto jego stanowisko w tej sprawie:

Zawsze zdumiewało mnie wręcz, że poważni i inteligentni ludzie, jakimi niewątpliwie byli utylitarysty, mogli nie uwzględniać tej fundamentalnej okoliczności, jaką jest nasza nieuchronna nieznamość większości

45 Np. *ibidem*, 107, 118.

46 Por. *ibidem*, 54. Wielkim nieporozumieniem są według Hayeka nawoływania do uwolnienia jednostki od „przygniatającego ciężaru dobra i zła”, które ma miejsce na przykład w działaniach psychiatrów inspirowanych Z. Freudem. Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 638–639.

47 *Ibidem*, 100.

48 Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 238. W takim szerokim sensie bowiem można by nonsensownie nazwać utylitarystą każdego, kto „nie uważa wszystkich istniejących wartości za bezdyskusyjne, lecz jest gotów pytać, po co je wyznawać” (*ibidem*, 232).

49 *Ibidem*, 232–240. Por. Andrzej Stoiński, „Wybrane wątki krytyki utylitarysty”, *Humanistyka i przyrodznawstwo* 20 (2014): 376.

szczegółowych faktów, i występować z teorią z góry zakładającą wiedzę o konkretnych wynikach naszych jednostkowych działań [...].

Według niego cechą charakterystyczną moralności i prawa jest to, że: „[...] składają się z reguł, których trzeba przestrzegać niezależnie od znanych skutków danego działania”⁵⁰. Podkreślmy, że Hayek ma tu na myśli skutki bezpośrednie działania. Wskazane wyżej wymieniane przez Hayeka pożądane następstwa akceptacji zasad moralności w społeczeństwie są natomiast długoterminowe, uwzględniają odległą perspektywę⁵¹. Z perspektywy bezpośredniej użyteczności tradycja moralna jawi się jego zdaniem wręcz jako uciążliwa⁵².

Z uwagi na doniosłość znaczenia tradycji moralnej dla cywilizacji i ograniczoność naszego rozumienia tego fenomenu niedopuszczalne jest systematyczne odrzucanie jej reguł. Jednocześnie ważne jest ich badanie i gotowość do kwestionowania pojedynczych spośród nich. Co jednak istotne, dopuszczalne zmiany tradycji moralnej mają charakter ewolucyjny (nie rewolucyjny), chodzi o cząstkowe ulepszenia, oparte na „immanentnym krytycyzmie”, przeprowadzane „w kategoriach ich spójności i zgodności z resztą systemu”. Moralność po zmianach nadal ma wspierać ten sam ogólny porządek, jakiemu służyła przed ich wprowadzeniem⁵³.

Our attitude ought to be similar to that of the physician toward a living organism: like him, we have to deal with a self-maintaining whole which is kept going by forces which we cannot replace and which we must therefore use in all we try to achieve. What can be done to improve it must be done by working with these forces rather than against them. In all our endeavor at improvement we must always work inside this given whole, aim at piecemeal, rather than total, construction, and use at each stage the historical material at hand and improve details step by step rather than attempt to redesign the whole⁵⁴.

50 Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 236; por. Leszek Kołakowski, „Mała etyka, 115–170”, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 153.

51 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 90.

52 *Ibidem*, 98. Hayek dodaje, że „wiele zależy od dźwignia tego brzemienia”. W bliskiej perspektywie nie wynikają z tego wymierne korzyści, lecz w bardziej odległej perspektywie „alternatywą jest bieda i głód”.

53 *Ibidem*, 107–108.

54 Hayek, *The Constitution of Liberty*, 62; por. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 107–108.

Znaczenie Hayeka koncepcji moralności

Rozważania Hayeka o moralności niewątpliwie wzbogacają reprezentowane przez niego nurty myśli politycznej i społecznej. Warto jednak dostrzec także jego – niedocenione dotąd moim zdaniem – osiągnięcia w zakresie refleksji metaetycznej.

Hayeka zróżnicowanie myślenia w kategoriach moralności w zależności od tego, czy rozważania dotyczą sfery prywatnej, czy publicznej oraz trafne, jak się zdaje, przyporządkowanie wartości i zasad postępowania do tych sfer, to rezultaty jego dociekań, które są konstytutywne dla odmiany indywidualizmu, jaką rozwijał⁵⁵. Hayek jest przy tym przekonany, że formułowane w jej obrębie cele i pozwalające na ich realizację zasady leżą u podstaw *reign of freedom* i są obecne „*implicite* w niemal całej zachodniej czy chrześcijańskiej tradycji filozoficznej”⁵⁶. Indywidualizm stanowi ich wyłuskanie, nie należy go traktować jako wyniku doktrynerstwa. Hayek wyjaśnia i uzasadnia, iż alternatywą (niepożądaną z wolnościowego punktu widzenia) ładu, u którego podstaw leżą te spontanicznie akceptowane przez społeczeństwo abstrakcyjne zasady, jest porządek będący skutkiem czyichś nakazów, arbitralnego przymusu ze strony innych ludzi.

Broniona przez Hayeka idea indywidualizmu jest kultywowana przede wszystkim w środowiskach liberałów, przy czym z uwagi na zamieszanie pojęciowe wokół terminu „liberalizm” warto dodać, że chodzi o tzw. liberałów konserwatywnych. Kojarzony jest jednak także konserwatyzmem. Jak słusznie zauważa J. Bartyzel, „[...] granica pomiędzy liberalizmem konserwatywnym a konserwatyzmem ulega zatarciu, i często ci sami myśliciele bywają nazywani także liberalnymi konserwatystami, albo nawet konserwatystami bez przymiotnika”, a łączy ich „rejestrowanie i analizowanie skutków destrukcji wartości zarówno tradycyjnych, jak klasycznie liberalnych”⁵⁷. Hayek także dostrzega próby łączenia tych nurtów, przy czym wiąże je z faktem, iż oba są w opozycji do większości współczesnych ruchów politycznych, dążących do zredukowania wolności indywidualnej. Jednak jako że mocno skupiał się na różnicach między liberalizmem i konserwatyzmem, podkreślał, iż każdy z tych nurtów jest w opozycji wobec stanowisk antywolnościowych z innego powodu.

55 Chodzi o taki rodzaj indywidualizmu, który jest konsekwentnie przeciwstawny względem socjalizmu. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, 11–12. Bliższa jego charakterystyka – *ibidem*, 9–51.

56 *Ibidem*, 10–11; Hayek, *The Constitution of Liberty*, 49.

57 Jacek Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji* (Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 2012), 93.

Liberałowie bezpośrednio opowiadają się za wolnością, zaś konserwatyści znajdują się „na tej samej stronie” (w zasadzie przypadkowo) jako przeciwnicy zmian (tak się składa, że zasady u podstaw ładu wolnościowego ukształtowały się dawno temu)⁵⁸. Hayek z całą pewnością nie sądzi, by twórcy tradycji wolnościowych (poglądów, zwyczajów, instytucji, zasad itp.) byli mądrzejsi od ludzi współczesnych. Jednak odziedziczone po nich tradycje moralne, jako wynik poszukiwań wielu generacji, zawierają zgromadzoną stopniowo „wiedzę”, której nie jest w stanie wygenerować żaden człowiek z osobna⁵⁹. Z uwagi na znaczenie, jakie Hayek przypisuje wolności, stanowczo woli nazywać siebie liberałem, zaś, można powiedzieć, w zasadzie odżegnuje się od nazywania go konserwatystą⁶⁰. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że pewne jego poglądy są kojarzone jako konserwatywne, co za zasadne może jego zdaniem zostać uznane co najwyżej w odniesieniu do poglądów w kwestii wartości⁶¹: „Mój konserwatyzm dotyczy wyłącznie moralności z pewnymi ograniczeniami⁶². Sądzę, że niezależnie od Hayeka samookreślenia i sklasyfikowania go przez badaczy jego myśli w kategoriach „liberalizm – konserwatyzm”, jego koncepcja stanowi wkład w rozwój tak myśli liberalnej, jak również konserwatywnej. Jako liberał, prezentując swe zapatrywania na moralność i kładąc nacisk na to, że dużą rolę dla więzi pomiędzy jednostkami odgrywają „więzi wspólnotowe, obyczaj, zasady etyczne i niepisane, ale głęboko zinternalizowane reguły zachowania”, wzbogaca tradycję liberalizmu o wyraźne akcenty wspólnotowe, etyczne, konserwatywne⁶³. Jednocześnie niewątpliwie, choć być może tylko przy okazji, dostarcza argumentów konserwatyzmowi.

Hayeka koncepcja moralności wyrasta z troski o przetrwanie zasad stojących na straży ładu społecznego, jaką na gruncie polskim wyrażali

58 Por. Hayek, *The Constitution of Liberty*, 343.

59 Por. *ibidem*, 55.

60 „Opowiadam się za znacznie większą wolnością, niż pozwoliłyby na to rządy konserwatywne”. Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 632. Szerzej przedstawia Hayek swój punkt widzenia w tej kwestii w posłowie do książki *The Constitution of Liberty* zatytułowanym *Why I Am Not a Conservative*. Określając się jako liberał, zastrzega, że jego liberalizm nawiązuje do „politycznego liberalizmu wywodzącego się od starych angielskich wigów”, nie natomiast do tradycji racjonalistycznego liberalizmu (np. Woltera, Benthama, Russela) – Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 102.

61 Zob. Hayek, *Prawo, legislacja i wolność*, 632.

62 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 84.

63 Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, 126.

na przykład T. Kotarbiński czy T. Styczeń⁶⁴. Podobnie jak oni, źródła zaobserwowanego rozprężenia norm, „braku orientacji intelektualnej i moralnej” upatruje w malejącym wpływie religii⁶⁵. Także jemu chodzi o sformułowanie takich zasad, które stanowią minimum pozwalające zachować ład, stanowiące pewne ramy w obrębie których człowiek posiada wolność postępowania w zgodzie z własnym sumieniem. Również on nie dąży w tym zakresie do nowatorstwa, lecz odwołuje się do zasad leżących u podstaw cywilizacji, przedstawiając swe argumenty za przekonaniem o ich niezbywalności. Cenne jest w tym kontekście jego dostrzeżenie nietożsamości wartości stanowiących idee regulatywne w dziedzinie bezpośrednich kontaktów międzyludzkich oraz w ładzie rozszerzonym; odnotowanie, że inne jest – używając określenia T. Homy – spoiwo w przypadku oddolnie ukształtowanych wspólnot, a inne w obrębie dużych społeczeństw⁶⁶.

Last but not least, Hayeka poglądy na temat moralności można potraktować jako stanowisko kompromisowe w sporze między – ujmując to w kategoriach zaproponowanych przez T. Nagela – konkurencyjnymi perspektywami w etyce: osobową i pozaosobową (*personal and impersonal standpoint*), z których pierwsza jest perspektywą stronnictwą, druga – bezstronną⁶⁷. Dyskusje między nimi dotyczą w dużej mierze tego, która z nich powinna zdominować drugą: czy uniwersalnym modelem dla formułowania zasad moralnych są relacje z obcymi (dominujące w życiu publicznym), czy raczej z bliskimi (przeważające w sferze prywatnej człowieka)⁶⁸. W świetle poglądów Hayeka nieuprawnione i chybione są wszelkie próby zanegowania dowolnej spośród tych perspektyw przez drugą z nich. Wyjaśnia, jak ważne jest, by obie pozostały obecne w życiu człowieka, każda w odpowiedniej płaszczyźnie życia ludzkiego. Hayek, dostrzegając specyfikę każdego z tych modeli relacji, oba

64 Zob. Tadeusz Kotarbiński, *Pisma etyczne* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987); Tadeusz Styczeń, *Etyka niezależna* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2012).

65 Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, 205–212.

66 Tomasz Homa, *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* (Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo WAM, 2017), 9.

67 Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 44. W literaturze polskojęzycznej spotykamy tłumaczenie: „perspektywa odpodmiotowa” i „odprzedmiotowa”. Zob. Renata Ziemińska, „Etyka troski i etyka sprawiedliwości”, *Analiza i Egzystencja* 8 (2008): 127.

Ścieranie się tych perspektyw jest wyraźnie widoczne we współczesnym sporze między etyką troski i etyką sprawiedliwości.

68 Zob. *ibidem*, 128; Dariusz Juruś, „Czy etyka troski może prowadzić do zaniku troski?”, *Roczniki Filozoficzne* 2 (2015), 194.

docenia jako istotne dla moralności. Uzasadnia, że są one wobec siebie komplementarne.

W artykule przedstawiłam w ogólnym zarysie główne poglądy F.A. von Hayeka na temat moralności i zasygnalizowałam pewne aspekty wpływu jego koncepcji na rozwój niektórych nurtów myśli politycznej i etycznej. Niektóre z poruszonych kwestii domagają się dokładniejszego omówienia. Warto by przede wszystkim szerzej opisać wyróżnione przez Hayeka rodzaje łańdów, poddać dogłębszej analizie ich wzajemne relacje oraz opracować jego poglądy na racjonalność w kontekście rozważań o prawomocności norm moralnych. Ponadto z uwagi na ograniczoną objętość tekstu rozważania Hayeka nie zostały osadzone w szerszym kontekście dociekań indywidualistów jego pokroju, u których czerpał on inspiracje dla niektórych swych pomysłów, przy czym przeprowadzenie analiz porównawczych pozwoliłoby trafnie ocenić stopień nowatorstwa poszczególnych wątków koncepcji Hayeka.

Bibliografia

Książki i monografie

- Bartyzel Jacek, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji* (Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 2012).
- Duchliński Piotr, Kobyliński Andrzej, Moń Ryszard, Podrez Ewa, *O normatywności w etyce* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, 2015).
- Hayek Friedrich August, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2018).
- Hayek Friedrich August, *Prawo, legislacja i wolność*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2020).
- Hayek Friedrich August, *The Constitution of Liberty* (London–New York: Routledge, 2006).
- Hayek Friedrich August, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).
- Hayek Friedrich August, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. Miłowit i Tomasz Kunińscy (Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2004).
- Homa Tomasz, *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* (Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo WAM, 2017).
- Hume David, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Czesław Znamierowski (Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1952), ks. III, cz. I.

- Kotarbiński Tadeusz, *Pisma etyczne* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987).
- Nagel Thomas, *Equality and Partiality* (New York–Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Popper Karl Raimund, *Open Society and Its Enemies* (London: George Routledge & Sons, LTD., 1945), vol. I.
- Styczeń Tadeusz, *Etyka niezależna* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2012).

Czasopisma

- Heller Michał, „Filozoficzny program Józefa Życińskiego”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48 (2011): 5–22.
- Juruś Dariusz, „Czy etyka troski może prowadzić do zaniku troski?”, *Roczniki Filozoficzne* 2 (2015): 187–206.
- Stoiński Andrzej, „Wybrane wątki krytyki utilitaryzmu”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 20 (2014): 369–383.
- Šimo Halina, „O F.A. von Hayeka koncepcji wolności”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 3 (115) (2020): 55–69.
- Ziemińska Renata, „Etyka troski i etyka sprawiedliwości”, *Analiza i Egzystencja* 8 (2008): 115–131.

Rozdziały w monografiach

- Burke Edmund, “Letter to a Member of the National Assembly”, w: *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 251–292.
- Kołodowski Leszek, „Mała etyka”, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 115–170.

Anna Telatycka

ORCID: 0000-0001-5845-5161
Politechnika Poznańska

Próba interpretacji znaczeń róży kościelnej (rozety) odwzorowanej z pomocą cymatyki

**An Attempt to Interpret the Meanings
of a Church Rose (Rosette) Mapped with
the Help of Cymatics**

Abstrakt

Dźwięk możemy postrzegać i odczuwać poprzez percepcję wzrokową i emocjonalną. Dźwięki kształtują materię. Mają zdolność do tworzenia geometrycznych wzorów. Za pomocą cymatyki można zwizualizować kształty tworzone przez określone częstotliwości dźwiękowe. Efekty działania dźwięków można więc oglądać. Są nimi wzory, które powstają z zagęszczającej się materii pod wpływem wibracji dźwiękowych. Dźwięk jest odwzorowany poprzez określony kształt, poprzez formę szeroko pojętego obiektu. W całym świecie ożywionym i nieożywionym istnieją wzorce powtarzających się rytmów, w których wszystko istnieje w stanie ciągłej wibracji, oscylacji i pulsacji. Nikola Tesla mawiał: „Jeżeli chcesz zrozumieć Wszechświat, zacznij myśleć w kategoriach energii, częstotliwości i wibracji”. Świat, w którym żyjemy, można zdefiniować jako interakcję częstotliwości wibracyjnych. Dźwięki kreują kształty (formy). Kształty struktur fizycznych również wytwarzają dźwięki (wibracje) zazwyczaj w postaci infradźwięków niesłyszalnych dla ludzkiego ucha. Takie dźwięki mają dużą

przenikliwość i silne oddziaływanie na materię nieożywioną i ożywioną. Wpływ tej energii determinuje zachowanie człowieka i warunkuje stan jego zdrowia. Harmonijny przepływ energii życiowej wspomagają kształty o łagodnych, obłych liniach, tworzone zgodnie z zasadami Świętej Geometrii. Podobne działanie mają kształty w postaci znaków graficznych oraz motywów zdobniczych utrwalanych w tradycjach wielu kultur. W architekturze można odkryć zależności z figurami powstałymi podczas oddziaływania dźwięku na materię. Niektóre z tych kształtów są odwzorowaniem rozety występującej m.in. w świątyniach chrześcijańskich. Praca ta stanowi próbę interpretacji znaczeń tego powszechnie występującego kształtu. Każdy obiekt może być generatorem bądź wzmacniaczem energii fal dźwiękowych. Środowisko akustyczne stanowi o specyfice danej przestrzeni.

Rozeta jest specyficznym elementem architektury z wielu powodów. Jest zarówno oknem, przez które wpada do wnętrza filtrowane barwami światło, stanowi swego rodzaju moderator przestrzeni środowiska akustycznego wnętrza, posiada znaczenie symboliczne, kodowanej dotychczas nie w pełni poznanej rzeczywistości szeroko pojmowanego środowiska człowieka.

Słowa kluczowe: architektura, akustyka, dźwięk, cymatyka, architektura słuchowa, audytywna architektura wnętrz

Abstract

We can perceive and feel sound through visual and emotional perception. Sounds shape matter. They have the ability to create geometric patterns. Using cymatics, you can visualize the shapes created by specific sound frequencies. So you can see the effects of sounds. These are patterns that are created from matter that thickens under the influence of sound vibrations. Sound is reproduced through a specific shape, through the form of a broadly understood object. Throughout the animate and inanimate world, there are patterns of repeating rhythms in which everything exists in a state of constant vibration, oscillation, and pulsation. Nikola Tesla said: "If you want to understand the Universe, start thinking in terms of energy, frequency and vibration." The world we live in can be defined as the interaction of vibrational frequencies. Sounds create shapes (forms). The shapes of physical structures also produce sounds (vibrations), usually in the form of infrasound that is inaudible to the human ear. Such sounds have great penetration and a strong impact on inanimate and animate matter. The influence of this energy determines human behavior and determines his health. The harmonious flow of life energy is supported by shapes with gentle, rounded lines, created in accordance with the principles of Sacred Geometry. Shapes in the form of graphic signs and decorative motifs perpetuated in the traditions of many cultures have a similar effect. In architecture, you can discover relationships with figures

created when sound interacts with matter. Some of these shapes are a representation of the rosette found, among others, in Christian temples. This work is an attempt to interpret the meanings of this commonly occurring shape. Any object can be a generator or amplifier of sound wave energy. The acoustic environment determines the specificity of a given space. The rosette is a specific element of architecture for many reasons. It is both a window through which color-filtered light enters the interior, it is a kind of moderator of the space of the interior acoustic environment, and it has a symbolic meaning, encoding the so far not fully understood reality of the broadly understood human environment.

Keywords: architecture, acoustics, sound, cymatics, auditory architecture, auditory interior design

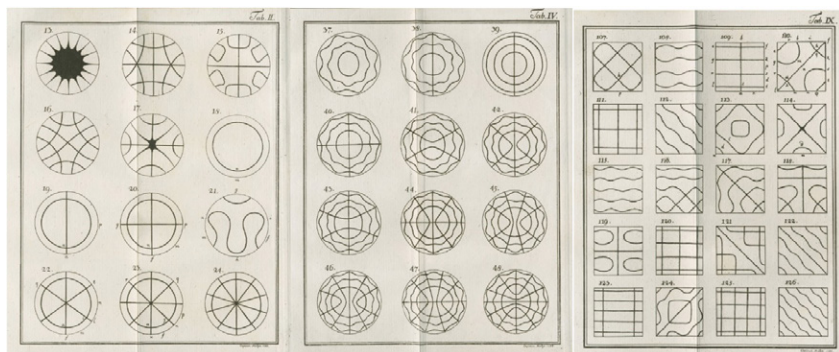
„Wszystko jest dźwiękiem i określoną wibracją. Ta wibracja z kolei nadaje kształt wszelkim formom. Ten sam ton dźwiękowy tworzy zawsze ten sam kształt tworzony przez tzw. fale stojące”¹. Doświadczenie oraz odczuwanie przestrzeni następuje zarówno wizualnie, jak i audytywnie. Oba te wymiary przenikają się wzajemnie. Zakładając, że każda forma czy kształt generuje dźwięk, możemy założyć, że ich wydźwięk składa się na dźwięk przestrzenny. Jest to skomplikowana struktura, więc w pracy podjęto próbę uzasadnienia tylko niektórych składowych dźwięku przestrzennego, skupiając się na detalu architektonicznym, jakim jest rozeta. Architektoniczne kształty mogą odnosić się do figur Chladniego. Rozeta jest symbolem, który jest często stosowany w architekturze sakralnej. Być może uwydatnia ona określone częstotliwości dźwięku, które mogą w pewien sposób charakteryzować tę przestrzeń.

Przedmiotem badań są formy przestrzenne z piasku generowane za pomocą dźwięków o różnych częstotliwościach. Skupiono uwagę na tych formach, które odzwierciedlają geometryczne cechy rozet, do złudzenia podobne do występujących w obiektach sakralnych rozet. Celem pracy jest próba poszerzenia i interpretacji znaczeń ornamentu architektonicznego rozety. Powiązanie kształtu formy z akustyką może tu mieć w tej mierze znaczenie kluczowe. Celem jest również uzasadnienie, iż każdy kształt formy architektonicznej generuje dźwięk. Jej zakresem natomiast pilotażowe badania podstawowe teoretyczno-praktyczne, podejmowane w celu zdobycia nowej wiedzy o powiązaniu zjawisk akustycznych z kształtowaniem formy architektonicznej na podstawie wybranych elementów ornamentyki występującej w obiektach sakralnych.

1 <http://www.nutao.pl/cymatyka-cos-wiecej-niz-tylko-muzyka/> (dostęp: 18.03.2023).

Niemiecki fizyk Ernst Chladni zajmował się głównie badaniami zjawisk akustycznych. Między innymi prowadził doświadczenia z drganiami strun, prętów i dzwonów. Odkrył zjawisko zwane figurami Chladniego – są to linie, wzdłuż których układa się piasek na drgającej płycie². Piasek gromadzi się w węzłach fali stojącej. Linie te tworzą regularne figury. Przykłady takich figur przedstawione są na poniższym rysunku.

Rysunek 1. Przykłady figur Chladniego



Źródło: <https://kierul.wordpress.com/2018/04/28/ernst-chladni-czy-mozna-zobaczyc-dzwiek-1787/> (dostęp: 13.04.2023)

Swoje doświadczenia Chladni opisał w książkach: *Entdeckungen über die Theorie des Klagen* w 1787 roku oraz *Die Akustik* w 1802 roku.

Do badań Chladniego nawiązywał dr Hans Jenny (lata 60. XX wieku). Poprzez rozwinięcie metody Chladniego stworzył on naukę zwaną cymatyką, czyli naukę o falach dźwiękowych oraz ich oddziaływaniu na substancje fizyczne. Hans Jenny rejestrował na taśmie filmowej wpływ dźwięku na proszki i płyny. Jego badania wskazywały, że drgania dźwiękowe wytwarzają geometryczne kształty³. Dla niskich częstotliwości było to koło opisane pierścieniami, natomiast w przypadku wysokich wzrastała liczba kręgów umieszczonych koncentrycznie wokół koła. Złożoność kształtów rosła wraz ze wzrostem częstotliwości.

2 Rufin Makarewicz, *Dźwięki i fale* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2004), 108.

3 Beata Gibała-Kapecka, *Dźwięk przestrzenny – poczucie otoczenia dźwiękiem* (Kraków: inAW Journal, 2020).

Rysunek 2. Kształty dr. Hansa Jenny'ego



Źródło: <https://www.soundlovemedicine.pl/2016/11/21/z-dzwieku-powstales-w-dzwiek-sie-obrocisz/> (dostęp: 13.04.2023)

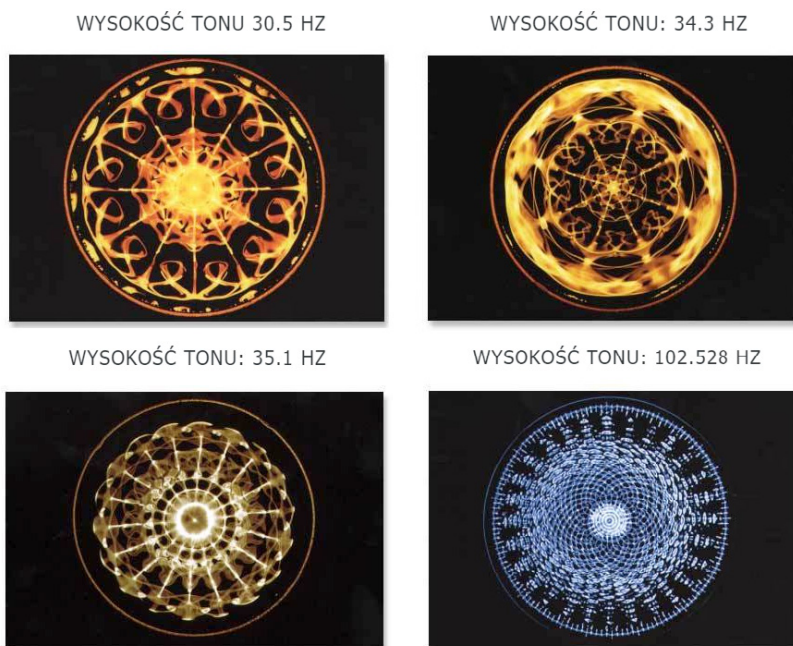
Efekty, które zaobserwował Hans Jenny, są udokumentowane i wydane w dziele pod tytułem *Cymatics. A Study of Wave Phenomena and Vibration*⁴.

Kolejnym naukowcem zgłębiającym temat cymatyki był Alexander Lauterwasser. Jako medium badał wodę, która w ułamku sekundy odpowiadała na wibracje dźwiękowe. Prowadził koncerty „światło-dźwięk-woda”, podczas których można było na ekranie zobaczyć, jak na żywo zmienia się kształt wody w odpowiedzi na wykonywaną muzykę (kamera umieszczona nad szklanym naczyniem z wodą). Kształty były wielobarwne, ponieważ na naczynie z wodą skierowano kolorowe reflektory. Co ciekawe, kształty różniły się w zależności od rodzaju muzyki. Dla kompozycji Jana Sebastiana Bacha układały się w postać krzyża, muzyka Wolfganga Amadeusza Mozarta układała się w symetryczne gwiazdki, a Jeana Claude’a Debussy’ego – w promienie słoneczne lub kryształki śniegu, natomiast na heavy metal cząsteczki wody reagowały chaotycznym rozproszeniem⁵. Poniżej przedstawiono zdjęcia kształtów (fal stojących) w cieczy wywołanych przez tony dźwiękowe o różnych wysokościach.

4 Hans Jenny, *Cymatics. A Study of Wave Phenomena and Vibration*, vol. 1: *The Structure and Dynamics of Waves and Vibrations*, 1967; vol. 2: *Wave Phenomena, Vibrational Effects and Harmonic Oscillations with their Structure, Kinetics and Dynamics*, 1974, https://monoskop.org/images/7/78/Jenny_Hans_Cymatics_A_Study_of_Wave_Phenomena_and_Vibration.pdf (dostęp: 05.05.2023).

5 Ilona Słojewska, „Dialog muzyki z wodą”, *Czwarty Wymiar* 7 (2010): 48–49.

Rysunek 3. Kształty wywołane przez tony dźwiękowe w cieczy o wybranych częstotliwościach



Źródło: <https://www.soundlovemedicine.pl/2016/11/21/z-dzwieku-powstales-w-dzwiek-sie-obrocisz/> (dostęp: 14.04.2023)

Podobne badania prowadził japoński naukowiec Masaru Emoto. W swoich eksperymentach udowodnił, że woda może magazynować informacje, a także je odzwierciedlać. W zależności od tego, jakim dźwiękiem pobudzano wodę, jej kryształki po zamrożeniu kształtowały się w różne formy krystaliczne. Prace Emoto potwierdzają możliwość energetyzowania tzw. materii nieożywionej. Wszystko jest wibracją, a wibracja jest życiem⁶.

Przedstawione zjawiska udowadniają, że dźwięki mogą wprawiać w ruch materię i nadawać jej określone kształty.

Dźwięk jest falą mechaniczną przechodzącą przez ośrodek materialny (np. powietrze lub wodę). Inną formą energii są fale elektromagnetyczne. Nie potrzebują one żadnego ośrodka do przenoszenia. Badacze z Ohio State University dowiedli, że fale dźwiękowe wchodzą w interakcje

6 <http://www.nutao.pl/masaru-emoto-i-jego-eksperymenty-z-woda/> (dostęp 15.05.2023).

z zewnętrznymi polami magnetycznymi⁷. W związku z tym z perspektywy czysto mechanicznej można wytłumaczyć fakt, że dźwięk wywiera wpływ na struktury komórkowe. Woda stanowi ponad 70% masy komórek ciała człowieka. Woda zmienia swój kształt pod wpływem fal dźwiękowych. Częstotliwość 528 Hz jest uznawana za częstotliwość leczniczą, która naprawia DNA i stymuluje regenerację organizmu. W 1680 roku angielski filozof przyrody i architekt Robert Hooke zaprezentował wpływ dźwięku na różne materiały.

Rozważania

Świat jest przesiąknięty przez fale i wibracje. Słyszymy dźwięk, który jest drganiem powietrza, lecz drga praktycznie wszystko, co nas otacza. Cała ziemia wibruje (powstają fale sejsmiczne), gwiazdy pulsują w regularnym rytmie. Świat, w którym żyjemy, jest w stanie wibracji. Ciało człowieka również jest wypełnione wibracjami. Krew pulsuje, słyszymy bicie serca, a mięśnie wibrują, kiedy nimi poruszamy. Rytmiczne wzorce odnajdujemy od nieskończenie małych struktur do rozległego wszechświata. Można zadać kluczowe pytanie: jakie namacalne efekty wywołują fale i wibracje w określonym materiale czy środowisku? Naukowcy przeprowadzili szereg doświadczeń, których efektem było powstawanie figur, struktury nabierały kształtów, można było zobaczyć harmoniczne pulsujące wzory. Badając te zjawiska, uczeni zajmowali się nie tylko gotowymi formami, ale także sposobami ich powstawania. Ruch jest dołączony do formy. Urzeczywistnione formy przemawiają do nas swoim pięknem, przedstawiając się jako żywy wzór ruchu, zaprezentowany na przykład przez ziarenka piasku. Istnienie ruchu i wzajemnego oddziaływania sił, a także jednoczesne tworzenie form i figur to ważna cecha procesów falowych i wibracyjnych⁸. Ponieważ obiekt pobudzony energią akustyczną jest wprawiony w drgania, można podjąć próbę stwierdzenia, że kształt tego obiektu odpowiada za podstawową częstotliwość jego drgań.

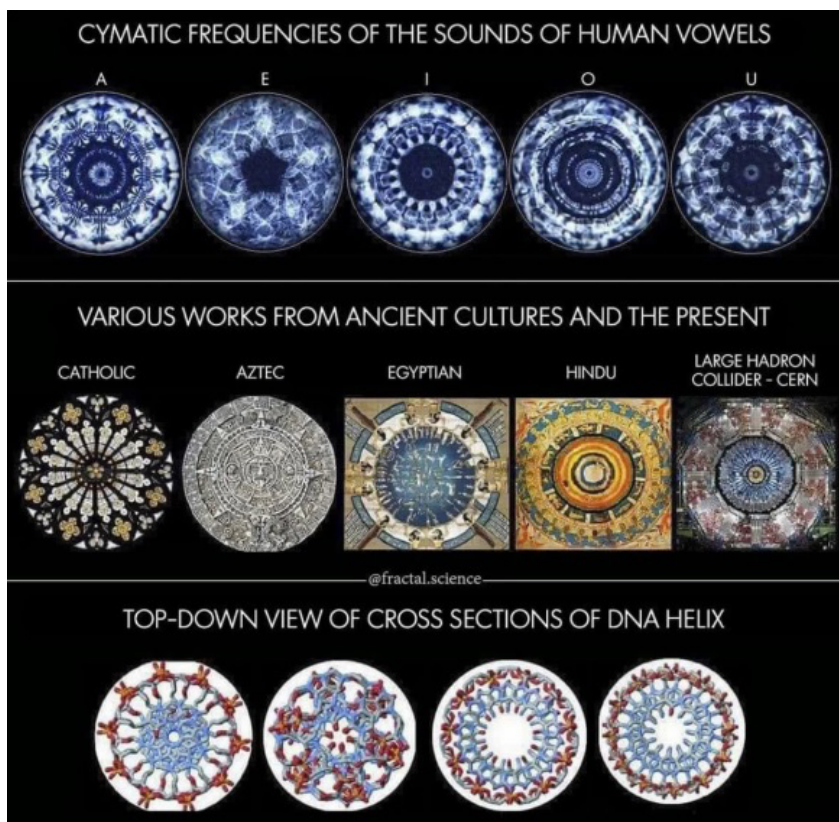
Poniższy rysunek przedstawia porównanie kształtów wytwarzanych przez fale dźwiękowe z różnymi dziełami wielu kultur oraz widokiem DNA. Można zauważyć, że wiele z tych kształtów jest podobnych do rozety. Rozeta jest symbolem powszechnie stosowanym. Jej znaczenie

7 Hyungyu Jin, Oscar D. Restrepo, Nikolas Antolin, Stephen R. Boona, Wolfgang Windl, Roberto C. Myers & Joseph P. Heremans, "Phonon-induced diamagnetic force and its effect on the lattice thermal conductivity", *Nature Mater* 14 (2015): 601–606.

8 Hans Jenny, „Cymatics: the sculpture of vibrations”, *The Unesco Courier* (December 1969): 4–9.

i geneza nie są do końca jasne. Stanowią zagadkę, która zachwyca swoim pięknem.

Rysunek 4. Porównanie kształtów wytwarzanych przez fale dźwiękowe z dziełami kultury starożytnej i współczesnej oraz widokiem z góry na przekroje helisy DNA



Źródło: <https://www.facebook.com/CymaticUniverse/photos/a.1737830546505725/3086653688290064/?type=3> (dostęp: 05.05.2023)

Motyw rozety był często wykorzystywany w sztuce ludowej. Nawiązywał on do pradawnych symboli Słowian, które odnosiły się do kultu słońca. Forma rozety przypomina kwiat wpisany w okrąg. W budownictwie drewnianym rozetę umieszczano na nadprożu lub sossrębie. Wiercono w jej magiczne właściwości ochronne, dzięki którym strzegła przed złymi mocami. Był to obrzęd związany z budową domostw. Stosowano je również do dekoracji mebli, a także jako znak garncarski.

Próba interpretacji znaczeń róży kościelnej (rozety) odwzorowanej z pomocą cymatyki

Rysunek 5. Przykłady zastosowań rozety w sztuce ludowej. Kolejno od lewej: na filarze drewnianej bramy w Horetzu (Rumunia); na oparciu krzesła (Muzeum w Kwidzynie); krzesło zdobione rozetami (Muzeum w Kwidzynie); rozeta na sosrębie (Orawski Park Etnograficzny w Zubrzycy Górnej); rozety na ościeżach drzwi (Willa „Oksza” w Zakopanem)



Źródło: <https://sosreb.wordpress.com/2012/12/07/rozeta-motyw-wiecej-niz-dekoracyjny/> (dostęp: 18.04.2023)

Istnieją przesłanki, które mówią o chrześcijańskim znaczeniu symbolu rozety. Mógł on być zaadaptowany przez pierwszych chrześcijan jako symbol Zmartwychwstałego Chrystusa – Porannej Gwiazdy. Był on utrwalany poprzez przejmowanie przez kolejne kultury, dlatego też można go często spotkać w sztuce sepulkralnej (na ossuariach, stelach grobowych, tumbach) oraz w architekturze sakralnej (posadzki, filary, elewacje świątyń).

Rysunek 6. Po lewej kamienne ossuarium, malowane na czerwono, zdobione rozetami, okres Drugiej Świątyni. Po prawej płyta nagrobna z katedry św. Magnusa w Kirkwall (Szkocja)



Źródło: <https://sosreb.wordpress.com/2012/12/07/rozeta-motyw-wiecej-niz-dekoracyjny/> (dostęp: 18.04.2023)

Rysunek 7. Płyta nagrobna z kościoła w Kilmartin (Szkocja)



Źródło: <https://pl.depositphotos.com/stock-photos/kilmartin.html>
(dostęp: 18.04.2023)

W zmultiplikowanej formie rozeta ukazuje się w tzw. Kwiecie Życia. Symbol ten jest analizowany w ujęciu świętej geometrii. Jest on powszechnie stosowanym symbolem. Jednym z najsłynniejszych zastosowań jest jego umiejscowienie na filarze egipskiej świątyni Ozyrysa w Abydos.

Rysunek 8. Kwiat Życia na ścianie świątyni Ozyrysa w Abydos



Źródło: <https://ancientaliens.wordpress.com/2011/01/04/the-mystery-of-abydos-and-the-osirion-temple/> (dostęp: 18.04.2023)

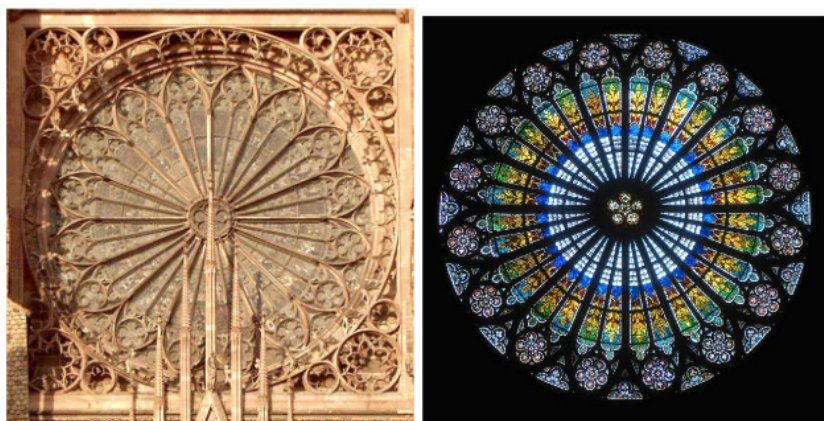
Kształt ten o idealnych proporcjach, harmonii i jednocześnie bardzo prosty uważany był za wzór Wszechświata, wszystkich podstawowych form czasu i przestrzeni. Symbolizował on źródło wiedzy o istotach żyjących, a także na temat świata niematerialnego. Uznawano, że zdolny jest do uzdrawiania ludzi, gdyż pochłania negatywną energię. Wierzano, że przepędza złe moce. Oznaczał też Ducha lub stwórcę, tworzącego wszystkie formy istnienia. Zgodnie ze swoją nazwą dawał nowe życie i chronił je.

Nazwa „rozeta” pochodzi z języka francuskiego *rosette* – różyczka, oznacza ornament architektoniczny w kształcie rozwiniętej róży. Element ten występował już w antycznym Rzymie, a swoją największą popularność zyskał w sztuce romańskiej, a zwłaszcza gotyckiej. W architekturze gotyku rozetą nazywa się okrągłe okno wypełnione witrażem i ornamentem maswerkowym, umieszczone nad głównym portalem kościoła⁹. Najbardziej efektowne i majestatyczne rozety pochodzą z kręgu gotyku

9 Jose Pijoan, „Sztuka gotycka”, w: *Sztuka świata* (Warszawa: Arkady, 2017), 31–65.

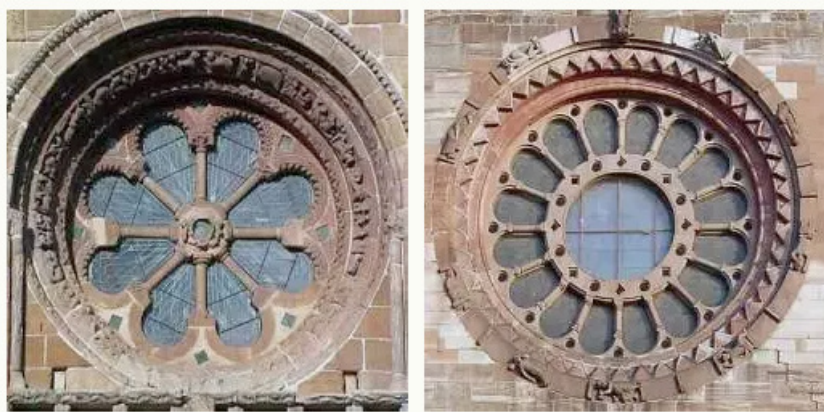
francuskiego. Dzięki zastosowaniu witraży rozeta jest ośrodkiem ogromnych kompozycji malarskich wypełniających okna i nasycających wnętrze mieszaniną kolorów.

Rysunek 9. Rozeta gotycka w katedrze w Strasburgu. Po lewej widok od zewnątrz budynku, po prawej witraż rozety rozświetlony światłem słonecznym



Źródło: <https://docplayer.pl/203168854-Sztuka-gotyku-europejskiego-architektura.html> (dostęp: 18.04.2023)

Rysunek 10. Rozety romańskie z prostymi podziałami i elementami maswerku płytowego – kolumnienki promieniowe



Źródło: <https://www.historiasztuki.com.pl/strony/002-00-10-STYLE-GOTYK.html> (dostęp: 18.04.2023)

Rysunek 11. Gotyk wczesny z maswerkim płytowym (Santa María de Armenteira, Hiszpania)



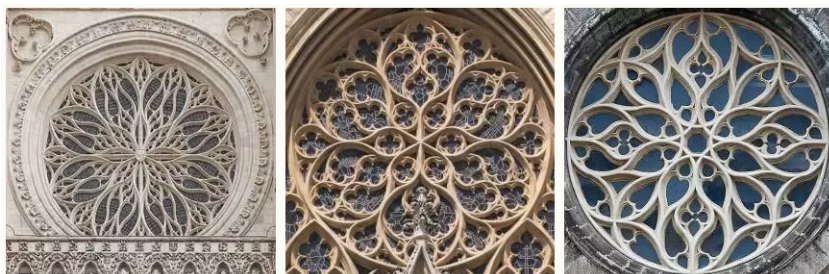
Źródło: <https://www.historiasztuki.com.pl/strony/002-00-10-STYLE-GOTYK.html> (18.04.2023)

Rysunek 12. Rozety Rayonnant: południowy portal Notre-Dame, Strasburg



Źródło: <https://www.historiasztuki.com.pl/strony/002-00-10-STYLE-GOTYK.html> (dostęp: 18.04.2023)

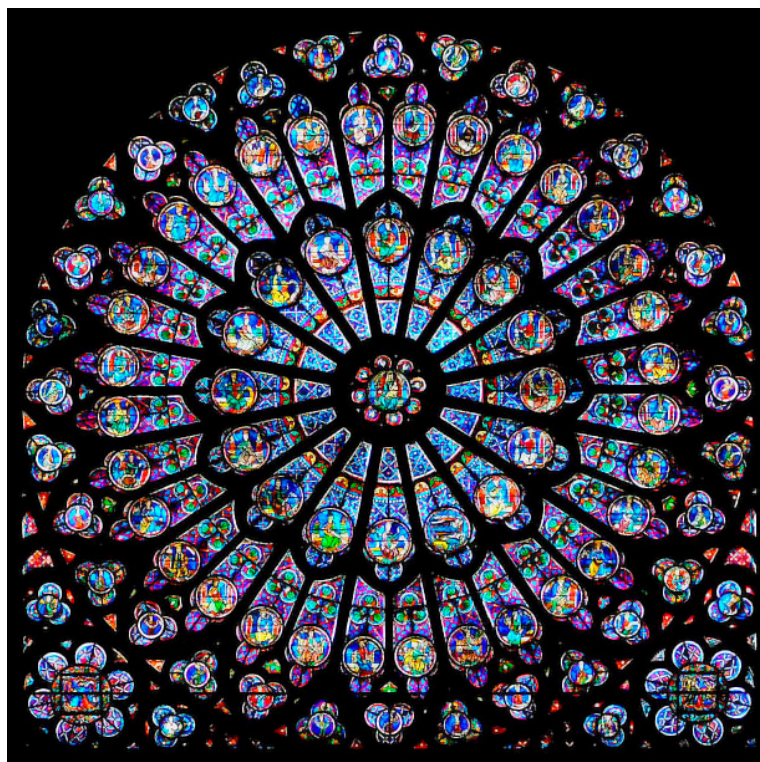
Rysunek 13. Rozety flamboyant: Amiens, Beauvais, Capella Palatina w Castel Nuovo, Neapol



Źródło: <https://www.historiasztuki.com.pl/strony/002-00-10-STYLE-GOTYK.html> (dostęp: 18.04.2023)

Jednym z najsłynniejszych okien rozetowych jest rozeta kościoła w Notre-Dame, której piękne witraże przedstawia poniższy rysunek.

Rysunek 14. Rozeta kościoła w Notre-Dame



Źródło: <https://www.pbase.com/image/21634315> (dostęp: 05.05.2023)

XVIII-wieczny pisarz Johann Wolfgang von Goethe nazwał architekturę zamrożoną muzyką. A jeśli architektura to zamrożona muzyka, to możemy powiedzieć, że muzyka to płynna architektura. Kształty rozety mogą więc być „zamrożonym” fragmentem muzycznym.

Architekt Steen Rasmussen poszukiwał odpowiedzi na pytanie: czy architekturę można słyszeć?¹⁰ Porównywał dźwięk do światła, które odbija obiekty, ujawniając swą formę i materię. Wskazywał na analogiczne oddziaływanie dźwięku, który także odbijając się od obiektu, dopełnia wrażenia jego formy i materii.

Efekty przedstawione w pracy świetnie podsumowują słowa Pitagorasa: „Ceną, jaką Bóg wyznaczył za ten Dar Pieśni, jest to, że stajemy się tym, co śpiewamy”.

Wnioski

Rozeta należy do jednych z najpiękniejszych elementów architektury głównie stosowanych w obiektach sakralnych, ale nie tylko. Uważana za symbol Słońca i ognia, przypominająca wpisany w okrąg kwiat pojawiała się jako motyw dekoracyjny w sztuce wielu kultur na całym świecie. Wierzano, że przynosi pomyślność i szczęście, pojawiała się jako dekoracja na meblach, naczyniach, belkach w domach mieszkalnych. Zastanawia powszechność występowania tego symbolu i podobne upatrywanie znaczeń wśród wielu społeczności świata.

Przedstawione w artykule rozważania dotyczą możliwości rozpatrywania rozety w powiązaniu ze zjawiskami akustycznymi występującymi w przestrzeni środowiska człowieka w sposób powszechny. Zatem sposób postrzegania rozety jako znaku czy też symbolu może być podobny w różnych kulturach społeczności ludzkich funkcjonujących na Ziemi.

Dźwięk to wibracja cząsteczek w dowolnym ośrodku. Jest siłą twórczą, która utrzymuje świat w formie. Subtelne wibracje manifestują całe życie. Nic nie jest naprawdę solidne; cząsteczki w materii nieustannie wibrują z określoną częstotliwością. Myślimy, że jesteśmy ciałem i kością, podczas gdy w rzeczywistości jesteśmy kombinacją sygnałów elektromagnetycznych. Każdy emituje własną częstotliwość i pochłania częstotliwości wokół siebie. Rezonans opisuje, w jaki sposób częstotliwości komunikują się i harmonizują ze sobą. Częstotliwości rezonansowe przestrzeni dźwiękowej opisują akumulację obecnych w niej częstotliwości: ścian, mebli,

10 Steen Rasmussen, „Odczuwanie architektury”, *Murator* (1999): 224.

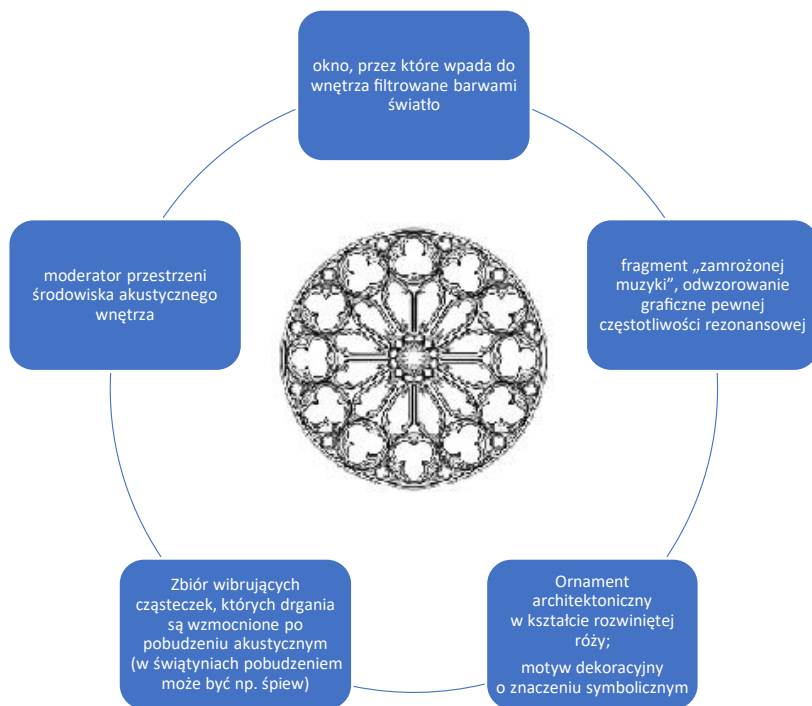
materiałów, z których składa się przestrzeń, a także każdej osoby, która wchodzi do przestrzeni.

Architektura to coś więcej niż sprytne ułożenie cegieł. Utrwała niematerialne emocje i wspomnienia ludzi w czasie. Każdy postrzega i odbiera architekturę inaczej. Jest ona rezonującym dziełem sztuki.

Budowle mogą służyć jako instrument do zbadania relacji między dźwiękiem a formą. Dźwięk kształtuje rzeczywistość w postaci regularnych figur. Niektóre figury przypominają kształt rozety.

Rozeta może mieć wiele znaczeń. Przedstawiony poniżej diagram (rys. 15) jest próbą dokonania klasyfikacji znaczeń i oddziaływań rozety w powiązaniu ze zjawiskami akustycznymi funkcjonującymi w kształtowanym otoczeniu człowieka.

Rysunek 15. Diagram ilustrujący znaczenia rozety



Źródło: opracowanie własne

Bibliografia

Książki i monografie

- Chladni Ernst Florens Friedrich, *Die Akustik* (Leipzig: Breitkopf Und Härtel, 1802).
- Chladni Ernst Florens Friedrich, *Entdeckungen über die theorie des Klagen* (Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1787).
- Gibała-Kapecka Beata, *Dźwięk przestrzenny – poczucie otoczenia dźwiękiem* (Kraków: inAW Journal, 2020).
- Gibała-Kapecka Beata, Kamisiński Tadeusz, Kapecki Tomasz, *O dźwięku, akustyce i hałasie w przestrzeni miasta* (Kraków: inAW Journal, 2019).
- Jenny Hans, *Cymatics. A Study of Wave Phenomena and Vibration*, vol. 1: *The Structure and Dynamics of Waves and Vibrations*, 1967; vol. 2: *Wave Phenomena, Vibrational Effects and Harmonic Oscillations with their Structure, Kinetics and Dynamics* (1974), https://monoskop.org/images/7/78/Jenny_Hans_Cymatics_A_Study_of_Wave_Phenomena_and_Vibration.pdf (dostęp: 05.05.2023).
- Makarewicz Rufin, *Dźwięki i fale* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2004), 108.

Czasopisma

- Hyungyu Jin, Oscar D. Restrepo, Nikolas Antolin, Stephen R. Boona, Wolfgang Windl, Roberto C. Myers & Joseph P. Heremans, “Phonon-induced diamagnetic force and its effect on the lattice thermal conductivity”, *Nature Mater* 14 (2015): 601–606.
- Jenny Hans, „Cymatics: the sculpture of vibrations”, *The Unesco Courier* (December 1969): 4–9.
- Kostowski Edward, „Materia, energia: aktualność myśli Engelsa”, *Folia Philosophica* 5 (1988): 149–163.
- Rasmussen Steen, „Odczuwanie architektury”, *Murator* (1999): 224.
- Słojewska Ilona, „Dialog muzyki z wodą”, *Czwarty Wymiar* 7 (2010): 48–49.

Rozdziały w monografiach

- Pi Joan Jose, „Sztuka gotycka”, w: *Sztuka świata* (Warszawa: Arkady, 2017), 31–65.

Netografia

- <http://www.nutao.pl/cymatyka-cos-wiecej-niz-tylko-muzyka/> (dostęp: 18.03.2023).
- <http://www.nutao.pl/masaru-emoto-i-jego-eksperymenty-z-woda/> (dostęp: 15.05.2023).

- <https://ancientaliens.wordpress.com/2011/01/04/the-mystery-of-abydos-and-the-osirion-temple/> (dostęp: 18.04.2023).
- <https://docplayer.pl/203168854-Sztuka-gotyku-europejskiego-architektura.html> (dostęp: 18.04.2023).
- <https://kierul.wordpress.com/2018/04/28/ernst-chladni-czy-mozna-zobaczyc-dzwiek-1787/> (dostęp: 13.04.2023).
- <https://pl.depositphotos.com/stock-photos/kilmartin.html> (dostęp: 18.04.2023).
- <https://sosreb.wordpress.com/2012/12/07/rozeta-motyw-wiecej-niz-dekoracyjny/> (dostęp: 18.04.2023).
- <https://www.facebook.com/CymaticUniverse/photos/a.1737830546505725/3086653688290064/?type=3> (dostęp: 05.05.2023).
- <https://www.historiasztuki.com.pl/strony/002-00-10-STYLE-GOTYK.html> (dostęp: 18.04.2023).
- <https://www.pbase.com/image/21634315> (dostęp: 05.05.2023).
- <https://www.soundlovemedicine.pl/2016/11/21/z-dzwieku-powstales-w-dzwiek-sie-obrocisz/> (dostęp: 13.04.2023).

Malwina Tubielewicz-Michalczuk

ORCID: 0000-0001-6754-9370
Politechnika Częstochowska

Symbole w przestrzeni miejskiej Częstochowy przekaznikiem tradycji, wartości oraz sztuki

**Symbols in the Urban Space of Częstochowa as
a Message of Art, Values and Tradition**

Abstrakt

Częstochowa, której początki sięgają XI wieku, jest miastem położonym w województwie śląskim. Prawa miejskie otrzymała w 1356 roku. To największe centrum kultu religijnego w Polsce, do którego w 2022 roku przybyło z całego świata 2,5 mln pielgrzymów, a ich celem była Jasna Góra. Częstochowa jest miastem akademickim, rozwijającym się ośrodkiem kultury i sztuki. Artykuł poświęcony jest zarówno historycznym, jak i współczesnym obiektom Częstochowy, których najważniejszą wartością jest ich wymiar symboliczny. Autorka zaprezentowała obiekty religijne, architektoniczne, artystyczne, które są upamiętnieniem ważnych postaci dla historii miasta związanych z literaturą, teatrem, malarstwem, rzeźbą oraz działalnością społecznikowską na rzecz mieszkańców. Przedmiotem badań jest analiza pod kątem przeobrażeń współczesnych znaczeń i symboli, którym poddana została przestrzeń krajobrazowa jednej z najsłynniejszych arterii miejskich, jaką jest Aleja Najświętszej Maryi Panny. Tematyka badań dotyczy analizy przykładów obiektów artystycznych zlokalizowanych na obszarze głównej arterii miasta oraz sąsiadującego z nią Starego Rynku

położonego w dzielnicy zwanej Starym Miastem, którymi przemierzają się nie tylko mieszkańcy i turyści, ale także rzesze pielgrzymów krajowych i zagranicznych zmierzających do dominującego w krajobrazie miejskim Sanktuarium Jasnogórskiego. W tej przestrzeni miejskiej znalazła swoje miejsce także sztuka, którą uznano za dobre tło i scenę dla działań artystycznych w postaci m.in. rzeźb, pomników i murali upamiętniających twórczość artystów, tworząc w ten sposób przestrzeń do rozmyślań, emocji i wspomnień. Artykuł kończą rozważania, czy we współczesnych czasach można połączyć dążenie do tworzenia nowoczesnej przestrzeni publicznej z zachowaniem ciągłości historycznej i niezaprzeczalnych miejskich wartości.

Słowa kluczowe: symbol, historia, pamięć, kultura, sztuka

Abstract

Częstochowa is a city located in the Silesian Voivodeship, its origin dates back to the eleventh century. It received the town rights in 1356. It is the largest religious cult centre in Poland, which in 2022 attracted 2.5 million people from all over the world. The Pilgrims' goal was Jasna Góra. It is an academic city, a developing centre of culture and art. The article is devoted to both historical and contemporary objects of Częstochowa, which the most important value is their symbolic dimension. The author presented religious, architectural and artistic objects that commemorate important figures in the history of the city related to literature, theatre, painting, sculpture and social activities for the benefit of residents. The subject of the research is the analysis in terms of transformations of contemporary meanings and symbols, the space of one of the most famous urban arteries, which is the Avenue of the Blessed Virgin Mary. The subject of the research concerns the analysis of examples of artistic objects located in the main artery of the city and the adjacent Old Market Square located in the district called the Old Town, which is used by not only the residents and tourists, but also the crowds of domestic and foreign pilgrims heading to the Jasna Góra sanctuary. Art has also found its place in this urban space, which was considered a good background and stage for artistic activities in the form of e.g. sculptures, monuments and murals commemorating the work of artists, thus creating a space for reflection, emotions and memories. The article ends with the considerations whether in modern times it is possible to combine the desire to create modern public space with the maintaining historical continuity and undeniable urban values.

Keywords: symbol, history, memory, culture, art

Przedmiotem badań jest przestrzeń arterii miejskiej zwanej Alejami Najświętszej Maryi Panny, przebiegającej przez centrum miasta Częstochowy, prowadząca od najstarszej dzielnicy zwanej Starym Miastem przez dzielnicę Śródmiejską aż do Podjasnogórskiej, w której znajduje się dominująca nad miastem Jasna Góra. Choć historia tego obszaru sięga XIV wieku, a kolejne lata wciąż przynoszą historyczne przemiany, zakres badań dotyczy dzieł sztuki, które były od zawsze symbolami miasta, oraz tych, które wraz z przemianami z biegiem lat pojawiają się w przestrzeni miejskiej, stając się charakterystycznymi dla miasta ważnymi elementami i uzyskując z czasem miano symboli mających istotny wpływ na kształtowanie jego krajobrazu. Celem badawczym jest ukazanie, odmiennej od tradycyjnej, współczesnej przestrzeni publicznej głównej arterii miasta Częstochowy oraz przedstawienie roli, jaką odgrywają w przestrzeni publicznej sacrum, upamiętnione wydarzenia historyczne, współczesne dzieła sztuki i pamięć o ludziach związanych z miastem. Badania są kontynuacją prowadzonych przez autorkę analiz związanych z przeobrażeniami architektoniczno-krajobrazowych przestrzeni miejskich¹. Materiałem badawczym są znajdujące się na obszarze tego miasta dzieła architektury i sztuki, pomniki, ławeczki – pomniki, rzeźby i mural. Metoda badań została oparta na przeglądzie opracowań naukowych poświęconych tematyce przestrzeni krajobrazowych, wywiadach z mieszkańcami i pielgrzymami na temat wyboru współczesnych elementów, które zasługują na miano symboli miasta, oraz autorskich rozważaniach o roli sztuki w przekazie tak ważnych dla społeczeństwa wartości.

Stan badań, będący podstawą do podjęcia przywołanych zagadnień, obejmuje tematykę zachodzących śródmiejskich zmian na przełomie XX/XXI wieku. Na realizację tych zagadnień pozwoliła znajomość problematyki przestrzeni miejskiej w różnych okresach historycznych, a szczególnie we współczesności, która jest tematem publikacji polskich architektów. O renesansowych przemianach przestrzeni miejskiej, że stała się świadomie i celowo kreowanym obiektem artystycznym, którego zadaniem było „pobudzenie przeżyć estetycznych, czyli odczuwanie piękna”, pisał Wojciech Kosiński². W okresie baroku przestrzeń miasta miała pełnić funkcję reprezentacyjną: „barokowe wnętrza miast cechowała

1 Malwina Tubielewicz-Michalczyk, „The Public Spaces of Częstochowa in the 21st Century”, w: *Architecture in Perspective* 13, eds. Martina Perinkova, Sandra Juttnerova, Lucie Videcka (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2019), 111–113.

2 Wojciech Kosiński, *Miasto i piękno miasta* (Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, 2011), 66.

amfiteatralność”³. W dobie oświecenia i rewolucji przemysłowej przestrzeń publiczna daleka była od stylu charakterystycznego dla baroku, cechowała ją prostota i harmonijna forma. Nastąpił powrót do antyku. „Powstawały pomysły dotyczące racjonalnego i logicznego kształtowania całych miast, w których centrum miał się znajdować już nie książęcy pałac, lecz pracujący człowiek”⁴.

W opracowaniach dotyczących historii światowej architektury przestrzeni miejskich wymieniane są natomiast powstałe w różnych okresach charakterystyczne budowle, które stały się z czasem symbolami miast. Są to m.in. w Paryżu Wieża Eiffla, w Nowym Jorku Statua Wolności, w Londynie Big Ben, w Atenach Akropol czy w Madrycie Puerta del Sol (Brama Słońca). Także w przestrzeni miejskiej każdego z polskich miast odnaleźć możemy charakterystyczne dla nich symbole, np. w Warszawie są to Syrenka, Zamek Królewski, Pałac Kultury i Nauki, Kolumna Zygmunta III Wazy, w Krakowie – kościół Mariacki, Wawel, Dzwon Zygmunta, Uniwersytet Jagielloński czy np. w Poznaniu – renesansowy Ratusz, katedra poznańska lub – zwany Iglicą – pawilon Międzynarodowych Targów Poznańskich.

Tematyka symbolu oraz tożsamości przestrzennej, podejmowana przez naukowców na przełomie XX/XXI w., podkreśla ich rolę i znaczenie we współczesnym społeczeństwie. W książce *Socjologia przestrzeni*⁵ autor omawia zagadnienia związane z rolą symboli, wymienia zjawiska wyróżniające je spośród innych, takie jak: „oznaczenie prestiżu, utrwalenie pamięci o wydarzeniach dziejowych i jednostkach lub wyrażenie swojej obecności lub władzy”. O wyglądzie współczesnego miasta autor *Obrazu miasta* Kevin Lynch pisze tak:

potrzebujemy środowiska, które jest nie tylko dokładnie zorganizowane, ale również poetyckie i symboliczne. Powinno opowiadać o ludziach i ich złożonych relacjach społecznych; ich aspiracjach i historycznej tradycji⁶.

W przestrzeni miasta ważną rolę odgrywa zapis miejsc związanych z historią czy ważnymi wydarzeniami z przeszłości. Powszechnie nazywany „duchem miejsca”. Co wyróżnia ten obszar od innych? Anna Franta

3 *Ibidem*, 68-70.

4 Jan Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, tom II (Warszawa: PWN, 1974), 239.

5 Aleksander Wallis, *Socjologia przestrzeni*, wyb. i oprac. Elżbieta Grabska-Wallis, Maria Ofierska; posłowie Janusz Ziółkowski (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1990), 251.

6 Kevin Lynch, *Obraz miasta* (Kraków: Wydawnictwo Archivolta, 2011), 139.

w książce *Reżyseria przestrzeni. O doskonaleniu przestrzeni publicznej miasta*⁷ opisuje to zagadnienie, omawiając kwestię tożsamości przestrzennej, którą „charakteryzuje zespół cech dostrzegalnych, utrwalających się w pamięci swoistych dla danego miejsca lub obszaru wyróżniającego się od innych”. Problem tożsamości i autentyzmu przestrzeni publicznej, podkreślając znaczenie historii, tradycji miejsca, nietypowość charakterystycznych miejsc oraz czynniki przyczyniające się do rozwoju publicznych przestrzeni tematycznych, przedstawia Piotr Lorens w pracy *Tematyżacja przestrzeni publicznej miasta*⁸. Różnorodność i cechy indywidualne dzisiejszych miast europejskich są tematem opracowania Anny Pawlikowskiej-Piechotki *Wartości, kultura a zrównoważony rozwój*.

Tę unikatowość zawdzięczają wartościom kulturowym. Długotrwałe historyczne procesy tworzą indywidualne, niepowtarzalne „krajobrazy miasta” odzwierciedlając tradycje historyczną, ekspresję kulturową oraz kulturę życia codziennego⁹.

Sceneria alei Najświętszej Maryi Panny

Częstochowa XXI wieku jest miastem o bogatej historii, znanym na całym świecie, a najważniejsze obiekty historyczne, pomniki, sztuka w przestrzeni miejskiej stały się jej symbolami albo dziełami zasługującymi na miano symboli. Najważniejszym symbolem tego miejsca jest górująca nad miastem Jasna Góra, centrum życia religijnego i duchowego Polski. Sanktuarium jasnogórskie należy do najważniejszych ośrodków religijnych na świecie.

Od czasu szwedzkiego potopu (1655) Jasna Góra stała się symbolem o wymowie narodowo-państwowej. Była nim poprzez czas zaborów czy okupacji hitlerowskiej, aż do upadku komunizmu w roku 1989 i takim pozostała do dziś¹⁰.

7 Anna Franta, *Reżyseria przestrzeni. O doskonaleniu przestrzeni publicznej miasta* (Kraków: Politechnika Krakowska, 2004), 165.

8 Piotr Lorens, *Tematyżacja przestrzeni publicznej miasta* (Gdańsk: Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, 2008).

9 Anna Pawlikowska-Piechotka, *Wartości kultura a zrównoważony rozwój miasta* (Warszawa: Instytut Gospodarki Przestrzennej i Komunalnej, 1998), 6.

10 Antoni Jackowski, *Święta przestrzeń świata* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003), 238.

Ogromne znaczenie dla miasta miało wytyczenie głównej arterii, jaką jest aleja Najświętszej Maryi Panny biegnąca od Starego Rynku aż do alei Henryka Sienkiewicza, która jest ostatnim odcinkiem drogi prowadzącej do sanktuarium jasnogórskiego. Przestrzeń miejska Częstochowy, której tradycja sięga XIX w., w ostatnim dwudziestoleciu uległa znacznym przemianom. Na placu przylegającym do I alei umieszczony został pomnik przedstawiający postać papieża Jana Pawła II (fot. 1), pielgrzyma, który odwiedzał Częstochowę w latach 1979, 1983, 1991, 1997, 1999.

Fotografia 1. Pomnik Jana Pawła II w Częstochowie. Fot. aut.



Stojący obok, oparty na jednym ramieniu krzyż symbolizuje bramę prowadzącą do wnętrza przestrzeni, którą mają do pokonania przybywający na Jasną Górę pielgrzymi. W tym miejscu podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski papież Jan Paweł II spotykał się z częstochowianami i pielgrzymami. Upamiętnieniem spotkań było odsłonięcie pomnika w Dniu Papieskim 12 października 2008 roku, które przebiegało pod hasłem „Jan Paweł II – Wychowawca Młodych”.

Kolejnym pomnikiem, który znajduje się w III alei w pobliżu IV Liceum Ogólnokształcącego im. Henryka Sienkiewicza, jest przedstawiona na tle budynku szkolnego postać patrona szkoły (fot. 2), ceniona przez pokolenia za patriotyzm i umiejętność przekazu kolejnym pokoleniom tak ważnych dla Polski wydarzeń z przeszłości¹¹.

11 Autorem pomnika jest Stefan Policiński (1898–1978), pochodzący z Częstochowy rzeźbiarz, pedagog, ceramik. Studiował w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie na Wydziale Rzeźby. Tworzył popiersia portretowe i medale.

Fotografia 2. Pomnik Henryka Sienkiewicza w Częstochowie. Fot. aut.



Dzieje budynku szkolnego nierozzerwalnie łączą się ze znaczącymi wydarzeniami w historii naszego kraju: powstaniem styczniowym i represjami po jego upadku, z epopeją Legionów Polskich Józefa Piłsudskiego oraz Polską Organizacją Wojskową, z rozbrajaniem okupantów niemieckich w listopadzie 1918 roku, z III powstaniem śląskim z 1921 roku. W czasie II wojny światowej budynek służył niemieckim wojskom okupacyjnym. Od 1945 roku w jego murach nieprzerwanie prowadzone są zajęcia szkolne¹². Pomnik Henryka Sienkiewicza stanowi upamiętnienie wartości spuścizny literackiej autora wielu powieści historycznych oraz *Trylogii*, napisanej „ku pokrzepieniu serc”, na stronach której utrwalił najazd Szwedów na Polskę i bohaterską obronę Jasnej Góry.

Obrona Częstochowy, rozpatrywana wyłącznie z punktu widzenia militarnego, mierzona tylko miarą środków materialnych i sił ludzkich zaangażowanych w walce, stanowiłaby epizod drugorzędny; jednakże jej znaczenie okazało się niezwykle istotne dla dalszych losów wojny, a z czasem urosła do roli symbolu¹³.

Na placu łączącym II aleję z III aleją, na niskim postumencie stanęła w 1998 roku rzeźba marszałka Józefa Piłsudskiego – symbol odzyskania przez Polskę niepodległości (fot. 3).

12 Małgorzata Piasecka, Juliusz Sętkowski, *Sienkiewicz. IV LO im. H. Sienkiewicza w Częstochowie 1862–2012* (Częstochowa: Muzeum Częstochowskie, 2012), 16.

13 Juliusz Braun, *Częstochowa urbanistyka i architektura* (Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 1977), 46.

Fotografia 3. Pomnik marszałka Józefa Piłsudskiego w Częstochowie. Fot. aut.



Rzeźba upamiętnia polskiego działacza niepodległościowego, cieszącego się uznaniem i autorytetem społeczeństwa należącego do jednej z najwybitniejszych postaci w historii Polski. Wacław Jędrzejewicz to dyplomata, polityk, historyk, który został uznany za najznamienszego z biografów Marszałka. W swojej pracy, którą adresował do angielskiego czytelnika, po nazwisku Józefa Piłsudskiego pisał – „życie dla Polski”¹⁴.

Poetka, społecznik, aktor i artysta w przestrzeni będącej symbolem miasta

Ławeczki – pomniki w przestrzeni miejskiej – stały się w ostatnich latach współczesną formą docenienia przez społeczeństwo wartości dorobku osób, które na nich zasiadają. Już sama zdrobniła nazwa jest bardziej przyjazna, bliższa człowiekowi, od patetycznie brzmiącego słowa „pomnik”. Mieszkańcy Częstochowy, doceniając twórczość literacką, artystyczną i społecznikowską Haliny Poświatowskiej (2007), Władysława Biegańskiego (2008), Marka Perepecki (2014) i Piotra Machalicy (2022), umiejscowili ich postacie w centralnym punkcie miasta na ławeczkach w reprezentacyjnych alejach.

Halina Poświatowska¹⁵, częstochowianka, poetka, fascynująca się życiem i naturą, od najwcześniejszych lat walcząca z wadą serca, pozostawiła po sobie twórczość, która jest dramatycznym obrazem zmagania

14 Włodzimierz Suleja, *Józef Piłsudski* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1995), 360.

15 Halina Poświatowska (1935–1967), ur. w Częstochowie, ukończyła historię na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1956 roku debiutowała w prasie literackiej. Opublikowała w Wydawnictwie Literackim zbiory wierszy *Hymn bałwochwalczy* (1958), *Dzień*

człowieka z przedwcześnie zbliżającą się śmiercią¹⁶. Jej ławeczka jest rzeźbą parkową¹⁷ przedstawiającą kobietę w pozycji siedzącej z kotem u stóp. Stanowi upamiętnienie zarówno jej postaci, jak i twórczości (fot. 4).

Fotografia 4. Ławeczka Haliny Poświatowskiej w Częstochowie. Fot. aut.



Władysław Biegański był założycielem Towarzystwa Lekarskiego, które rozpoczęło działalność w 1901 roku¹⁸. Jako jeden z pierwszych zajmował się metodologią wiedzy lekarskiej, klasyfikacją chorób, analizą mechanizmu stawiania diagnozy i teoretycznymi podstawami logiki. W zakresie etyki interesował się problemem genezy moralności¹⁹.

dzisiejszy (1963), a w *Czytelniku Odę do rąk* (1966). Pośmiertnie ukazało się *Jeszcze jedno wspomnienie*, a w 1967 roku powieść biograficzna *Opowieść przyjaciela*.

- 16 Bogdan Snoch, *Mała encyklopedia Częstochowy* (Częstochowa: Wydawca Towarzystwo Przyjaciół Częstochowy, 2002), 140.
- 17 Ławeczka Haliny Poświatowskiej jest dziełem rzeźbiarza, odlewnika Roberta Sobocińskiego (ur. 1960), absolwenta Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu i architektury na Politechnice Poznańskiej. Swoje prace prezentuje od początku lat 80. XX wieku najpierw w Polsce, później w Niemczech, Belgii, a od 1996 roku głównie we Francji. Jako odlewnik współpracuje z wieloma polskimi rzeźbiarzami.
- 18 Towarzystwo Lekarskie – organizacja lekarska, nieoficjalnie bez zezwolenia władz istniała od 1895 roku. Działo w Częstochowie prywatne koło lekarzy, farmaceutów, liczące 18 członków. Powstanie tego koła poprzedziła działalność dr. Władysława Biegańskiego. W 1901 roku Towarzystwo Lekarskie zostało zalegalizowane, a dr Biegański został jego pierwszym prezesem; Snoch, *Mała encyklopedia Częstochowy*, 178.
- 19 „Punkt ciężkości w częstochowskim życiu Biegańskiego spoczął na pracy szpitalnej. Tylko w szpitalu bowiem mógł dać ujście swemu kultowi dla nauki, mógł ten kult w sobie podtrzymać i szerzyć go wśród innych, co od pierwszych kroków na terenie częstochowskim poczytywał za najważniejszy obowiązek i najpilniejsze swe zadanie. Postanowił tu – w Częstochowie – która w owym czasie należała do typowych Łzawców czy Obrzydłówek, ziejających martwością i nudą prowincjonalną, stworzyć środowisko, gdzie by nauka żyć i rozwijać się mogła”. Mieczysława Biegańska, Władysław Biegański, *Władysław Biegański: życie i praca* (Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki, 1930), 43.

Ławeczkę Władysława Biegańskiego (fot. 5) – lekarza, logika i społecznika – z jego postacią, leżącą obok książką i stetoskopem wykonał krakowski rzeźbiarz Wojciech Pondel²⁰.

Fotografia 5. Ławeczka Władysława Biegańskiego w Częstochowie. Fot. aut.



Swoją ławeczkę (2014) ma też Marek Perepeczko (fot. 6), polski aktor znany z filmowej roli Janosika. Związany z Częstochową od 1997 roku, gdzie przez sześć lat z ogromnym zaangażowaniem pełnił funkcję dyrektora częstochowskiego Teatru im. Adama Mickiewicza. Bliskość z miastem i jego mieszkańcami wpłynęła na decyzję, że właśnie tutaj postanowił obchodzić jubileusz 40-lecia swojej pracy artystycznej. Ławeczkę wykonał również rzeźbiarz Wojciech Pondel.

20 Ławeczkę Władysława Biegańskiego i Marka Perepeczki wykonał Wojciech Pondel (ur. 1973), który ukończył Wydział Rzeźby na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Pracownię artystyczną prowadzi na Podhalu. Swoje prace prezentuje w kraju i za granicą.

Fotografia 6. Ławeczka Marka Perepeczki w Częstochowie. Fot. aut.



Ławeczka (2022) Piotra Machalicy przez dwanaście lat pełniącego funkcję dyrektora artystycznego Teatru im. Adama Mickiewicza w Częstochowie jest dziełem Zbigniewa Stanucha²¹. Dzięki pracy reżyserskiej Machalicy mieszkańcy uczestniczyli w koncertach i monodramatach oraz w scenicznych debiutach przygotowanych na najwyższym poziomie artystycznym (fot. 7).

Fotografia 7. Ławeczka Piotra Machalicy w Częstochowie. Fot. aut.



Częstochowskie ławeczki – pomniki nazywane ikonami – są formą upamiętnienia twórczości i działalności tych, którzy mieli wpływ na rozwój miasta, poziom codziennego życia mieszkańców, ich wiedzę i kulturę. Mieszkańcy Częstochowy pragnęli bowiem zapamiętać bliskie

21 Ławeczkę Piotra Machalicy wykonał dr hab. Zbigniew Stanuch, nauczyciel akademicki UMCS (Katedra Rzeźby i Ceramiki), autor 17 wystaw indywidualnych (w tym 2 zagranicznych). Uczestniczył w 53 wystawach.

sobie wybitne postacie, a spacerując po Alejach, nadal mieć możliwość przebywania i odpoczywania na ławeczkach w ich obecności.

W częstochowskich Alejach jest też miejsce na sztukę. Na graniczącym z nimi historycznym Starym Rynku²² częstochowski artysta Jerzy „JotKa” Kędziora²³ umieścił czternaście balansujących rzeźb nazwanych przez ich autora *Teatrum – Igrce Częstocha*. Splecione ze sobą tematycznie (grupa szczudlarzy, grupa sportowców, gimnastyczki, lalkarz demonstrujący próbę układu choreograficznego, mała balansująca rzeźba Charliego Chaplina, którą autor, doceniając jego talent, poświęcił niezapomnianemu artyście kina niemego) unoszą się nad płytą Rynku, podwieszane na specjalnych masztach. Widoczne połączenie przeszłości z teraźniejszością zostało wykonane według aranżacji architekta Michała Bernasika²⁴ (fot. 8).

Fotografia 8. Rzeźby na Starym Rynku w Częstochowie. Fot. aut.



Współczesną ikoną architektury, mającą postać dużego malowidła ściennego, zawierającego symbole, idee oraz tematy nawiązujące do wielokulturowości i różnorodności narodów, jest widoczny w Alejach, umiejscowiony na południowej stronie kilkupiętrowego domu mural autorstwa częstochowskiego artysty Tomasza Sętowskiego, wykonany

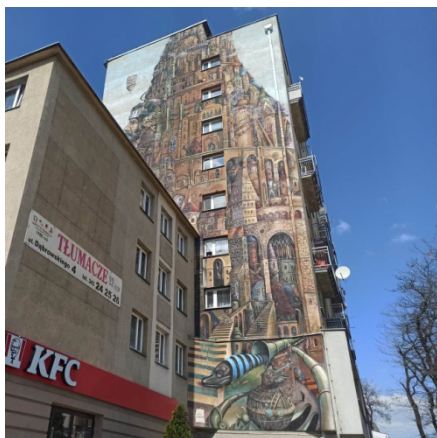
22 Zofia Rozanow, Ewa Smulikowska (oprac.), *Częstochowa. Część 1. Stare i Nowe Miasto Katalog Zabytków Sztuki* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Sztuki PAN, 1995), 24.

23 Jerzy Kędziora – znany w Polsce oraz na świecie jako artysta tworzący balansujące rzeźby, związany z Częstochową. W 1972 roku ukończył gdańską Państwową Wyższą Szkołę Sztuk Plastycznych (obecnie Akademia Sztuk Pięknych). W dniach od 1 do 15 marca 2008 roku wystawiał swoje prace w parku Clifton, w Rotherhamie, na północy Anglii.

24 Malwina Tubielewicz-Michalczuk, „Selected Educational Buildings and Their Role in Contemporary Education, on the Example of Częstochowa”, *Przestrzeń i Forma* 53 (2023): 91–108.

na podstawie autorskiego projektu wraz z innymi artystami²⁵. Monumentalne dzieło *Wieża Babel*, symbolizujące m.in. pomieszanie języków, niespełnione marzenie, bramę do nieba, która ma wprowadzić ludzi do siedziby bogów, nie może ująć uwadze żadnej z osób znajdujących się w tej okolicy (fot. 9).

Fotografia 9. Mural – „Wieża Babel” w Częstochowie. Fot. aut.



Rozważania na temat przestrzeni publicznych, które tworzą tożsamość miasta

Dyskusja o kształtowaniu przestrzeni publicznych, łączeniu przeszłości z teraźniejszością, problemie tożsamości, autentyzmie przewija się przez wiele opracowań naukowych poświęconych tematyce przestrzeni miejskich. Określenie

tożsamości przestrzeni miasta można uznać za swoisty skrót pojęciowy, oznaczający istnienie fizycznego odzwierciedlenia charakteru i tradycji miejsca oraz jego mieszkańców czy społeczności miejskiej, odróżniających je od innych miejsc i zbiorowości²⁶.

25 Artysta wykonał pewne detale sam. Większą część projektu namalowali Mikołaj Sętowski, Tomasz Kiedrzynek, Marek Laskowski i Filip Krzyształowski, którzy tworzą grupę „Dreamers”.

26 Lorens, *Tematyzacja przestrzeni publicznej miasta...*, 31.

Łączenie teraźniejszości z przeszłością wpływa pozytywnie na obraz miasta i jego mieszkańców, ponieważ dzieła architektury i sztuki wzbogacają współczesną przestrzeń publiczną śródmieścia, która bez względu na charakter i tradycję z biegiem lat ulega zmianom. Pojawiające się w jej krajobrazie różnego rodzaju dzieła artystyczne od samego początku są symbolami o niespotykanej wielkości, nierozzerwalnie związanymi z miastem. Jasna Góra – sanktuarium narodowe, zespół zabytkowy o wspaniałej tradycji i historii – której rola w przestrzeni miejskiej była od zawsze niezmienna. To najbardziej rozpoznawalny obiekt sakralny w Polsce.

Obiekt sakralny w kulturze europejskiej przez całe wieki był najważniejszym budynkiem w otoczeniu człowieka, jego gmach wyrażał potęgę i prestiż władzy duchowej. Stanowił wyraz ludzkich potrzeb duchowych i dążeń do absolutnego piękna. Wielka bryła kościoła i wysoka strzelista wieża już z daleka sugerowały, że w pobliżu znajduje się miasto ze swoją jasną i czystą strukturą – ulicami, placami, dziedzińcami i fontannami. Czytelność przestrzeni publicznych, które tworzyły się wokół kościołów, była jedną z najważniejszych cech europejskich miast historycznych. To podstawa ich piękna²⁷.

Podobnie śródmiejskie ulice stały się w światowych metropoliach symbolami miast: w Paryżu Poła Elizejskie, w Rzymie Vittorio Veneto, w Wiedniu Kohlmarkt, w Nowym Jorku Broadway, w Madrycie Gran Via, w Londynie Piccadilly, w Barcelonie La Rambla, i w Tokio Shibuya. Dołączyła do nich wytyczona przez inżyniera Jana Bernharda w 1818 roku, z podziałem na trzy części, reprezentacyjna ulica nosząca nazwę alei Najświętszej Maryi Panny, która z biegiem lat stała się główną ulicą miasta, ze środkiem przeznaczonym na bezkolizyjny ruch pieszy. W XXI wieku, obok dawnych XIX-wiecznych kamienic, w Alejach zaczęły powstawać nowoczesne budynki, w których miały mieścić się punkty usługowe. Wykorzystując przestrzeń publiczną, podobnie jak w innych miastach, dokonano połączenia przeszłości z teraźniejszością. Obecnie symboliczna aleja NMP z widokiem w perspektywie Jasnej Góry stała się miejscem spotkań mieszkańców i przyjezdnych, chętnie tutaj spacerujących i spędzających czas w licznych kawiarnianych ogródkach. Udostępniona została również z myślą o różnego rodzaju wydarzeniach i atrakcjach kulturalnych. Tutaj odbywają się okolicznościowe jarmarki, zawody sportowe, różnego rodzaju pokazy, koncerty i występy plenerowe. Co naturalne, takie eksploataowanie przestrzeni znajdującej się w bezpośrednim pobliżu sacrum, jest przedmiotem licznych debat.

27 Beata Malinowska-Petelenz, „Między tradycją a nowoczesnością, czyli współczesne sacrum w przestrzeni miejskiej”, *Czasopismo Techniczne Architektura* 3(2005), 51.

Głos w dyskusji na temat, jak powinno wyglądać współczesne sacrum w krajobrazie miejskim, zabrała Katarzyna Pluta w pracy dotyczącej kształtowania przestrzeni publicznych. Według autorki

Dzisiaj obiekty sakralne również powinny być elementami tworzącymi tożsamość przestrzeni publicznych (...). W strukturze przestrzennej miasta dążenie do kształtowania, „systemu otwartego sacrum” oznacza tworzenie dwóch systemów: systemu nasycenia miejscami sacrum oraz systemu powiązań obiektów i miejsc sakralnych. Jednocześnie otwartość systemu powoduje potrzebę łączenia przestrzeni wewnętrznych sacrum z przestrzeniami zewnętrznymi, a w większej skali włączenia przestrzeni związanych z sacrum w system przestrzeni publicznych miasta²⁸.

Na ten temat wypowiedział się również ks. Henryk Nadrowski:

Nie należy lekceważyć tu i teraz, ważne jest poszukiwanie związków z konkretnym środowiskiem (aspekt socjologiczny, psychologiczny, ranga kościoła w krajobrazie miasta i wsi), czyli nawiązywanie do *genius loci*.

Do tych rozważań należy także dołączyć wywód na temat piękna miasta, dodając do niego m.in.

świadczenie wielkiej historii i innych, znaczących wydarzeń, przebywanie wybitnych osób zwłaszcza w sposób trwały związanych z miastem w przeszłości i obecnie, świadomość interesujących miejsc, których w danej chwili nie obserwujemy, wiedza o odbywaniu się atrakcyjnych imprez, istnienie ożywionego życia kulturalnego, ciekawostek, różnorodnych specjalności²⁹.

Podsumowanie

Symbole Częstochowy mają wpływ nie tylko na kształtowanie przestrzeni publicznych, ale upamiętniają także wydarzenia religijne, historyczne, prezentują i przybliżają twórczość ludzi nauki, literatury, kultury i sztuki nierozzerwalnie związanych z miastem. Budzą ciekawość, przez co zachęcają do ciągłego poszukiwania wiedzy. Wykorzystanie

28 Henryk Nadrowski, *Sacrum przestrzeni kościelnych* (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2005), 214.

29 Kosiński, *Miasto i piękno...*, 156.

symbolicznej przestrzeni do uatrakcyjnienia spędzania wolnego czasu, spotkań towarzyskich czy rozrywki ma pozytywny wpływ na poszukiwanie wciąż nowych zainteresowań, rozwoju osobowości, sposobu myślenia i refleksji, które są zawsze ważne dla człowieka bez względu na miejsce i czasy, w których żyje. Połączenie czy nałożenie się współczesności na wydarzenia z przeszłości jest drogą do rozbudzania uczuć patriotycznych, powiązania i bliskości z miejscem, w którym przebywają mieszkańcy, turyści i corocznie przybywające rzesze pielgrzymów z Polski i ze świata.

Bibliografia

Książki i monografie

- Białostocki Jan, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, t. II (Warszawa: PWN, 1974).
- Biegańska Mieczysława, Biegański Władysław, *Władysław Biegański: życie i praca* (Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki, 1930).
- Braun Juliusz, *Częstochowa urbanistyka i architektura* (Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 1977).
- Franta Anna, *Reżyseria przestrzeni. O doskonaleniu przestrzeni publicznej miasta* (Kraków: Politechnika Krakowska, 2004).
- Jackowski Antoni, *Święta przestrzeń świata* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003).
- Kosiński Wojciech, *Miasto i piękno miasta* (Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, 2011).
- Lorens Piotr, *Tematyzacja przestrzeni publicznej miasta* (Gdańsk: Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, 2008).
- Lynch Kevin, *Obraz miasta* (Kraków: Wydawnictwo Archivolta, 2011).
- Nadworski Henryk, *Sacrum przestrzeni kościelnych* (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2005).
- Pawlikowska-Piechotka Anna, *Wartości kultura a zrównoważony rozwój miasta* (Warszawa: Instytut Gospodarki Przestrzennej i Komunalnej, 1998).
- Piasecka Małgorzata, Sętkowski Juliusz, *Sienkiewicz. IV LO im. H. Sienkiewicza w Częstochowie 1862–2012* (Częstochowa: Muzeum Częstochowskie, 2012).
- Rozanow Zofia, Smulikowska Ewa (oprac.), *Częstochowa. Część 1. Stare i Nowe Miasto Katalog Zabytków Sztuki* (Warszawa: Wydawnictwo Instytut Sztuki PAN, 1995).
- Suleja Włodzimierz, *Józef Piłsudski* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1995).
- Snoch Bogdan, *Mała encyklopedia Częstochowy* (Częstochowa: Wydawca Towarzystwo Przyjaciół Częstochowy, 2002).

Wallis Aleksander, *Socjologia przestrzeni*, wyb. i oprac. Elżbieta Grabska-Wallis, Maria Ofierska; posłowie Janusz Ziółkowski (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1990).

Czasopisma

Malinowska-Petelenz Beata, „Między tradycją a nowoczesnością, czyli współczesne sacrum w przestrzeni miejskiej”, *Czasopismo Techniczne. Architektura* 102 (2005) 9-A.

Tubielewicz-Michalczuk Malwina, „Selected Educational Buildings and Their Role in Contemporary Education, on the Example of Częstochowa”, *Prze-strzeń i Forma* 53 (2023): 91–108.

Rozdziały w monografiach

Tubielewicz-Michalczuk Malwina, “The Public Spaces of Częstochowa in the 21st Century”, w: *Architecture in Perspective* 13, eds. Perinkova Martina, Juttnerova Sandra, Videcka Lucie (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2019), 111–113.

Etleva Bushati

ORCID: 0009-0003-8793-4956
Polytechnic University of Tirana, Albania

Meaning and Symbolism of Industrial Architecture in Albania

Znaczenie i symbolika architektury przemysłowej w Albanii

Abstract

Industrial architecture represents the evolution of technology, the growth of industry and the presence of new urban forms in the context of the city. The Albanian industrial history dates back to 19th century. The country's industrial sector has experienced significant growth and transformation particularly during the socialist period from 1945 to 1990. Industrial facilities and complexes built over 50 years impacted the urban and social development of Albanian cities. Their architecture is characterized by a mix of different styles, including socialist realism and functionalism. These styles reflect the political, social, and economic history of Albania. The buildings, which include factories, mines, and power plants, are scattered throughout the country and their symbolism is multifaceted. They represent Albania's aspirations to modernize society and build socialism. Moreover, industrial architecture in Albania has been the subject of different approaches and attitudes. Some argue for its preservation as part of the country's cultural heritage, while others advocate its demolition and replacement with more modern structures. In this context, this paper investigates the meaning and symbolism of industrial architecture in Albania and its impact on the country's identity and cultural landscape, referring

to the city of Tirana. Industrial architecture in Albania plays a significant role in the country's cultural landscape and identity. Its symbolism is complex and multifaceted, representing both the achievements and the challenges of Albania's industrial past, as well as the communist doctrine. As Albania continues to evolve and modernize, the preservation and interpretation of its industrial heritage will remain a crucial issue for its people and policymakers.

Keywords: industrial heritage facilities, industrial architecture, historical memory

Abstrakt

Architektura przemysłowa reprezentuje rozwój technologii i przemysłu oraz obecność nowych form urbanistycznych w kontekście miasta. Historia przemysłu w Albanii sięga XIX wieku. Sektor przemysłowy kraju doświadczył znacznego wzrostu i transformacji szczególnie w okresie socjalizmu od 1945 do 1990. Obiekty i kompleksy przemysłowe budowane przez 50 lat miały wpływ na rozwój społeczny i urbanistyczny albańskich miast. Ich architekturę charakteryzuje mieszanka różnych stylów, w tym socrealizmu i funkcjonalizmu. Style te odzwierciedlają historię polityczną, społeczną i gospodarczą Albanii. Budynki, do których zaliczają się fabryki, kopalnie i elektrownie, są rozproszone po całym kraju, a ich symbolika jest różnorodna. Reprezentują one aspiracje Albanii do budowy socjalizmu i modernizacji społeczeństwa. Co więcej, architektura przemysłowa w Albanii była przedmiotem różnych podejść i postaw. Jedni opowiadają się za zachowaniem jej jako części dziedzictwa kulturowego kraju, inni są za wyburzeniem i zastąpieniem jej nowocześniejszymi konstrukcjami. W tym kontekście, nawiązując do Tirany, artykuł analizuje znaczenie i symbolikę architektury przemysłowej w Albanii oraz jej wpływ na tożsamość kraju i krajobraz kulturowy. Architektura przemysłowa w Albanii odgrywa znaczącą rolę w krajobrazie kulturowym i tożsamości kraju. Jej symbolika jest złożona i wieloaspektowa i przedstawia zarówno osiągnięcia, jak i wyzwania związane zarówno z przemysłową przeszłością kraju, jak i z dziedzictwem ideologii komunistycznej. W miarę rozwoju i modernizacji Albanii ochrona i interpretacja jej dziedzictwa przemysłowego pozostaną kluczową kwestią dla jej obywateli i przywódców politycznych.

Słowa kluczowe: obiekty dziedzictwa przemysłowego, architektura przemysłowa, pamięć historyczna

Introduction

Throughout history, industrialization has had significant and wide-ranging impacts. In the majority of nations that have undergone industrialization, it has had the greatest significance in terms of both economic and social outcomes. Just like Capitalism is the result of industrialization, Communism and Socialism are also products of industrialization. Similar changes in urban, architectural, economic, social, and political character can be found in all countries that have gone through the process of industrialization. Of course, there are differences depending on the specific conditions and circumstances of each country and society, as well as the time and period when the process of industrialization began. This process, in terms of time and progress, has not been the same for all countries. The Industrial Revolution originated around 1750/60 for Britain, 1795 for Germany, 1850 for Russia, and 1953 for China.¹ Industrialization initially spread to Western and Northern Europe, and during the twentieth century, it spread to Eastern and Southern Europe. In countries that embraced communist ideology, industrialization had specific characteristics and became the development motto for socialist bloc countries, of which Albania was also a part. The process of industrialization in Albania has undergone various stages, which were influenced by geopolitical and economic factors. Its origins can be traced back to the late 19th century, but it took shape in the 20th century and acquired a distinct political and economic dimension after the establishment of the communist regime in Albania, following World War II. The communist government considered industrialization and the construction of industrial facilities of great importance. The industrial development of the country was understood and evaluated as a necessary tool for achieving economic growth and consolidating the power of the communist regime. The architecture of industrial facilities and complexes was not only a reflection of the technological advances of the time but also conveyed the ideology and values of socialism through it.

Historical overview of industrial facilities in Albania

The built environment serves as a tangible reflection of the political and socio-economic changes that have taken place over the years. It is

1 James Douet (ed.), *Industrial Heritage Re-Tooled: The TICCIH guide to Industrial Heritage Conservation* (Lancaster: TICCIH by Carnegie Publishing Ltd, 2012).

a tool that enables us to comprehend the dynamics of societal growth, its accomplishments, and the various processes that it undergoes. Through the language of its time, the built environment communicates the reality of the era in which it exists, and its layers represent the society that has solidified its values, philosophies, and achievements. By exploring the industrial buildings of the past, we can unearth evidence and references to the significant events that shaped our world, as well as the ideologies and philosophies that drove them, as expressed through urban planning, architectural style, details, and construction techniques. To fully understand this intricate relationship, it is necessary to classify these buildings into different periods. Their roles in urban, architectural, social, economic, and political development have varied across different historical periods, closely tied to the process of industrialization. Based on this approach, we can classify these periods into three main phases: 1912–1944, 1945–1978, and 1980–1990. This paper does not address the period following the 1990s, which is characterized by distinct political and economic developments.

Phase 1912–1944

The first traces of industrialism in Albania can be found in the second half of the 19th century, a time period which coincides with the “Second Industrial Revolution”. Production in the country until this period was characterized by artisanal techniques that were developed inside the traditional dwellings (Fig. 1). Ground floors or designated rooms were utilized for various artisanal production processes, such as weaving fabrics or carpets, processing tobacco, producing olive oil, or milling wheat. As the city developed and its infrastructure expanded, the role of craftsmen, who had previously worked from home, shifted to dedicated spaces in suitable areas throughout the city. The first industrial facilities in Albania were initially simple, designed for utilitarian purposes. They were not initially formed as factories but rather as small workshops that accommodated artisan work processes.

Towards the end of the 19th century, the first workshops began to emerge, including those focused on weaving silk, producing flour, soap and cigarettes, etc.² Artisanal production methods characterized the Albanian context until 1912. The industry was represented by some simple

2 Ilir Parangonic, *Arkeologjia Industriale. Një vlerësim i trashëgimisë industriale në Shqipëri* (Tiranë: Albanian Heritage Foundation, 2012).

mechanical equipment and workshops.³ The implementation of simple mechanical production processes was carried out through mills that operated using water power. Until 1912, traditional production methods were prevalent in Albania, with the industry mainly relying on workshops and basic mechanical equipment (Fig. 2). The country's industrial development was in its infancy at the beginning of the 1920s, but it began to take shape as foreign investments and collaborations, particularly with Italian companies, increased. During this time, there was significant growth in the construction and transportation sectors.⁴

The earliest concepts of industrial buildings can be traced back to modest manufactures constructed in the early 1920s, which served as forerunners to modern factories. These structures were typically one-story and made of stone or clay walls with tiled roofs. They had simple designs both in plan and in the facades. Since these spaces developed as a necessity for the development of craftsmanship and the extraction of this function outside of the home, they often resembled simple residential architecture (Fig. 2). The first manufactures appear to be one of the most elemental industrial constructions. Their architecture was a reflection of the industrial development of that period. The layout of the industrial facilities was a straightforward representation of the functional and technological scheme of the artisanal or lightly mechanical operations carried out (Fig. 2).

Figure 1. Artisanal Techniques of Production. Workshop in Shkodra



Their role in the urban context of the time was insensitive. The workshops were positioned either inside the city bazaar as in Tirana, Shkodra, Kruja, etc., or near the homes of the workshop owners. The

3 Hasan Banja, *Ekonomia e Shqipërisë në rrjedhat e historisë të shekullit XX* (Tiranë: Shtëpia Botuese “Emal”, 2017).

4 *Ibidem*.

latter was logically positioned since the function had just shifted outside the dwellings.

Albania in the years 1925–1939 did not reach the stage of developed industrial capitalism.⁵ Despite that, several foreign and local shareholder companies were created which with their investments influenced the growth of the industrialization rate and the construction of the first factories in the country.⁶ Joint stock companies such as General Electric SITA&SESA in Tirana, STAMPLES in Tirana and Durres, SESA in Shkodra, built factories in several cities of the country, such as the Tobacco Factory in Tirana and Durres, the Cement Factory and Tobacco “Tarabosh” Factory in Shkoder (Fig. 7, 8), the Beer Factory in Korce, etc.

During this period, Tirana was declared the capital of Albania, and the focus of investment for establishing factories was primarily in the city. Small workshops in Tirana that produced goods such as ice or soft – fresh drinks were consolidated into larger production facilities. As a result, an industrial complex was constructed on Durres Street in 1928. This complex comprised of several factories, including an ice factory, a soap factory, an alcohol factory, a perfume production laboratory, and a soft drink factory.⁷ These facilities not only provided economic benefits but also had a significant impact on the urban development of Tirana as they were among the first large-scale industrial buildings in the city.

Also, the SITA company built in 1927, the Substation for electricity supply in Tirana (Fig. 4). These facilities were the first production facilities and represent the context of the country’s industrialization.

5 *Ibidem.*

6 Monitor, “100 vjet ekonomia shqiptare ne 1921–1924”. *Revista “Monitor”*, 28th November 2012, <https://www.monitor.al/100-vjet-ekonomia-shqiptare-ne-1921-1924/> (access: 10th May 2023).

7 Spiro Mëhilli, *Tirana 1920–1944* (Tirana: Mediaprint, 2012).

Figure 2. Urban Plan of Tirana 1921 and Views of Tirana in the beginning of 20th century

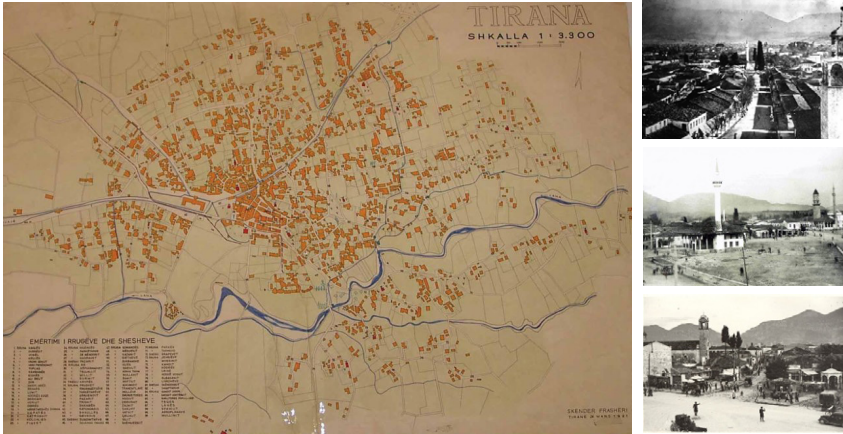


Figure 3. Substation for electricity supply in Tirana, 1927



Figure 4. “Stamles” Factory in Tirana Figure 5. “Stamples” Factory in Durres



At the turn of the 20th century, the city of Tirana inherited a sprawling and fragmented urban structure that lacked any cohesive planning or design (Fig. 3). This irregular urban stratification categorized into two distinct zones: residential and commercial, with a network of narrow streets.⁸ The chaotic and seemingly endless nature of this urban environment was a reflection of the historical and cultural developments that had shaped Tirana over time.

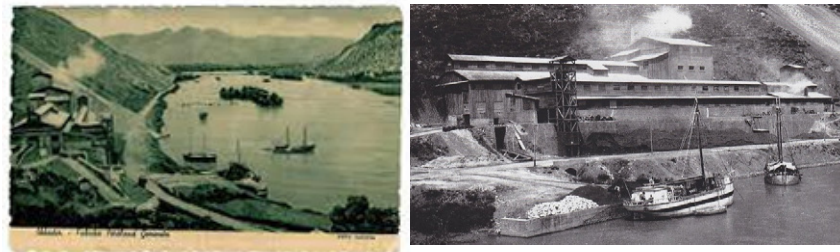
When examining the urban growth of Tirana and other cities in Albania during the mid-20th century, it becomes clear that industrial facilities played a significant role in the expansion and development of these urban centers. Due to their size and the functions, these buildings left an indelible mark on the cityscape and acted as early indicators of the urban development in the late 20th century. In this way, the industrial buildings of this period served as important seismographs for the city's overall progress and were a key part of the city's evolving identity.

8 Aliaj Besnik, Lulo Kejda, Myftiu Genc, *Tirana-Sfida e zhvillimit Urban* (Tiranë: Co-Plan&SEDA, 2003).

Figure 6. Tabacco Factory in Shkodra City



Figure 7. Cement Portland Factory in Shkoder



The industrial buildings of the years 1925–1930 in the city of Tirana formed for the first time on the map of the city the industrial area, in modest dimensions and scope for the urban development of the city in that period. This area was located at the end of the “Durrës” road, an area which due to the development of the city could be considered a peripheral area. Now the industrial buildings in the city of Tirana, unlike those before 1920s, had a significant impact on the urban development of the city. They consisted of the most massive buildings and their architecture was not treated as a poor architecture, instead, great attention was paid to both the façade and the overall volume. They were no longer 1-floor production workshops, but were developed on several floors. Nevertheless, their architecture resembled that of housing and they did not have an expressive industrial architectural language and this comes from the close connection that production had with individual dwellings (Fig. 4, 5, 6, 7, 8). This is an important feature of the industrial architecture of these years, not only in Tirana but in other Albanian cities.

Phase 1945–1960

After emerging victorious from the World War II, the communist government needed to exert its power and implement its ideology throughout the country. To accomplish this, they decided to embark on a massive building campaign that would not only stimulate the economy but also involve the working class in a physical, economic, and ideological process. The building program was seen as an effective tool for achieving social transformation and promoting the ideals of socialism. By putting the working class at the forefront of the building process, the communist government hoped to promote a sense of ownership and pride in their country's progress. This approach aimed to unify the population under the banner of communism and create a new national identity based on shared values and goals.

Under this philosophy, with the establishment of the communist totalitarian regime, industrial constructions gained increasing importance, as all the building and development of the country relied on industrialization. The industrialization process became the target of communist government through the plans for Economic and Industrial development of the country.⁹ After the state ownership of existing factories, intensive investment in industry led to the urban growth of industrial facilities in Albania, initially during the 1950s and 1960s. To meet the demand for labor force, the urban population increased, resulting in the expansion of housing areas, service zones, roads, and other infrastructure and buildings. This growth was primarily focused on the peripheral areas of cities, mainly to capital city, leading to the expansion of road infrastructure and creation of new industrial areas.

The architectural aesthetics of this period bear the influence of classical USSR architecture (Fig. 10). Following this dogma, the “Stalin” Textile Factory (*Kombinati i Tekstileve “Stalin”*) was constructed as an archetype of Stalinist architecture and philosophy and is a representative model of this period. Located in the western outskirts of Tirana as a satellite city, the “Stalin” Textile *Kombinat* embodied the socialist city model.¹⁰ After the establishment of the totalitarian regime, this complex became the largest industrial facility built during this era, funded by the Soviet government. Although the *Kombinat* was inaugurated in 1951, its

9 Adrian Civici, “100 vjet: Ekonomia shqiptare gjatë regjimit komunist (1945–1990)”. *Revista “Monitor”*, 12th November 2012, <https://www.monitor.al/100-vjet-ekonomia-shqiptare-gjate-regjimit-komunist-1945-1990/> (access: 10th May 2023).

10 Eled Fagu, *Qyteti Socialist në Shqipëri. Kombinati i Tekstileve “Stalin”*. Dizertacion per fitimin e Gradës Shkencore “Doktor” (Tiranë, 2021).

construction continued even after the breakdown of relations between the Albanian government and the Soviet Union.

What was “Kombinat”?

In his book “Storia e vita quotidiana di un quartiere simbolo di Tirana”, the author Luigi Za states:

The *Kombinat* more than a neighborhood is a story. Not all neighborhoods, including those of Tirana, have something to show or know how to show it. Some of them are lost in the anonymity of time, without trace and without glory, others stutter to leave temporary signs of existence; some are made only of memory holes, simple urban expressions, and others rest around the center, but without identity. *Kombinat*, on the contrary, has all the ingredients for a great story: beginnings, characters, heroes, conflicts, plots, activities and conclusions. All this in a well-defined, easily recognizable and describable space and location.¹¹

Thus, the *Kombinat* would serve as the embodiment of communist philosophy in both the architectural and societal realms.

Kombinat was designed as an area with an integrated urban configuration (Factory-residential) in which not only an agglomeration of factories with housing (Fig. 9, 10) but a new social model would have to be born. The architecture of *Kombinat* seeks to influence the “new social model” through the evocation of history. In the chapter “Manifestations of ideology and propaganda through architecture” the author E. Fagu writes:

In the case of the Stalin Textile Factory in Tirana, the urban center comes in the version of a medieval city with gates, towers and arched lodges. The historicism of the urban environment was seen as a solution that would ensure the immediate cohesion between the new working class and the urban center [...] giving life to the material forms of the time that unifies the built environment.

The entrance of the *Kombinat* where the administrative buildings were located is conveyed by a symmetrical monumentality, decorated with both plastic and material values of a scenic space. In front of the

11 Luigi Za, *Storia e vita quotidiana di un quartiere simbolo di Tirana* (Tiranë: Shtëpia Botuese “Besa”, 2012).

administrative buildings lies a square where the imposing monument of Stalin was located. It is impossible to describe *Kombinat* without acknowledging the towering statue of Stalin, with his arm extended, confidently pointing the way to socialism. The monument served as an inseparable element of the neighborhood's identity, encapsulating the spirit of the times.

Figure 8. View of the main square and Regulatory plan of the residential center of "Stalin" Textile Kombinat

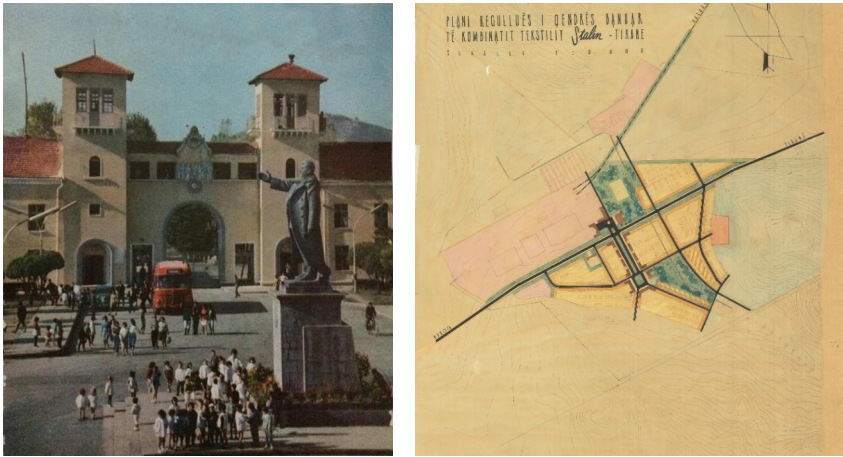
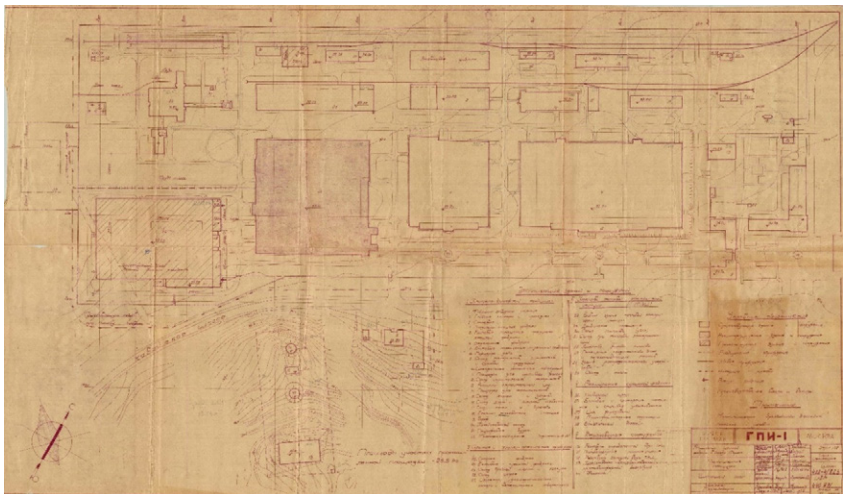


Figure 9. General plan of "Stalin" Textile Kombinat



Through the architectural language used, the object failed to create the cohesion of the architectural language with the functionality of the object, but it created the first Albanian model of the application of urban policies in the development of social relations.

The 1950s saw a surge of industrial buildings in Tirana, with the Textile *Kombinat* being just one of many. Another industrial structure in Tirana was the “Lenin” Hydropower Plant, which was inaugurated in 1951 as a work of special significance. The state-owned industrial enterprise of printing houses, known as “Mihal Duri”, was also constructed between 1957 and 1960. These buildings, like many others of the time, were characterized by an architectural language and naming that reflected ideological influences.

In the case of the printing house, its name paid homage to a national hero of the anti-fascist national liberation war. The building’s location in a residential area on Kavaje Street, rather than in a suburban area, was a departure from the norm. The design architects, A. Lufi, E. Dobi, and S. Luarasi, were influenced by the classical architecture of the Soviet Union, resulting in a more simplified classical language. The grandeur of the volume and symmetry of the main facade were emphasized by the high columns and arches, which added to the building’s monumental character. Its shape and form, massiveness, the rhythm of the facade, the window frames, materials and the play of light made it a dominant feature of the urban space in which it was located.

Figure 10. State-owned industrial enterprise of printing houses, “Mihal Duri”, Tiranë



During the years from 1949 to 1960, Albania underwent significant transformation under the influence of the Soviet Union's "turning the country from an agricultural to an industrial one".¹² This ideology found its expression in the architecture of the era, particularly in the industrial buildings that came to embody the nation's industrialization. In keeping with the prevailing Stalinist architectural style, the industrial structures of the period eschewed the use of national motifs in their design. The intention was to suppress any tendencies towards nationalism and instead foster a unified socialist cultural identity, as exemplified by the slogan "Nationalist in form, but socialist in content".¹³

Phase 1961–1976

The IV Congress of the PPSH, which convened on February 20, 1961, concluded that the economic foundation of socialism had been established both in urban and rural areas, signifying the country's entry into a phase of complete construction of the material-technical basis of socialism.¹⁴ Albania's break from the Soviet Union led to the replacement of pre-1960 agreements with new agreements signed with Communist China, under Mao Zedong. To complete the remaining unfinished industrial buildings, Chinese financing and engineering were utilized. In this period, industrial buildings can be classified into two typologies:

Typology 1: Individual buildings, where different production operations were carried out in separate structures.

Typology 2: Massive buildings, where all production processes were consolidated in a single structure.

After the 1960s, the second typology became more prevalent. Such buildings offered greater flexibility and were cost-effective due to the minimal need for dividing interior walls. To support the vast, open production spaces, wide-span reinforced concrete structural grids were utilized, while overhead lighting structures allowed natural light to enter through the roof. Projects left unfinished by the Soviet Union were completed with the support of Chinese engineers. The industrial buildings

12 Banja, *Ekonomia e Shqipërisë në rrjedhat e historisë të shekullit XX*.

13 Fagu, *Qyteti Socialist në Shqipëri. Kombinati i Tekstileve "Stalin"*.

14 Banja, *Ekonomia e Shqipërisë në rrjedhat e historisë të shekullit XX*.

of this period are characterized mainly by single-story constructions with a large spatial extent. The most typical industrial buildings are the one-story, distinguished by their roof-type lanterns, openings, and equal spaces for the unrestricted development of production processes in both directions. The structural grid is designed as a multiple of 3m for spaces up to 18m, and a multiple of 6m for spaces over 18.¹⁵ These buildings are characterized by the dominance of the structure, which allows for the creation of free and modulated spaces. In contrast to the influence of Stalinist architecture, the industrial buildings constructed with the financial backing of the Chinese government abandoned the classical language and instead embraced a dominant focus on the structure and massiveness of the volumes. The classical decorations were stripped away from architecture, and the focus shifted towards function as the key factor.

The architecture of these complexes was designed in accordance with the ideology that socialist realism architecture has a significant impact on the aesthetic education of society (Fig. 12). In order to gain a deeper understanding of this, it is crucial to refer to the proceedings of the First National Meeting of Albanian Architects, which took place on May 6th, 1971, also the XV Plenum of K.Q PPSH in November 1965. The published discussions among the architects in the November issue of Magazine No. 6 shed light on various topics, including the role of architecture and its impact on society. In all of these references, the ideological importance of architecture is present. Ark K. Miho states that "...architecture conceived and resolved on the principles of our socialist realism plays a great ideological role in the education of our people".¹⁶

The influence of ideology was inevitable even in the meeting itself, which took place after the XV plenum where the leader of PPSH, Enver Hoxha in the XV Plenum emphasized:

[...] before art in the narrow sense of the word, it is architecture, which exerts the first and inevitable aesthetic influence on the masses. Wherever we go, we will encounter different buildings, ensembles, parks and gardens, [...] All these affect the aesthetic education of our fellow citizens.

This ideology and philosophy would continue to shape the architecture of the years to come, inevitably leaving an imprint on the design of industrial buildings as well.

15 Robert Kote, *Godinat Industriale I* (Tiranë: Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Inxhinierisë, 1974).

16 Sokrat Mosko, "Takimi Kombëtar i Arkitektëve", *Revista "Nëndori"* 6 (1971).

The intensity of industrial constructions in Tirana continued to be fast and important industrial complexes in Tirana continued to be built, such as the “Stalin” Textile *Kombinat*, the “Ali Kelmendi” Food *Kombinat*, the “Misto Mame” *Kombinat*, Glass Factory, (Fig. 12, 13, 14, 15) etc.

Figure 11. Interior of one factory of “Stalin” Textile *Kombinat*



Figure 12. “Stalin” Textile *Kombinat*, Tirane

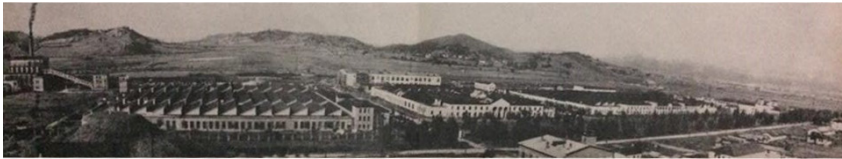


Figure 13. “Ali Kelmendi” Food *Kombinat*

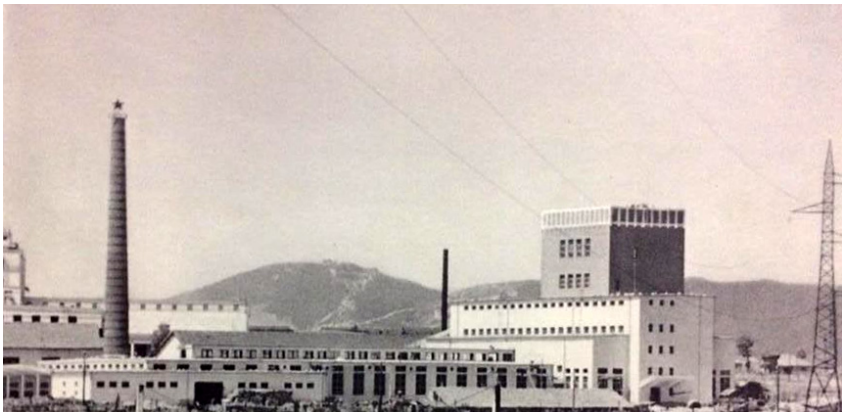


Figure 14. Glass Factory



More than architecture, these buildings contained the doctrine and spirit of the time. These complexes served as the supporting infrastructure of the doctrine. The architecture of the industrial buildings was simple, stripped of decorations, proportionate and very large. They were placed in the peripheral areas of Tirana, bringing expansion of the city and the infrastructural network.

Phase 1977–1990

The 6th five-year plan was approved at the 7th PPSH Congress in November 1976, with the goal of continuing the socialist construction of the country at a rapid pace. This plan aimed to transform socialist Albania into an industrial – agricultural country with advanced industry and agriculture, based on the principle of “*support in one’s own forces*” for the strengthening of economic independence, the improvement of socialist relations in production, and also the increase of the cultural level of the working masses.¹⁷

Due to the breakdown of relations with the Chinese government, the implementation of the 6th five-year plan faced financial and technical obstacles for the completion of factories, mines, and industrial complexes that were already under construction, as well as for the construction of

17 Insituti i studimeve M-L, pranë Kq të PPSH. Historia e partisë së Punës e Shqipërisë (Tiranë: Shtëpia Botuese “8 Nëntori”, 1981).

new industrial facilities. Following the difficult economic and political situation of the country, the construction of industrial buildings continued under the motto “we build with our own forces”.

To achieve this, the most powerful tool used by communist was “propaganda”. Architecture was part of this propaganda.

The industrial facilities designed and built already in the city of Tirana and throughout Albania were an “urban phenomenon” as much as social and cultural. The architects’ concern was the architecture of industrial buildings, construction technologies, the creation of human comfort such as lighting and ventilation, their positioning in cities in relation to the climate to control environmental pollution, as well as the aesthetic impact of this architecture on the education of the working masses. Kostaq Sahatciu in “Industrial Buildings and Architecture” writes:

In addition to the great development of our socialist industry, a new architecture previously unknown in our country is growing, industrial architecture. [...] Architects should not forget that in the workplace is spent more than the half of the active part of life, so removing the elements that creates conditions of comfort, that increases the taste of aesthetics, that creates conditions for increasing productivity at work, therefore removing architecture from industrial works would be a wrong concept.¹⁸

To enhance the visual appearance of industrial buildings, the integration of applied arts was suggested. K. Sahaciu stated, “In the realm of industrial architecture, applied arts can be effectively employed to achieve both architectural effects and to foster education and propaganda, as well as to cultivate aesthetic sensibilities”.¹⁹

18 Kostaq Sahatciu, “Takimi Kombëtar i Arkitektëve”, *Revista “Nëndori”* 6 (1971).

19 *Ibidem*.

Figure 15. “We build with our own forces” and propaganda



Conclusion

Buildings and industrial complexes were constructed over the years expanding and adapting to production lines, market needs as well as changing industry technologies. These production complexes built in Albania mainly during the years 1945–1990 have had a special and very important role in the urban and architectural shaping of the area to which they belonged. The massive volumes, the transport routes, the industrial landscape as a whole created not only the physiognomy of the area in the urban context, but also in the social one. The industrial building was planned and built as an “urban phenomenon” which was supposed to have visual significance and naturally built and surrounded by people. The important industrial-urban centers visually dominated not only the area to which they belonged, but also were reference points and powerful nodes of the city’s development. In the vocabulary of daily

communication, the areas of the Tirana city were named after industrial facilities, “*Oxhak* area”, “21 December”, “*Kombinat* area”, etc. terminology that continues to be used today, despite the fact that the “glory” of the industrial age has already ended. Industrial architecture in Albania has played a significant role in the country’s cultural landscape and identity. Its symbolism is complex and multifaceted, representing both the achievements and the challenges of Albania’s industrial past. As Albania continues to evolve and modernize, the preservation and interpretation of its industrial heritage will remain a crucial issue for its people and policymakers.

Bibliography

Books and Monographs

- Banja Hasan, *Ekonomia e Shqipërisë në rrjedhat e historisë të shekullit XX* (Tiranë: Shtëpia Botuese “Emal”, 2017).
- Besnik Aliaj, Kejda Lulo, Genc Myftiu, *Tirana. Sfida e zhvillimit Urban* (Tiranë: Co-Plan&SEDA, 2003).
- Bushati Etleva, *Godinat Industriale 1945–1990* (Tiranë: Botimet Flesh, 2019).
- Douet James (ed.), *Industrial Heritage Re-Tooled: The TICCIH guide to Industrial Heritage Conservation* (Lancaster: TICCIH by Carnegie Publishing Ltd, 2012).
- Fagu Eled, *Qyteti Socialist në Shqipëri. Kombinati i Tekstileve “Stalin”*. Dizertacion per fitimin e Gradës Shkencore “Doktor” (Tiranë 2021).
- Instituti i studimeve M-L, pranë Kq të PPSH. *Historia e partisë së Punës e Shqipërisë* (Tiranë: Shtëpia Botuese “8 Nëntori”, 1981).
- Jürgen Adam, Katharina Hausmann, Frank Jüttner, *A design manual. Industrial Buildings* (Basel, Berlin, Boston: Birkhäuser – Publishers for Architecture, 2004).
- Kote Robert, *Godinat Industriale I* (Tiranë: Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Inxhinierisë, 1974).
- Mëhilli Spiro, *Tirana 1920–1944* (Tirana: Mediaprint, 2012).
- Parangoni Ilir, *Arkeologjia Industriale. Një vlerësim i trashëgimisë industriale në Shqipëri* (Tiranë: Albanian Heritage Foundation, 2012).
- Uffelen Chris van, *Factory Design* (Berlin: Braun Publishing AG, 2009).
- Za Luigi, *Storia e vita quotidiana di un quartiere simbolo di Tirana* (Tiranë: Shtëpia Botuese “Besa”, 2012).

Articles

- Mosko Sokrat, “Takimi Kombëtar i Arkitektëve”, *Revista “Nëndori”* 6 (1971).
- Sahatciu Kostaq, “Takimi Kombëtar i Arkitektëve”, *Revista “Nëndori”* 6 (1971).

Internet Sources

- Civici Adrian, “100 vjet: Ekonomia shqiptare gjatë regjimit komunist (1945–1990)”. *Revista “Monitor”*, 12th November 2012, <https://www.monitor.al/100-vjet-ekonomia-shqiptare-gjate-regjimit-komunist-1945-1990/> (access: 10 May 2023).
- Monitor, “100 vjet ekonomia shqiptare ne 1921–1924”. *Revista “Monitor”*, 28th November 2012, <https://www.monitor.al/100-vjet-ekonomia-shqiptare-ne-1921-1924/> (access: 10 May 2023).

Justyna Kleszcz

ORCID: 0000-0002-7571-6367
Politechnika Opolska

The Beauty of New Urban Functions: Creating an Aesthetic Value or Using Existing Elements?

**Piękno nowych funkcji miejskich – tworzenie
wartości estetycznej czy wykorzystanie
istniejących elementów?**

Abstract

The paper aims to answer the question of how the aesthetic value of functions that appear as a novelty in contemporary urban space is given on the example of buildings intended for urban agriculture. Due to the fact that most of them are created as part of multi-functional facilities and constitute an extension of the existing infrastructure, the way they are shaped and the final aesthetic expression is the result of technical needs and capabilities. Natural beauty in the city has been, often by contrast, associated with the emergence of greenery, which is built spontaneously, creating principles that inspire the discovery of a perfect geometry, a harmony within each urban scale. Hence the potential for a new function, which, although its subject is nature, is nevertheless enclosed by architectural form by design. The last decade has brought the first realizations of agriculture integrated into the urban fabric and treated as an urban function, so it has not yet managed to develop its own clearly defined aesthetic. However, the influence of several basic

functions from which urban agriculture originates is clearly visible in this respect, i.e. intensive agriculture, industry, housing and recreation. These aesthetics are often in contradiction, but they already give the opportunity to pick out certain directions that are supposed to ensure a harmonious combination of seemingly contradictory elements. The use of the symbolism of a place, the existing characteristic elements that bear witness to local traditions, which are transformed for the new function, and their inscription, either by contrast or continuation in the existing urban context are often used tools. This analysis is based on examples of completed complexes and buildings for which it is possible to objectively assess the premises causing a sense of harmony or disharmony on various levels of reading space – physical, symbolic or historical. The discussed examples include housing developments, industrial and logistics functions, office and exhibition space.

Keywords: urban farming, rooftop farming, housing development, wielofunkcyjność, industrial development, revitalization

Abstrakt

Niniejszy tekst ma na celu odpowiedź na pytanie, w jaki sposób nadawana jest wartość estetyczna funkcjom, które pojawiają się jako nowość we współczesnych przestrzeniach miejskich na przykładzie budynków przeznaczonych na cele miejskiego rolnictwa. Z racji tego, że większość z nich powstaje jako element obiektów wielofunkcyjnych oraz stanowi rozbudowę istniejącej infrastruktury, sposób ich kształtowania oraz ostateczny wyraz estetyczny jest wypadkową potrzeb i możliwości technicznych. Piękno naturalne w mieście było, często na zasadzie kontrastu, kojarzone z pojawieniem się zieleni, która buduje się niejako samoistnie, tworząc zasady stanowiące inspirację dla odkrywania idealnej geometrii, harmonii w każdej z miejskich skal. Stąd też potencjał nowej funkcji, która, choć jej podmiotem jest natura, zostaje jednak z założenia obudowana formą architektoniczną. Ostatnie dziesięciolecie przyniosło pierwsze realizacje rolnictwa zintegrowanego z tkanką miejską i traktowanego jako miejska funkcja, dlatego nie zdołała ona wytworzyć jeszcze własnej, jasno zdefiniowanej estetyki. Wyraźnie jednak widać w tym zakresie wpływy kilku podstawowych funkcji, z których wywodzi się miejska agrokultura, tj. rolnictwa intensywnego, przemysłu, mieszkalnictwa i rekreacji. Estetyki te pozostają często w sprzeczności, jednak dają już możliwość wychwycenia pewnych kierunków, mających zapewnić harmonijne połączenie elementów pozornie sprzecznych. Wykorzystanie symboliki miejsca, zastanych elementów charakterystycznych, świadczących o tradycji lokalnej, które ulegają przeobrażeniu na potrzeby nowej funkcji i wpisanie ich, zarówno poprzez kontrast, jak i kontynuację w istniejący kontekst urbanistyczny, stanowią często wykorzystywane narzędzia. Niniejsza analiza będzie oparta

na przykładach zespołów i budynków zrealizowanych, dla których możliwa jest obiektywna ocena przesłanek wywołujących odczucie harmonii lub dysharmonii na różnych płaszczyznach odczytywania przestrzeni –fizycznej, symbolicznej czy historycznej. Wśród omówionych przykładów znajdują się zespoły zabudowy mieszkaniowej, przemysłowej, logistycznej, biurowej i wystawienniczej.

Słowa klucze: miejskie rolnictwo, farmy dachowe, zabudowa mieszkaniowa, wielofunkcyjność, zabudowa przemysłowa, rewitalizacja

Aims, thesis and methodology

The paper aims to answer the question of how the aesthetic value of functions that appear as a novelty in contemporary urban spaces is given on the example of buildings intended for urban agriculture. Due to the fact that most of them are created as part of multi-functional facilities and constitute an extension of the existing infrastructure, the way they are shaped and the final aesthetic expression is the result of users' needs and technical possibilities of individual adaptations and revitalizations. Natural beauty in the city was, often in contrast, associated with the appearance of greenery, which occurs spontaneously, creating rules that inspire the discovery of perfect geometry and harmony in each of urban scales. Hence the potential of the new function, which, although its subject is nature, is by definition encapsulated in an architectural form. Therefore, an important element of the conducted research was an attempt to answer the question whether this nature, present in the form of urban crops with its specific form, is able to influence the aesthetic dimension of the created architecture and what compositional elements are used in this case by new urban functions.

The main thesis the author puts forward is that although agriculture as an urban function has appeared in a modern form using the achievements of technology relatively recently, it has already managed to create some forms of coherent aesthetics based on the use of existing elements and their combination with forms associated so far with intensive farming. Agriculture in cities is the fulfilment of the need, also aesthetic, of bringing man closer to nature, even the one seen only to a limited extent, exposed through transparent façades as an expression of modernity, while being connected with nature. Hence the emphasis on the agricultural function in traditional forms. This aesthetics adopts common features regardless of the function with which it is associated, although elements specific to the part of architecture focused on direct

contact with the user or intended only for observation from the outside, without the possibility of interaction, can be distinguished. The distinction between functions related to agriculture occurs at a higher level of interdependence between their elements. In the case of default “contact” functions, i.e. agriculture and retail trade, these will be more often integrated with each other, not only in terms of use, but above all in terms of composition, giving rise to a new form of “transparent,” “exhibitionist” aesthetics, exposing a new value in space, but without the possibility of physical contact with it. This text also allows to show how this barrier of contact is maintained.

For the sake of the analysis the closed multifunctional buildings were selected, the main integrating element of which is indoor urban farming, combined with various types of commercial, residential, educational, industrial and agricultural functions. Moreover, the study is based on the examples of completed complexes and buildings for which it is possible to objectively assess the premises causing a sense of harmony or disharmony on various levels of spatial analysis – physical, symbolic, historical. The collected materials came both from professional and government websites. A valuable source of information were also the site visits undertaken in August and September 2022 and specific information obtained from the design offices and the investors and the facility owners.

An important part of the research was the comparative analysis of the data on institutional and market initiatives in the field of urban rooftop farming conducted in indoor facilities and related to commercial and logistic or residential functions. The results are presented in the further part of the paper. From the catalogue of examples, the most representative ones were selected¹ for a detailed case study analysis, in accordance with the adopted criteria. In this case, the qualitative research makes it possible to compare the basic parameters of the existing space and its valorization and to formulate general trends in the aestheticization of the analysed type of buildings and functions, and to extract the basic common features in terms of aesthetics assumed by the function.² Finally, the source and data interpretation method was applied to the evaluations of the case studies, both empirical and archival.³ The study was preceded by an

1 Robert K. Yin, *Case study research. Design and methods*. Applied Social Research Methods Series Volume 5 (London-New Delhi: SAGE Publications, 2002), 12.

2 Linda Groat and David Wang, *Architectural research methods* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2013), 215218.

3 Elżbieta Niezabitowska, *Metody i techniki badawcze w architekturze* (Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, 2014), 159-160, Niezabitowska, *Metody i techniki badawcze w architekturze*, 187–189.

analysis of the latest literature on the subject and supplemented with the field research and graphical analysis.⁴ The facilities were analysed on the basis of descriptive documentation and iconographic material available. In specific cases, a study trip and photographic inventory were also made.

Introduction

The development of urban functions is a continuous process, which has been going on uninterruptedly since the emergence of cities as a form of spatial development. It has always reflected the current state of society, its achievements and needs. Until the end of the 18th century, it proceeded relatively slowly, being rather an evolution of form resulting from a change in the rank of mutual connections within the city and its relationship with the political system. Only the industrial revolution brought about a real, rapid change in the functional layer of the city, so clear that it required the first serious redefinition of the urban function. Along with the simultaneous technical development in basically all spheres important for the functioning of the city – from technical infrastructure to defence systems, the emergence of new materials and construction techniques, to the expansion of the social class system – there was a process of significant changes aimed at updating and adapting the space to a number of requirements resulting from the rapid spatial development of existing cities and the need to establish new ones.

At the current stage of human development this process is also progressing, but it is rather related to the rapidly increasing number of people and the resulting change in the proportions between urbanized and non-urbanized areas in the world and the state of the environment. Currently, compared to the functional changes of an industrial city, much less emphasis is placed on functional zoning, grouping of complementary functions and separation from the antagonistic ones, but on multifunctionality, accessibility and limiting the extreme necessity of constant movement, transport of people, goods and services to meet basic needs. Hence, the functions related to the implementation of sustainable development assumptions are gaining importance, which so far did not exist at all or did not occur in urban areas, such as multifunctional facilities, and not only those with complementary functions, related to energy production, especially from renewable sources, development and recovery raw materials from municipal waste, as well as, what will be the main

4 Groat and Wang, *Architectural research methods*, 141–170.

element of considerations in this text – urban agriculture and related to it: distribution and urban fruit and vegetable processing.

The last decade brought the first implementations of agriculture integrated with the urban fabric and treated as an urban function, which is why it has not yet managed to create its own, clearly defined aesthetics. However, the influence of several basic functions from which the urban agriculture originates makes that these aesthetics are often contradictory. Such a division, however, enables to identify clear directions, which are to ensure a harmonious combination of seemingly contradictory elements into a single architectural complex, creating together thoroughly multifunctional objects. The use of the symbolism of a place, the existing characteristic elements, testifying to the local tradition, which are transformed for the needs of the new function and inscribing them, both through contrast and continuation into the existing urban context, are often used tools in the case of linking complexes on an urban scale with the existing urban tissue.

The current state of research

Agriculture integrated with architectural structures has been a topic of research since the early 2000s, when there was actually a clarification of the subject from earlier conceptual and theoretical explorations. It is now accepted that the most promising direction is the creation of highly efficient hydroponic structures, based on renewable energy sources generated on site, similarly extracting the water necessary for plant growth recovered in a closed loop from the functions that agriculture accompanies.⁵ The most technologically advanced research currently conducted is concerned with the search for exemplary technical and spatial solutions in the experimental environment. The most recognizable

-
- 5 Danielle Gould and Ted Caplow, “8- Building-integrated agriculture: a new approach to food production”, in: *Woodhead Publishing Series in Energy, Metropolitan Sustainability*, ed. F. Zeman (Sawston: Woodhead Publishing, 2012), 147–170.
Ana Nadal et al., “Building-integrated rooftop greenhouses: an energy and environmental assessment in the mediterranean context”, *Applied Energy*, 187/1 (2017): 338–351.
Burkhardt von Elsner et al., “Review of Structural and Functional Characteristics of Greenhouses in European Union Countries, Part II: Typical Designs”, *Journal of Agricultural Engineering Research*, 77/ 2 (2000): 111–126.
Bernard J. Bailey and Zaid S. Chalabi, “Improving the cost effectiveness of greenhouse climate control”, *Computers and Electronics in Agriculture*, 10/ 3 (1994): 203–214.
Dilip Jain and Gopal Nath Tiwari, “Modeling and optimal design of evaporative cooling system in controlled environment greenhouse”, *Energy Conversion and Management*, 43, No. 16, 2002: 2235–2250.

example at present is the ICTA-ICP research building at the campus of Universitat Autònoma de Barcelona in Cerdanyola, by DATAAE and HARQUITECTES,⁶ tested both in terms of the technology used and the functioning of the facility itself.⁷ One of the global trends started around 2010 is the use of the roof space of existing buildings with various primary functions in order to introduce rooftop farming (RTF) as open or, more often, enclosed greenhouses⁸ which, however, does not function as a social or experimental gardens, but for a typically commercial profit.

Current trends in the form of buildings themselves and the way they are internally organised have been very much influenced by the realisation of a building with a non-residential but office function, combined with plant cultivation in an enclosed environment. The Pasona Urban Farm headquarters located in Tokyo, which is actually a conversion of an existing office building, was designed by Yoshimi Kono and Yi-han Cao of Kono Designs in 2010.⁹ In this case, the cultivated vegetation is both an element of the site's identification system, consciously raising the prestige of the place, but also an element that constructs the space and influences the microclimate of the different functional zones.¹⁰

Of the analyzed facilities, only one has already been described in the literature, but only in terms of its role as an example of circular architecture. According to the analysis of H. Ping Tserng, Cheng-Mo Chou and Yun-Tsui Chang, Bart van Bueren, Mark Leenders i Torbjörn Nordling the agricultural function in Taisugar Circular Village is an element of

6 <https://www.archdaily.com/636587/research-center-icta-icp-uab-h-arquitectes-dataae> (access: 1 May 2023). Esther Sanyé-Mengual, Jordi Oliver-Solà, Juan Ignacio Montero and Joan Rieradevall, "An Environmental and Economic Life Cycle Assessment of Rooftop Greenhouse (RTG) Implementation in Barcelona, Spain. Assessing New Forms of Urban Agriculture from the Greenhouse Structure to the Final Product Level", *The International Journal of Life Cycle Assessment*, 20/3 (2015): 350–366.

7 Ercilla-Montserrat Mireia, Izquierdo Rebeca, Belmonte Jordina, Montero Juan Ignacio, Muñoz Pere, De Linares Concepcion and Rieradevall Joan, "Building-Integrated Agriculture: A First Assessment of Aerobiological Air Quality in Rooftop Greenhouses (i-RTGs)", *Science of The Total Environment*, 598/ 15 (2017): 109–120.

Marius Balas, Jelena Nolic, Ramona Lile, Mihaela Popa and Roxana-Mariana Beiu, "Intelligent rooftop greenhouses and green skyline cities", *SWS Journal of Earth and Planetary Sciences*, 1/ 2 (2019): 15–28.

<https://www.archdaily.com/636587/research-center-icta-icp-uab-h-arquitectes-dataae> (access: 1 May 2023).

8 Devi Buehler and Ranka Junge, "Global Trends and Current Status of Commercial Urban Rooftop Farming", *Sustainability*, 8/11 (2016): 1108, 2.

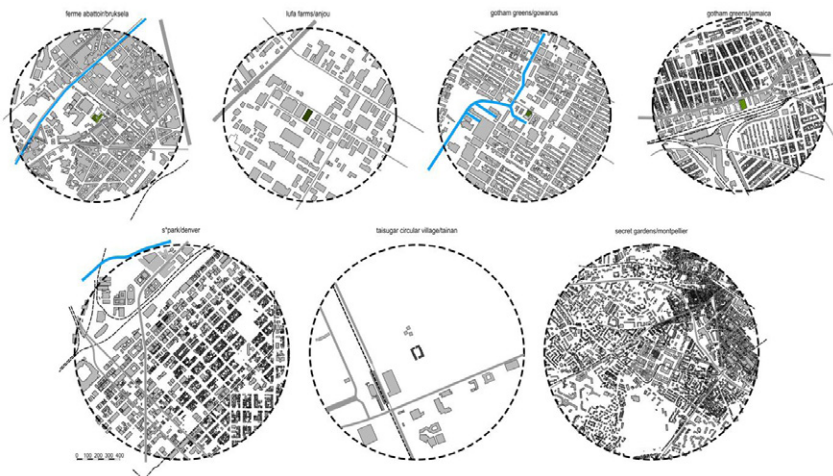
9 <https://konodesigns.com/urban-farm/> (access: 10 May 2023).

10 Justyna Kleszcz, *Bio-polis. Wizja miasta nie-antropocentrycznego* (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2020), 149–152.

the circular economy strategy in the field of landscape architecture, and was considered as such,¹¹ omitting a significant element of the impact of the new function on the aesthetic expression of the created building. Other, less strict forms of linking housing development in cities with agriculture are subject to a broader analysis, including various types of cooperatives – from community gardens to city farms using elements of land development,¹² which are an attempt to create a healthy living environment in cities.¹³ Currently, the research is also being carried out on other possible functional relationships between urban agriculture and residence, industrial production or trade.

The case studies

Figure 1. Morphological Analysis of the Selected Examples of Analysed Objects (elaborated by the author).



11 H.-Ping Tserng, Ceng-Mo Chou and Yun-Tsui Chang, “The Key Strategies to Implement Circular Economy in Building Projects- A Case Study of Taiwan”, *Sustainability*, 13/2 (2021): 754.

Bart van Bueren, Mark Leenders and Torbjörn Nordling, “Case Study: Taiwan’s pathway into a circular future for buildings”, *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 225 (2019), 012060.

12 Aleksandra Nowysz, “Modernist Projects of Community-Based Urban Farms in Residential Areas A Review of Agrarian Cooperatives in the Context of Contemporary Urban Development”, *Buildings*, 11/8 (2021), 369.

13 Brian Berry and Adam Okulicz-Kozaryn, “Dissatisfaction with City Life: A New Look at Some Old Questions”, *Cities*, 26/3 (2009): 117–124.

Gotham Greens

The urban farms collectively known as Gotham Greens¹⁴ operate as a nationwide commercial enterprise, forming an urban network of vegetable-production facilities throughout the US.

Originally operating only around New York, the enterprise quickly developed into a nationwide network, locating their facilities further and further away west of the country in Chicago, Colorado and California. Subsequent greenhouses showed a tendency to increase the cultivation area until they reached the strategic size of 9,300 m² of cultivated area with approximately 1,300 m² of auxiliary area.

An urban farm in Greenpoint¹⁵ in Brooklyn was established in 2011 as the first commercial hydroponic rooftop farm. It was designed by New York architect Giuseppe Rosario Anzalone on the rooftop of a two-storey industrial building. The cultivation area is relatively small, at approximately 1,400 m². The farm pioneered the idea that crops be fully separated from the external environment, which allowed for the implementation of energy and water-recovery systems, and in the cultivation itself – natural pollination (the bumblebee population) as well as the elimination of pesticides and artificial fertilizer. The rooftop facility in the shape of a typical, modular greenhouse was built as a steel frame, with the use of installation systems ensuring full control of the internal microclimate. A significant amount of the energy necessary for this purpose is provided by the roof PV system that covers the remaining roof footprint, in addition to the greenhouse. Access to the building is provided by two staircases from the ground floor. One of them is an existing staircase, the other was erected on the eastern side, slightly interfering with the internal structure of the „host” building. The „parasitic” function consists of a modular vegetable greenhouse with a packing/storage-space module adjacent to the farm facility on the northern side.

Gowanus,¹⁶ located also in Brooklyn, was established in 2013, on the rooftop of the Whole Foods Market, as the first facility to sell fresh produce grown there not by means of an open market, but in a commercial

14 April Philips, *Designing Urban Agriculture. A complete Guide to the Planning, Design, Construction, Maintenance, and Management of Edible Landscapes* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2013), 261–263.

15 Gotham Greens Farms Llc and Viraj Puri, *Gotham Greens Farms, Llc sustainable urban CEA. Final Report prepared for The New York State Energy Research and Development Authority*. New York: NYSERDA 11113, 2011, 1–44, <https://www.nyserda.ny.gov/-/media/Files/Publications/Research/> (access: 31 March 2023).

16 <https://www.gothamgreens.com/our-farms/> (access: 31 March 2023).

retail facility. The cultivation area also remains relatively limited at around 1,900 m². The concept itself very well aligned with the idea of revitalizing the Gowanus estate, located in south-western Brooklyn, which was named after the canal constituting the axis of the industrial and office zone. This area, bordering several housing estates, is formally situated within this zone.¹⁷ The original design assumed the construction of a commercial facility simultaneously with a rooftop farm that would be interconnected functionally and operationally, along with the adaptation and renovation of the existing, historic Coignet building.¹⁸ The building, despite its limited size, is an immensely important monument of New York's industrial heritage as the city's earliest example of a structure made of reinforced concrete, poured on site. It was a showroom for the New York & Long Island Coignet Stone Company. It was for this reason that it was included in the construction design concept.¹⁹ The functional program of the building complex includes, in addition to large-area retail space and the rooftop farm, also several eateries of various types, located on the ground floor and on the level of the greenhouse.²⁰

Jamaica in Queens District is Gotham Greens largest rooftop farm in New York City and it was launched in 2015 on the roof of the historic Ideal Toy Company factory. Pullman 1 in Chicago is the first Gotham Greens rooftop farm to be built outside New York City. It was completed in 2015 on the roof of the Method Products factory, which produces ecological cleaning agents and components for urban agriculture, in the industrial area of Chicago. The factory building complex was designed as the LEED-Platinum standard²¹ certified by William McDonough + Partners. Pullman 2 is another rooftop farm developed in Chicago and inaugurated in 2019. The former Ryerson Steel industrial halls were adapted to create it. It has the largest farming area so far, measuring over 9300 m². Gotham Greens' latest rooftop farm, launched in 2019, is Providence in

17 <https://www1.nyc.gov/assets/planning/download/pdf/plans-studies/gowanus/gowanus-framework-full.pdf> (access: 31 March 2023).

18 <https://gowanuscanalconservancy.org/> (access: 31 March 2023).

19 *Gowanus Institute for Research, Planning and Development, A Study of Whole Foods Market's Use Variance Application to Build a Regional Store in Gowanus Brooklyn*, ed. Nathan Elbogen, Jessica Fain and Ariel Krasnow (New York: The Gowanus Institute for Research, Planning and Development, Rev. 1.0, 2011), <https://semspub.epa.gov/work/02/157541.pdf> (access: 31 March 2023).
<https://brooklyneagle.com/articles/2019/08/29/coignet-building/> (access: 31 March 2023).

20 <https://www.brownstoner.com/services/closet-cabinet-specialists-nyc/d55819cb01e-dded/whole-foods-market-214-3rd-street-brooklyn-ny-11215/> (access: 31 March 2023).

21 <https://www.archdaily.com/484412/william-mcdonough-designs-ultra-clean-manufacturing-facility-for-method> (access: 31 March 2023).

Rhode Island. It was erected as a green-field facility on a plot previously owned by General Electric.

The Baltimore urban farm was created as a reconstruction and extension of the former Bethlehem Steel Mill plant in Sparrows Point, Maryland²² with an area of 9300 m², and, unlike the above-mentioned examples, was located in the suburbs, directly outside the city limits. The building the farm was located on – the Bethlehem Steel Mill factory – was constructed at the end of the 19th century and was bought by the owners, from whom it took its name in 1916.²³ During this time, Sparrows Point became a global steel-production centre. The facility served its original function until 2012. It is the first of a new type of industrial farm – its purpose is to deliver fresh vegetables to the 10 closest states. It also seems to be the herald of a new trend in urban agriculture – focused on mass, if not industrial, production of fresh produce, but without the need for long- term storage and transport – that is, intended for quick distribution within a very limited range.

The expansion of the agro-industrial function, in accordance with the original assumptions to reduce drastically the distance between crop-production location and the greatest concentration of recipients of the produce, which came down to the implementation of a new function in the exact city centres in the case of North American cities, ceased to fulfil the originally assumed function. Currently, the areas of functioning districts or suburban industrial zones are selected for the location of new urban farming facilities, linking the agricultural function with a well-developed extra-urban transportation network, and not with the location of residential areas, i.e. with the factor of fresh food availability, which lay at the foundation of the idea of combining the functions in scope. This feature is well observable in the case of the most modern Denver Metro urban-farming facility, located in Aurora, Colorado. Developed in 2020, it was erected in front of the market hall and the Stanley city market, next to the former express way of the Denver Stapleton Airport area, now turned into a pedestrian street. It is one of the smallest facilities built so far. The farming zone, with an area of approx. 2800 m², was completed following the design developed by the company in earlier facilities. The greenhouse takes up 4 out of 5 modules. The extreme outer

22 <https://www.commercialsearch.com/news/gotham-greens-greenhouse-replaces-bethlehem-steel-mill/> (access: 31 March 2023).

23 <https://thepursuitofhistory.org/2021/12/22/sparrows-point-from-steelmaking-to-distribution-center-hub/b> (access: 31 March 2023).

module comprises basic supplementary functions related to employee service, cultivation technology and storage.

Lufa Farms

The first Lufa Farms rooftop farm was built in 2011.²⁴ It was founded by Lauren Rathmell and Mohamed Hage on the roof of the company's headquarters in Ahuntsic – Cartierville, Montreal (Canada), as a superstructure on top of the existing factory space. The farming area is 2900 m². Canadian farms rely on a distribution model different from the above-mentioned one – the produce is sold in the form of subscription: individually composed weekly food baskets distributed within the city by the company's own fleet of electric cars. Additionally, several self-pickup points have been set up in commercial or eat-in facilities, available within a 3-hour drive from Montreal to cities such as Sherbrooke, Quebec City, Shawinigan and Gatineau, so that the produce is not cold-stored at any stage in the food-production process, which dramatically reduces the cost of transportation and storage to next to nothing. Simultaneously, the company launched cooperation with lesser local food producers thus establishing a form of an on-line marketplace, where produce from various manufacturers is offered and delivered by means of the company's distribution network. Such a model of trade, thanks to the diversification of not only the offer, but above all the type of urban crops, results in significant seasonality of the merchandise, which further increases its attractiveness. Due to the adopted model of direct, fragmented distribution, the first urban farm was located directly above the distribution centre and the administrative part.

Another farm came to existence in Laval on the outskirts of Montreal in 2013. The location of a greenhouse on the rooftop of a complex of industrial, commercial and office buildings located in an industrial district adhering to residential housing confirms the evolution of the localisation concept for this type of facilities towards the touchpoints between functions with well-developed logistics facilities and transportation, and residential zones – where the target recipients of green produce are housed. In 2017, the third largest urban farm was established in Anjou, also in the suburbs of Montreal. Currently, the fourth greenhouse is under construction in Ville Saint-Laurent with a target farming area of

24 <https://www.treehugger.com/green-food/second-lufa-farms-rooftop-urban-farm-opens-laval-quebec-canada.html> (access: 31 March 2023).

15 218 m², set up as a local centre for green produce and food redistribution in an industrial district, though built from scratch on the basis of a proven industrial-agro-distribution building model. Currently, in view of food-supply problems facing the inhabitants of the island of Montreal, Lufa Farm is being analysed as both the largest and the most influential fresh-produce supplier on the local market. The commercial success of such a farm concept has resulted in extensive analysis of its influence on the structure and type of production carried out by smaller traditional farms in the immediate vicinity, which have been supplying the city with fresh vegetables and herbs so far.²⁵

Abattoir BIGH

Abattoir BIGH is an urban farm designed by ORG Architects built on the roof of the Foodmet market hall in Brussels, in a shopping district, famous for holding fairs, numerous trade halls and the only craft slaughterhouse located in the city centre. The construction of the farm was launched in 2016, the outdoor garden was established in 2017, while the greenhouse and fish-farming facilities were completed in 2018. The pisciculture now involves commercial breeding of striped perch, while simultaneously providing herbs, tomatoes and lettuce, but due to the recirculating production in the aquaponic system it is possible to implement natural pollination and exclude the use of chemical plant-protection products. The specific location of the farming facility allowed for the implementation of limited processing of fish and herbs and its subsequent sale on the spot.²⁶ The scope of the facility's impact, determined by the scale of sales of its crops, covers the area of the Brussels agglomeration, within but not exceeding the range of 12–15 km from the place of production. The facility is involved in a relatively most diverse type and manner of agricultural production.

Significantly, the building was erected as the first stage of the revitalization process of over 10 hectares of the 19th-century municipal slaughterhouse and the NV Abattoirs et Marchés d'Anderlecht-Cureghem cattle

25 Monica Allaby, Graham K MacDonald and Sarah Turner, "Growing pains: Small-scale farmer responses to an urban rooftop farming and online marketplace enterprise in Montréal, Canada", *Agriculture and Human Values* 38/ 3 (2020): 677–692.

26 <https://bma.brussels/wp-content/uploads/2018/12/> (access: 31 March 2023); <https://www.architectural-review.com/buildings/foodmet-abattoir-brussels-belgium-by-org-architecture/10036765.article> (access: 31 March 2023).

market. The Foodmet hall of 21 000 m²²⁷ was developed as an extension of the existing fresh market, which belonged to the original building complex. Designed and built between 2009-2015, also by the ORG Permanent Modernity²⁸ studio, its importance may be noticed in that it was intended to supplement and constitute temporary forms of space arrangement, adapted to the needs of the multicultural community of immigrants constituting the majority of the residents of this part of Anderlecht,²⁹ turning it into a multi-purpose, roof-covered fresh market. Foodmet's key function, besides providing open trade space for the sale of fresh meat and vegetables, may be seen in the rooftop farm characterized by its diversified structure. The administrative and social facilities have been made independent of the remaining bulk of the building (including its independent commercial part) by separating standalone communication divisions. The functional program of the facility was enhanced with an element of social importance. The farm-to-table restaurant on the ground floor has been integrated with the entrance area, whose array of rooms acts as an airlock in this case. The kitchen facilities have direct access to the rooftop crops. Similarly, the consumption hall was connected to the cultivation area by an open terrace on the roof of the building.

Agrotopia

The greenhouse and research centre on urban agriculture in Roeselare, Belgium, built between 2015 and 2022, was designed by the team of META architectuurbureau and van Bergen Kolpa architects³⁰ and is currently the largest facility of its kind in Europe. The facility was created by superstructuring the existing REO Veiling – agricultural auction market with agricultural, educational and research functions with an

27 <https://orgpermod.com/architecture/projects/abattoir-foodmet> (access: 31 March 2023).

28 <https://orgpermod.com/architecture/projects/abattoir-foodmet> (access: 31 March 2023).

29 <https://www.architectural-review.com/buildings/foodmet-abattoir-brussels-belgium-by-org-architecture/10036765.article> (access: 31 March 2023); Justyna Kleszcz, "Miejsce tabu – miejsce niezbędne. O budowaniu tożsamości osiedla opartego na funkcjach wstydlivych na przykładzie belgijskiego Cureghem / A place of taboo – a necessary place. About building an identity of a housing estate based on shameful functions on the example of Belgian Cureghem", *Housing Environment* 39 (2022): 20–32.

30 <https://www.archdaily.com/976252/agrotopia-research-center-for-urban-food-production-van-bergen-kolpa-architects> (access: 31 March 2023).

https://www.dezeen.com/2022/02/04/rooftop-greenhouse-agrotopia-urban-agriculture-architecture-belgium/?li_source=LI&li_medium=bottom_block_1#/ (access: 31 March 2023).

elevated public space placed between enclosed cultivation area in which 4 different climate zones have been created independently.³¹ This creates a buffer zone around the perimeter of the superstructure and separates the crops from the actual façade. A separate, two-storey entrance area with a public space for visitors means that the cultivation area cannot actually be seen through the façade. In this case, the effect of the transparency of the greenery through the façade and its visual impact on the surroundings has been reduced through the use of a box-in-box layout. Hence the even more pronounced monumentalism of the building, where the green element no longer serves to soften the perception. As in the previous examples, the very shape and form of the greenhouse elements serves to accentuate the presence of the new function. In this case, this was done by rhythmically curving the front façade and doubling the height and also undulating the part of the building lying on the side of the express-way for the purpose of vertical cultivation, creating an additional accent in the space, clearly visible also from the perspective of the road. At the same time, however, it is as self-sufficient as possible, with its own rainwater storage facilities and using a renewable source of heat – a nearby waste incinerator operating nearby and serving the city. The facility was funded by the Flemish Government Architect's Pilot Projects for a Productive Landscape (PPPL).³²

31 Semi Park, "Rooftop Greenhouse Agrotopia", *Space* 655/6 (2022): 20–27.

Van Bergen Kolpa + META, "Agrotopia Research Center, Roeselare (Belgium)", *Architectura Viva* 243/4 (2022): 70–74.

32 <https://www.vlaamsbouwmeester.be/nl/subsite/productief-landschap/projecten> (access: 1 May 2023). Pieter T'Jonck, "Een serre om van te duizelen", *A+ Architecture in Belgium* 294, No. 02–03 (2022): 20–23.

Figure 2. Evolution of the Plan Form of Analysed Facilities. The Section for Cultivation is Marked in Green (elaborated by the author).



S*Park, Denver, USA

Completed in 2018, the S*Park development in Denver was designed by Tres Birds studio for Westfield Company as a commercial multi-family housing estate. A low-rise 2-3 storey development encompassed an entire quarter on the Curtis Park Neighborhood in the form of a low-rise high-density development, offering a large typological and size variation in internal layouts.³³ This is reflected in the form of the housing itself. The south side of the quarter has been dedicated to an agricultural function. An elevated community greenhouse has been placed on the roof of the catering unit, which is the main recipient of the agricultural production. The whole development is adjacent to a community garden, where crops are grown on raised beds.

The interior of the quarter, intended for pedestrian traffic only, has been well landscaped: a storm water runnel and detention pond, with areas also designated for bird and insect habitat as recreational and park greenery. The effect of reducing electricity demand has been achieved by placing photovoltaic panels on unused roofs.

The facades, designed to emphasize the additive nature of the volumes, have been clad with a brick structure in various shades, wood and sheet metal in natural colors. The brick facades have been designed to support the plants. The process of 'overgrowing' the wall itself has not been forced by appropriate planting, but left to the estates' natural ageing process.

Secret Gardens

The 2021 Secret Gardens housing project is the winning entry in the competition for a section of the new Creative City ZAC EAI located in Montpellier, France, as part of the SERM/SA3M closed competition. It was designed by a consortium of Vincent Callebaut Architectures, Bouygues Immobilier Languedoc-Roussillon, Vestia Promotion and Emmanuelle Navarro Architecte on the site of the former military infantry school l'Ecole d'Application de l'Infanterie (EAI), based in Montpellier since 1967 and located on a site that was also previously a military site, created by the merger of l'Ecole d'Application de l'Infanterie in la Sarthe

33 <https://www.archdaily.com/942654/s-star-park-tres-birds> (access: 1 May 2023).
<https://tresbirds.com/S-PARK> (access: 1 May 2023).

and l'École Militaire d'Infanterie.³⁴ In 2010, the site ceased to have a military function due to the merger of the EAI with l'École d'Artillerie in Draguignan and the transfer of teaching there. This allowed the release of more than 35 hectares of the site, together with the existing infrastructure, in order to transform it into an open urban structure and create the 'ÉcoQuartier'³⁵ regeneration area approved by the French Ministry of Ecological Transition.³⁶

One of the stages of the revitalisation process became the realisation of the competition premise. The complex of multi-family housing was designed with the assumption of creating a mixed – use structure, combining commercial and social development (30% of the planned 117 flats were social housing), respecting the tradition of the place and in close connection with the agricultural function solved both at the level of individual gardens and communal greenhouses, recovering grey water and rainwater in the estate in order to use it for irrigation of crops. At the same time, this is the first time that such clear and direct attention has been paid at the design stage to elements of ecology and sustainability, understood not only in its technical aspects but also as a general concern for human well-being in the place where people live, and a conscious reduction in the estate's carbon footprint through solutions introduced at this stage. The estate, as the only one of the discussed examples, has also already been designed based on the experience of searching for a hypermobile, multifunctional and variable space, able to meet all the needs of the resident without delegating them outside the development complex, thus building on the experience of the time of the Covid-19 pandemic. The estate is to be completed in 2024.

The estate has a very elaborate structure and the introduced greenery typology. In addition to private gardens on balconies and ribbon-shaped plant pots around all of the façades, gardens for the flats on the ground floor and terraces belonging to the flats on the top floors (roofed or not), there are also forms of social greenery, intended for all residents regardless of the type flat they occupy. These include rooftop gardens, a 'built-in forest' inside the courtyard, rooftop greenhouses and indoor growing areas. The morphological and functional diversity, as well as the adaptability of the plan itself (a designed hypermultifunctionality) found its expression in the way of shaping the external expression of the building.

34 <http://www.ecoquartiers.logement.gouv.fr/operation/2187/> (access: 1 May 2023).

35 https://www.montpellier.fr/uploads/Document/51/WEB_CHEMIN_7409_1246367442.pdf (access: 1 May 2023).

36 <http://www.ecoquartiers.logement.gouv.fr/operation/2187/> (access: 1 May 2023).

The ribbon-like nature of the balconies surrounding the entire building, the repetition of the compositional elements while at the same time significantly varying the depth of this band allows the internal structure to be adapted in the future according to the changing social needs of the residents. The concept itself referred to the notion of a biophilic city and a new form of architecture being an expression of this, hence the references to the intended compactness of the development and the assumed verticality of all its elements (including the accumulation of greenery).

The adopted main environmental objectives also had a significant impact on the form of the estate itself. The economy and low carbon footprint of the materials was achieved through the use of low-carbon concrete as both a structural element and a façade cladding, and the provision of thermal insulation from rice straw. A neutral façade color scheme was adopted, reminiscent of the colors of the earth, with rhythmic horizontal and vertical stripes resulting from the structure of the building, with wavy, ‘woven’ lines as a reference to the mesh interspersed with greenery – an element, according to the authors’ narrative, referring to an element of military camouflage nets to commemorate the site’s former military history.³⁷ The reduction in energy consumption has been achieved through the rigorous application of a path of the sun in the shaping of blocks, also facilitating natural ventilation, the centralisation of the technical rooms, the use of landscaping elements for rainwater retention, but also the use of open canopies over the green roofs for the installation of photovoltaic panels and the further use of the energy generated for living purposes and for maintaining the estate’s fleet of electric cars. There was also an element forgotten in commercially built housing estates, such as bicycle rooms with simple and convenient access from the ground floor of the building.

Taisugar Circular Village

The last of the analysed examples of housing estates was built between 2017 and 2021 in Wudong within the new urbanisation of Gueiren District in Taiwan. The multifamily housing complex was designed by Bio-Architecture Formosana³⁸ studio and the client was Taiwan Sugar Corporation, also entering the development market. The structure of the quarter is

37 https://vincent.callebaut.org/zoom/projects/210929_secretgardens/secretgardens_secretgardens_pl021 (access: 1 May 2023).

38 <https://www.bioarch.com.tw/work/taisugar-circular-village> (access: 1 May 2023).

characterized by a high volatility of the structure. The number of storeys varies in this case from 2 to 8, with an additional underground car park, as was the case in the other analysed examples of housing development.³⁹ The complex has a well-developed program of social functions related to shared workspaces, workshops, studios, a community kitchen and a small local market. Due to the adoption of circular economics assumptions, construction materials have been selected in such a way that, in addition to being close to production, they use elements that are possible to be reused as easily as possible. Hence the appearance of significant amounts of steel structures, façade sheets and wooden cladding.

It is the only one of the analysed examples that uses the element of rooftop greenhouses integrated into the structure of the building, rather than attached to the roofs. Hence, all the buildings have pitched roofs and are barn-shaped, as a form reminiscent of the traditional greenhouse shape. At the same time, photovoltaic panels have also been integrated in the roof plane on the side facing the strongest sunlight. The Wudong estate is the only one of the group to have greenhouses integrated into the body of the building, the location of which depends on the sun line and allows access to the crops directly from the general circulation routes, ensuring the fullest contact between nature and residents. The inner courtyard, also free of car traffic, provides space for cultivation, recreation and retention.

39 <https://www.archdaily.com/974658/taisugar-circular-village-bio-architecture-for-mosana> (access: 1 May 2023).

The Beauty of New Urban Functions...

Figure 3. Analysis of Examples of Urban Indoor Agriculture – The Summary of Analysed Data (elaborated by the author).

name	IPack	Temper-Climate Village	Urban Community	Event Gardens	Abandoned Bldg	Agronomy	Lato Farms															
							Alexandria, Montreal	Austin	Level	Ville Saint Laurent	Greengrow / Brooklyn, NY	Greenway / Brooklyn, NY	Lawrence / Queens, NY	Palmer / Chicago	Palmer 2 / Chicago	Harold Island / Providence	Baltimore	Beverly Hills / Calabasas				
location	208 St. Laurent, Montreal, Quebec H2T 3S4, Canada	Widening, Guelph, Ontario N1P 1V1, Canada	Rainbow Bridge, United New York, USA	Les Gardes, Paris Cedex 19, France	San Diego, San Diego, CA 92101, USA	Leidschendam, The Netherlands	Abandon Montreal, Quebec H3E 1E6, Canada	Abandon Austin, TX 78701, USA	Abandon Level, CA 94541, USA	Abandon Ville Saint Laurent, Quebec H4S 1V6, Canada	Abandon Greengrow, Brooklyn, NY 11217, USA	Abandon Greenway, Brooklyn, NY 11217, USA	Abandon Lawrence, Queens, NY 11421, USA	Abandon Palmer, Chicago, IL 60608, USA	Abandon Palmer 2, Chicago, IL 60608, USA	Abandon Harold Island, Providence, RI 02882, USA	Abandon Baltimore, Baltimore, MD 21202, USA	Abandon Beverly Hills, Calabasas, CA 91304, USA				
year	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012	2011-2012				
designer	Two Birds	Ben Architecture	Design Studio	Vivier	Architects	Architects	n.d.	n.d.	Monism Group	n.d.	Greengrow	BC Companies	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.				
class	Workshop	Temple	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg	Abandoned Bldg			
area (sq. ft)	1,110	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300			
floor area by destination	total	1,110	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300	1,300			
	agricultural	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500	500		
	workshop	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	
	storage	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	
	workshop (small)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	
	workshop (large)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	workshop (medium)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	workshop (small)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	workshop (small)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	workshop (small)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Aesthetic expression of urban agriculture

The analysis of the 19 cases of completed multifunctional facilities with indoor agricultural function showed certain clear directions in shaping the aesthetics of the new function thus created. Regardless of the level of compactness of the structure, they form complex forms. The buildings take additive forms in the part directly related to the agricultural function, as a consequence of the introduction of elements of indoor cultivation using intensive greenhouse farming systems known from non-urban areas. Hence the consistent use of spatial patterns known from typical greenhouses built in a steel structure, modular and covered with symmetrical or less often – asymmetrical shed roofs. However, these elements are elevated above the ground level, always on the highest storeys, at the same time constituting a symbol and being an advertisement of the

function. This trend is clearly visible especially in case of the residential function, where greenhouses never occupy the entire roof area.

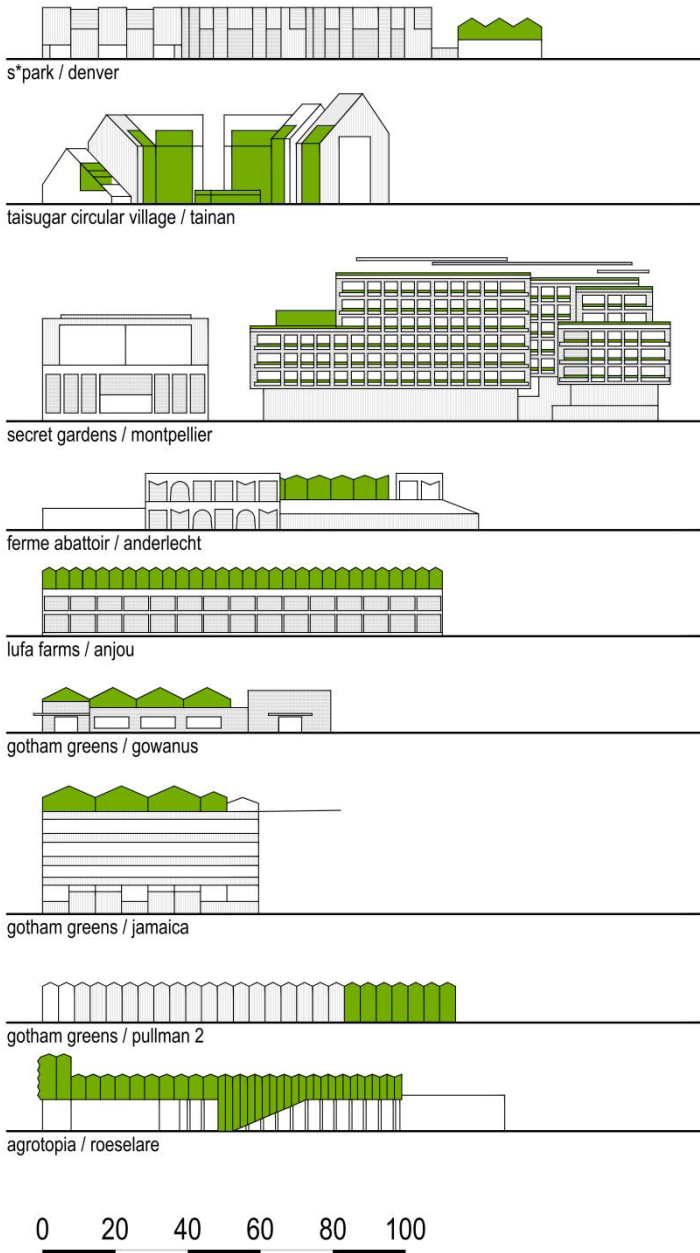
The additive form of roofs and the use of a clear contrast between building parts representing traditional agricultural functions is a constant element of each of the analysed examples. Only the latest projects, such as Taisugar Circular Village, show the possibility of further functional and formal integration, which manifests itself in the transition from additivity to unification of functions. The transparency necessary for cultivation is included more strictly in the way of composing the layout of buildings and causes that it undergoes compositional simplification. At the same time, the very form of the buildings in each case meets the assumptions of denser development in places already invested, which results in the formation of compact systems with relatively high buildings, but strictly implementing the recommendations resulting from the parameters of insulation, shading and ventilation necessary to obtain. Thus, a side effect of the whole process is much greater care for the environmental parameters of the space than in typical commercial solutions.

The façade materials used and their colors do not differ significantly from typical solutions used in contemporary architecture, but in general one can distinguish a clearly visible economy of formal solutions and references to natural rather than highly processed materials. This reference is made both in the type of materials (brick, including recycled ones, wood, greenery, steel) and in the colors themselves. Each of the discussed solutions, apart from the glass and steel structures of the greenhouse, is maintained in neutral earth colors (beige, sienna, terracotta) or in shades of gray. The adopted colors are to be a manifestation of the facilities' inclusion in the trend of pro-environmental and pro-ecological solutions by maintaining the stereotype of the basic association of natural colors with ecology. Only the latest solutions, both in the field of adapted post-industrial buildings and housing complexes, move away from the aesthetics adopted in this way towards the actual ecology of the material solutions used, their simplicity and universality, enabling the reuse of facilities and their components, no longer based on the mere association of the concept and a certain stylistic convention. The materials used can be recycled or even rebuilt after disassembly. Therefore, unless the project concerned the adaptation of existing buildings with a reinforced concrete structure, this material is rarely used. A recurring element of the composition is the raised rooftop urban farm - a greenhouse, which appears significantly above the line of sight, creating a city garden visible from the height, but inaccessible. The adopted façade composition scheme in selected examples is shown in the abovementioned figure. Depending

on the function accompanying urban agriculture, transformations of the aesthetic convention of facilities evolve in two ways. In the case of commercial, service and industrial functions, the form of buildings is becoming simplified over time. A clear modularity of the solution is established, which is a reflection of the clarification of the functional scheme of the interior, and a unified color scheme becomes universal and is possible to be used in any location, thus constituting the architecture of the background. This aesthetics is represented by both the simplest facilities, such as the latest projects of the Gotham Greens network, or more complex and unique ones, such as Agrotopia in Roeselare, which takes the ascetic, even sharp form of a glass and reinforced concrete, industrial structure – a nature factory.

The opposite direction is taken by the changes linking the agricultural function with housing development. The first examples clearly refer to the scheme adopted in commercial buildings, with a distinctive form of roof greenhouses above the usual usable levels, up to an attempt at full integration of functions – embedding the agricultural function (greenhouses) into the body of the building from the side that is best lit or using greenery as a finishing material for the façade and covering the roof of the facilities.

Figure 4. Diagram Showing the Method of Composing the Façades of Selected Existing Multifunctional Urban Farms. The Part Intended for Cultivation is Marked in Green (elaborated by the author).



Summary

This analysis has shown that the new urban function, which is professionalized and commercialized agriculture, intended to actually meet the food needs of a larger group of people. Although it developed in a modern form in the last decade, it has already begun to create its own aesthetics, referring to utilitarian patterns of beauty. The rationality and usefulness of the discussed solutions is manifested in the lack of exaggerated aesthetics of the first adapted and superstructured buildings. Only further development and progressive standardization and rationalization of the adopted solutions resulted in the conscious adoption of certain forms referring to the archetype of a house, a greenhouse, but also to a very strong connection of the aesthetics of the buildings in question with a typical industrial facility with an extensive logistic area, in which a light and transparent, but just as repeatable – a new feature. This principle, resulting from the technical reasons for ensuring the best insulation of crops grown systematically in an indoor, artificial environment, is maintained in each of the discussed examples. Also, multifunctional housing complexes related to urban agriculture continue this principle, although the form of the buildings is much more deeply rooted in the tradition and aesthetics of modern housing and results from local conditions, so it takes much more diverse forms. It is also from this group that solutions aimed at further integration of functions and the use of farming greenery as an element of spatial composition originate. Utilitarian beauty, resulting from the usefulness of each of the emerging functions, although it originated from the combination of already known elements, has already managed to create its own canon, in which the main determinants of the beauty of the form are its additivity and readability in the adopted spatial solutions.

Bibliography

Books and Monographs

- Groat Linda and Wang, David, *Architectural research methods* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2013).
- Kleszcz Justyna, *Bio-polis. Wizja miasta nie-antropocentrycznego* (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2020).
- Niezabitowska Elżbieta, *Metody i techniki badawcze w architekturze* (Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, 2014).

Philips April, *Designing Urban Agriculture. A complete Guide to the Planning, Design, Construction, Maintenance, and Management of Edible Landscapes* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2013).

Yin Robert K, *Case study research. Design and methods (3rd ed.)* Applied Social Research Methods Series Volume 5 (London–New Delhi: SAGE Publications, 2002).

Articles

Allaby Monica, MacDonald Graham K. and Turner Sarah, “Growing pains: Smallscale farmer responses to an urban rooftop farming and online marketplace enterprise in Montréal, Canada”, *Agriculture and Human Values* 38/3 (2020): 677–692.

Bailey Bernard J and Chalabi Zaid S, “Improving the cost effectiveness of greenhouse climate control”, *Computers and Electronics in Agriculture* 10/3 (1994): 203–214.

Balas Marius, Nolic Jelena, Lile Ramona, Popa Mihaela and Beiu Roxana-Mariana, “Intelligent rooftop greenhouses and green skyline cities”, *SWS Journal of Earth and Planetary Sciences* 1/2 (2019): 15–28.

Berry Brian and Okulicz-Kozaryn Adam, “Dissatisfaction with city life: A new look at some old questions”, *Cities* 26/3 (2009): 117–124.

Buehler Devi and Junge Ranka, “Global Trends and Current Status of Commercial Urban Rooftop Farming”, *Sustainability* 8/11 (2016): 1108, 2.

Bueren van Bart, Leenders Mark and Nordling Torbjörn, “Case Study: Taiwan’s Pathway into a Circular Future for Buildings”. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 225 (2019): 1–6.

Ercilla-Montserrat Mireia, Izquierdo Rebeca, Belmonte Jordina, Montero Juan Ignacio, Muñoz Pere, De Linares Concepcion and Rieradevall Joan, “Building-Integrated Agriculture: A First Assessment of Aerobiological Air Quality in Rooftop Greenhouses (i-RTGs)”, *Science of The Total Environment* 598/15 (2017): 109–120.

Gould Danielle, Caplow Ted, “8- Building-integrated agriculture: a new approach to food production”, in: F. Zeman, ed., *Woodhead Publishing Series in Energy, Metropolitan Sustainability* (Sawston: Woodhead Publishing, 2012), 147–170.

Jain Dilip and Tiwari Gopal Nath, “Modeling and optimal design of evaporative cooling system in controlled environment greenhouse”, *Energy Conversion and Management* 43/16 (2002), 2235–2250.

Kleszcz Justyna, “Miejsce tabu – miejsce niezbędne. O budowaniu tożsamości osiedla opartego na funkcjach wstydlivych na przykładzie belgijskiego Cureghem / A Place of Taboo – a Necessary Place. About Building an Identity of a Housing Estate Based on Shameful Functions on the Example of Belgian Cureghem”, *Housing Environment* 39 (2022): 20–32.

Nadal Ana, Llorach-Massana Pele, Cuerva Eva, López-Capel Elisa, Montero Juan Ignacio, Josa Alejandro, Rieradevall Joan and Royapoor Mohammad, “Building-Integrated Rooftop Greenhouses: An Energy and Environmental

- Assessment in the Mediterranean Context”, *Applied Energy* 187/1 (2017): 338–351.
- Nowysz Aleksandra, “Modernist Projects of Community-Based Urban Farms in Residential Areas A Review of Agrarian Cooperatives in the Context of Contemporary Urban Development”, *Buildings* 11/8 (2021): 369.
- Park Semi, “Rooftop Greenhouse Agrotopia”, *Space* 655/ 6 (2022): 20–27.
- Procaccini Giulia and Monticelli Carol, “A Green Roof Case Study in the Urban Context of Milan: Integrating the Residential and Cultivation Functions for Sustainable Development”, *Water* 13/2 (2021): 137.
- Sanyé-Mengual Esther, Oliver-Solà Jordi, Montero Juan Ignacio and Rieradevall Joan, “An Environmental and Economic Life Cycle Assessment of Rooftop Greenhouse (RTG) Implementation in Barcelona, Spain. Assessing New Forms of Urban Agriculture from the Greenhouse Structure to the Final Product Level”, *The International Journal of Life Cycle Assessment*, 20/3 (2015): 350–366.
- T’Jonck Pieter, “Een serre om van te duizelen”, *A+ Architecture in Belgium* 294/2–3 (2022): 20–23.
- Tserng H.-Ping, Chou Ceng-Mo and Chang Yun-Tsui, “The Key Strategies to Implement Circular Economy in Building Projects- A Case Study of Taiwan”, *Sustainability*, 13/2 (2021): 754.
- Van Bergen Kolpa + META, “Agrotopia Research Center, Roeselare (Belgium)”, *Arquitectura Viva* 243/4 (2022): 70–74.
- Elsner von Burkhardt, Briassoulis Demetrios, Waaijenberg Dries, Mistriotis Antonis, von Zabeltitz Chr, Gratraud Jean, Russo Giovanni and Suay-Cortes Ricardo, “Review of Structural and Functional Characteristics of Greenhouses in European Union Countries, Part II: Typical Designs”, *Journal of Agricultural Engineering Research*, 77/2 (2000): 111–126.

Internet Sources

- “Agrotopia Research Center for Urban Food Production / van Bergen Kolpa architects + META architectuurbureau”, *ArchDaily*, <https://www.archdaily.com/976252/agrotopia-research-center-for-urban-food-production-van-bergen-kolpa-architects> (access: 15 May 2023).
- Aouf Rima Sabina, “Agrotopia is a giant rooftop greenhouse built atop an existing building” 04 Feb 2022, *Dezeen*, https://www.dezeen.com/2022/02/04/rooftop-greenhouse-agrotopia-urban-agriculture-architecture-belgium/?li_source=LI&li_medium=bottom_block_1#/ (access: 15 May 2023).
- BaF, “Taisugar Circular Village”, <https://www.bioarch.com.tw/work/taisugar-circular-village> (access: 10 May 2023).
- Croghan Lore, “A history of the Coignet Building as it re-enters the market. The little landmark surrounded by a huge Whole Foods is for sale again”. *Brooklyn Daily Edge*, August 18, 2019, <https://brooklyneagle.com/articles/2019/08/29/coignet-building/> (access: 31 March 2023).

- Gowanus Institute for Research, Planning and Development*, “A Study of Whole Foods Market’s Use Variance Application to Build a Regional Store in Gowanus Brooklyn”, eds. Elbogen Nathan, Fain Jessica and Krasnow Ariel (New York: The Gowanus Institute for Research, Planning and Development, Rev. 1.0), <https://semspub.epa.gov/work/02/157541.pdf> (access: 31 March 2023).
- Gagiuc Anca, “Gotham Greens Greenhouse Replaces Bethlehem Steel Mill”. Commercial Property Executive. 2 March 2020. <https://www.commercial-search.com/news/gotham-greens-greenhouse-replaces-bethlehem-steel-mill/> (access: 31 March 2023).
- Gotham Greens Farms Llc and Puri, Viraj, *Gotham Greens Farms, Llc sustainable urban CEA. Final Report prepared for The New York State Energy Research and Development Authority*. <https://www.nyserda.ny.gov/-/media/Files/Publications/Research/> (access: 31 March 2023).
- Gotham Greens, “Our Farms. Cultivating Cities, and Growing Veggies Too”. *Gotham Greens* <https://www.gothamgreens.com/our-farms/> (access: 31 March 2023).
- “Jardins secrets”, https://vincent.callebaut.org/zoom/projects/210929_secretgardens/secretgardens_secretgardens_pl021 (access: 10 May 2023).
- Keesling Donna, “Sparrows Point: From Steelmaking to Distribution Center Hub”. *The Pursuit of History*. December 22, 2021, <https://thepursuitofhistory.org/2021/12/22/sparrows-point-from-steelmaking-to-distribution-center-hub/> (access: 31 March 2023).
- Kono Design, “Pasona Urban Farm”, <https://konodesigns.com/urban-farm/> (access: 10 May 2023).
- Locci Sandrine, “Communique de presse. Site de l’Ecole d’application de l’infanterie de Montpellier Le Maire de Montpellier, Hélène MANDROUX, lance un appel à idées innovantes pour la reconversion du site”, 2009, https://www.montpellier.fr/uploads/Document/51/WEB_CHEMIN_7409_1246367442.pdf (access: 10 May 2023).
- Ministère de la Transition Écologique, “Ecole d’application de l’infanterie – EAI”, <http://www.ecoquartiers.logement.gouv.fr/operation/2187/> (access: 10 May 2023).
- Mok Kimberley, “Fresh & City-Grown: Montreal’s Second Rooftop Urban Farm Opens”. *Treehugger. Sustainability for All*. October 11, 2018, <https://www.treehugger.com/green-food/second-lufa-farms-rooftop-urban-farm-opens-laval-quebec-canada.html> (access: 31 March 2023).
- NYC Department of City Planning. “Gowanus: A Framework for a sustainable, inclusive, mixed-use neighbourhood”, New York: NYC Department of City Planning, 2018, 80, <https://www1.nyc.gov/assets/planning/download/pdf/plans-studies/gowanus/gowanus-framework-full.pdf> (access: 31 March 2023).
- ORG Permanent Modernity, “Abattoir Foodmet”, <https://orgpermod.com/architecture/projects/abattoir-foodmet> (access: 31 March 2022).
- “Pilotprojecten Productief Landschap”, <https://www.vlaamsbouwmeester.be/nl/subsite/productief-landschap/projecten> (access: 10 May 2023).

- “Research Center ICTA-ICP UAB / H Arquitectes + DATAAE”. *ArchDaily*. 2015, <https://www.archdaily.com/636587/research-center-icta-icp-uab-h-arquitectes-dataae> (access: 10 May 2023).
- Rosenfield Karissa. “William McDonough Designs Ultra ‘Clean’ Manufacturing Facility for Method” *ArchDaily*, March 07, 2014, <https://www.archdaily.com/484412/william-mcdonough-designs-ultra-clean-manufacturing-facility-for-method> (access: 31 March 2023).
- Scape/ Landscape Architecture DPC. „Gowamus Lowlands – Master Plan. Draft 2019”, New York: Gowamus Canal Conservancy, 2019, 56, <https://gowamus-canalconservancy.org/> (access: 31 March 2023).
- “S*Park / Tres Birds” 30 Jun 2020. *ArchDaily*, <https://www.archdaily.com/942654/s-star-park-tres-birds> (access: 10 May 2023).
- “Taisugar Circular Village / Bio-architecture Formosana” 06 Jan 2022. *ArchDaily*, <https://www.archdaily.com/974658/taisugar-circular-village-bio-architecture-formosana> (access: 10 May 2023).
- “S*Park”, <https://tresbirds.com/S-PARK> (access: 10 May 2023).
- “Whole Foods Market”, <https://www.brownstoner.com/services/closet-cabinet-specialists-nyc/d55819cb01eded/whole-foods-market-214-3rd-street-brooklyn-ny-11215/> (access: 31 March 2023).
- Wilkinson Tom, “Foodmet Abattoir, Brussels, Belgium, by ORG Architecture”. *The Architectural Review*, <https://www.architectural-review.com/buildings/foodmet-abattoir-brussels-belgium-by-org-architecture/10036765.article> (access: 31 March 2023).

Agnieszka Januszek-Sieradzka

ORCID: 0000-0002-3227-3797

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Międzynarodowa konferencja naukowa „Zjawiska kary i nagrody w życiu społeczeństw Czech i Polski w średniowieczu i w czasach nowożytnych”, Leszno, 25–27 września 2023 r.

Międzynarodowe konferencje naukowe Komisji Historii Czech i Słowaków Polsko-Czeskich PAN mają długą, sięgającą 1996 r. tradycję, a w r. 2023 odbyło się już trzynaste naukowe spotkanie tego gremium. Współorganizatorem konferencji było Muzeum Okręgowe w Lesznie. Z jego ramienia sprawami organizacyjnymi kierowała dr Kamila Szymańska, dyrektor placówki, a nad sprawnym przebiegiem obrad czuwał Jakub Piwoński. Patronat honorowy nad konferencją objął Prezydent Miasta Leszno, Łukasz Borowiak.

Obrady toczyły się w pięknym i nowoczesnym gmachu Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Stanisława Grochowiaka, oddanym do użytku w połowie 2022 r. Podczas dwóch dni konferencyjnych obrad wygłoszono 18 referatów, a referenci reprezentowali 16 instytucji naukowych z 14 miast w Czechach i w Polsce (Brno, Bydgoszcz, Gdańsk, Katowice, Kraków, Leszno, Lublin, Ołomuniec, Opawa, Opole, Pardubice, Poznań, Praga, Warszawa).

Podczas otwarcia konferencji dr Piotr Józwiak, II Zastępca Prezydenta Miasta Leszna, podkreślił wielokulturową i wielowyznaniową tradycję miasta i przypomniał, że w Lesznie rok 2023 został ustanowiony Rokiem Jana Jonstona (1603–1675), związanego z tym miastem wybitnego przyrodoznawcy, specjalisty w zakresie entomologii, botaniki i ornitologii, historyka, filozofa, pedagoga i pisarza. Jonston był synem szkockiego kalwinisty, który w 1596 r. uciekł ze Szkocji przed prześladowaniami religijnymi i znalazł schronienie w Wielkopolsce. Jan Jonston ukończył leszczyńskie gimnazjum i całe swe życie związał z Rzeczpospolitą Obojga Narodów, mimo licznych propozycji płynących z europejskich uniwersytetów. Do kwestii silnego komponentu emigranckiego w historii miasta nawiązała w swym wystąpieniu mgr Małgorzata Gniazdowska z Muzeum Okręgowego w Lesznie, która przybliżyła dzieje Leszna, miasta „na styku światów”, zwłaszcza w zakresie jego związków z Czechami. Prelegentka przypomniała, że do Leszna, miasta lokowanego w 1547 r. – na gruntach istniejącej co najmniej od XIV w. wsi – przez Rafała IV Leszczyńskiego, docierały grupy emigrantów z Czech – najpierw w 1548 r., a później w 1628 r. W mieście osiedlali się też luteranie, żydzi, katolicy, a przedstawiciele wszystkich wyznań mieli równe warunki rozwoju. Referentka podkreśliła również związki Leszczyńskich z Włodawą, Baranowem Sandomierskim i Warszawą.

Konferencyjne wystąpienia zostały podzielone na 5 bloków tematycznych. Pierwszy, zatytułowany „Kultura, sztuka, idee”, otworzył referat mgr Marty Tatiany Małkus (Muzeum Okręgowe w Lesznie) pt. „Ikonografia nagrody w sztuce sepulkralnej na przykładzie wybranych płyt nagrobnych w Lapidarium Rzeźby Nagrobnej we Wschowie”. Autorka na przykładzie płyt nagrobnych ze staromiejskiego cmentarza ewangelickiego we Wschowie, założonego w 1609 r. z inicjatywy miejscowego pastora, Waleriusza Herbergera (1562–1627), omówiła szczególnie interesujące emblematy. Wśród przybliżonych przykładów znalazły się emblemat z nagrobka założyciela cmentarza, zwanego Małym Lutrem, z posiadającym bogatą symbolikę wyobrażeniem korony, emblematy z wizerunkiem proroka Eliasza i z motywem palmy z nagrobków Michaela i Marii Schoen z początku XVIII w., emblemat „Walcz i zdobywaj” z nagrobka wschowskiego burmistrza Michaela Webera (1598–1650) czy emblematy z personifikacją śmierci z grobowca rodziny Lamprechtów. Dr hab. Agnieszka Januszek-Sieradzka, prof. ucz. (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), w referacie zatytułowanym „Bez nagrody? Ludzie pióra na dworze króla Zygmunta Augusta” powróciła do intensywnie niegdyś dyskutowanego problemu opieki (czy też jej braku) ostatniego Jagiellona nad literatami czy, szerzej, ludźmi

parającymi się pisarstwem. Jak się okazuje, Zygmunt August wspierał ludzi pióra wszystkimi środkami związanymi z mecenatem: zatrudniał ich w królewskiej kancelarii i bibliotece, zapewniał nieabsorbujące stanowiska, pomagał w uzyskaniu czy poszerzeniu wykształcenia, literaci i pisarze byli beneficjentami rozdawnictwa urzędów i majątków, monarcha nadawał szlachectwa ludziom z cenzusem wykształcenia, doceniając w ten sposób także ludzi pióra i, w końcu, umożliwiając uczestnictwo w twórczym, humanistycznym środowisku. Autorka, wskazując na zawiłości i niejasności terminu „mecenat”, zaproponowała przyglądanie się tej opiece raczej w kategoriach obejmowania patronatem i promowania karier. Swój referat „*Nulla poena sine lege*. Uwagi o humanitarnym karaniu w dawnej Polsce” dr Magdalena Wilczek-Karczewska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) poświęciła kwestii reformy prawa czasów stanisławowskich w duchu XVIII-wiecznej szkoły prawa humanitarnego, a zwłaszcza Ustawie o sądach sejmowych z 28 maja 1791 r. Zapewniała ona m.in. właściwą formę pozwu, wyłączanie sędziogo (nikt nie może być sędzią we własnej sprawie), tymczasowe aresztowanie jako środek zapobiegawczy (aresztowanie nie może być karą), prawo do obrony, jawność rozpraw, domniemanie niewinności, powagę rzeczy osądzonej (nie można sądzić dwa razy za to samo) czy rozstrzyganie wątpliwości na korzyść oskarżonego. Ustawa ta, wprowadzająca pełen katalog gwarancji procesowych, wyprzedzała swoją epokę i – jak stwierdziła Referentka – „powinna być wpisana na listę niematerialnego dziedzictwa”. Referat zamykający ten blok tematyczny, zatytułowany „*Středověká a raně symbolika a motivy v genocidách 20. století*”, wygłosił prof. Jiří Lach (Univerzita Palackého w Olomuoci). Prelegent przyjrzał się kwestii nawiązywania i wykorzystywania średniowiecznych oraz wczesnonowożytnych symboli i pojęć historycznych przez system nazistowski. W swej niepublikowanej książce o dziejach ludobójstwa Rafał Lemkin (1900–1959), twórca pojęcia „ludobójstwo”, wyprowadza nazizm z niemieckiego średniowiecza. Wśród poddanych analizie przez Referenta zjawisk o średniowiecznych korzeniach były wyprawy krzyżowe, kolonizacja Wschodu, misja cywilizacyjna. W ich przystosowywanie do potrzeb nazistów zaangażowani byli historycy – mediewiści.

W module „Król, książę i dwór” znalazły się 2 referaty. Wystąpienie prof. Marii Bláhovej (Univerzita Karlova v Praze) było poświęcone okolicznościom otrzymania korony królewskiej przez władców z dynastii Przemyślidów. Cechy stały się państwem o ustalonej władzy królewskiej dopiero u schyłku XII w., choć wcześniej ich władcy dwukrotnie byli obdarzani królewską koroną – Wratysław II w 1085 r. i Władysław I (II) w 1158 r. Za każdym razem było to jednak wyróżnienie indywidualne,

które – aż do czasów koronacji Przemysła Ottokara I – nie owocowało ustanowieniem w Czechach monarchii dziedzicznej. Dr David Radek (Slezská univerzita v Opavě) w swoim referacie pt. „Pokořená knížata. K otázce opolských knížat a Matyáše Korvína” przedstawił rozwój stosunków pomiędzy książętami opolskimi a Maciejem Korwinem, szczególnie w odniesieniu do sytuacji pod koniec lat 80. XV w., kiedy król zmusił książąt opolskich do uznania jego syna, Jana, za swojego władcę. Referent podkreślił, że książęta opolscy byli jedynymi książętami śląskimi, którzy zostali przymuszeni do takiego kroku.

Moduł „Elity rodowe i polityczne” otworzył referat prof. Petra Vorla (Univerzita Pardubice) „Upadek z wyżyn politycznego nieba. Proces Waclawa z Vchynic na czeskim sejmie w latach 1614–1615”, w którym Autor zwrócił uwagę, że za powstaniem stanów czeskich w 1618 r. nie stały jedynie przyczyny konfesyjne, jak się zwykle przyjmuje. Z jego wybuchem równie wiele wspólnego miał bowiem kryzys gospodarczy. W czasach panowania w Czechach Macieja Habsburga (1611–1619) kraj nie był już w stanie spłacać nawet odsetek od ogromnych długów władcy. Autor przyjrzał się w tym kontekście karierze i upadkowi Waclawa z Vchynic, znanego zwolennika habsburskich rządów i jednego z ulubieńców arcyksięcia Macieja. Skazany na karę śmierci, zamienioną przez władcę na dożywocie, uciekł z więzienia w Kłodzku, przedostał się do Krakowa i w wieku 43 lat zapisał się na miejscową Akademię. Pierwszy dzień obrad zakończyło wystąpienia prof. Tomaša Knoza (Masarykova univerzita, Brno), który w referacie „Pobělohorské konfiskace: Trest Žerotínům, ocenění Lichtensteinům” przyjrzał się kwestii kary i nagrody w procesie rewolty stanów i jej klęski na przykładzie przedstawicieli rodów Žerotínův, Lichtensteinův i Wallensteinův – Władysława Welena z Žerotína, Karola I Lichtensteina i Albrechta Wallensteina. Jak pokazał Referent, kary i nagrody przeplatały się w ich życiu niejednokrotnie, a granica pomiędzy nimi była bardzo cienka, zwłaszcza że za to samo można było zostać tak nagrodzonym, jak i ukaranym – np. Albrecht został ukarany przez sejm morawski i jednocześnie nagrodzony przez cesarza, m.in. poprzez zwrot majątku, urzędów i możliwości robienia kariery.

Drugi dzień obrad zainaugurował moduł „Blaski i cienie środowisk kościelnych” i referat prof. Anny Pobóg-Lenartowicz (Uniwersytet Opolski) pt. „Kary i nagrody w klasztorach śląskich w średniowieczu”, w którym przyjrzała się tym zjawiskom we wspólnotach kanoników regularnych we Wrocławiu i w Żaganiu w XV w. Winy, zgodnie z przepisami, dzielono na lekkie, ciężkie i cięższe, wynikające z grzechów przeciwko postanowieniom ludzkim, oraz najcięższe, zaciągane przez łamanie przykazań boskich. Autorka przedstawiła zarówno katalog win

każdej kategorii, jak i kary, które nakładano na popełniających konkretne wykroczenia zakonników. Dr Aleksander Rudziński (Biblioteka Narodowa w Warszawie) wygłosił referat zatytułowany „Nagroda czy kara? Nowe godności i funkcje w karierze Stanisława Reszki (1544–1600)”, w którym zadał pytanie o to, czy bohater wystąpienia, sekretarz Stanisława Hozjusza, urzędnik rzymskich dykasterii i dyplomata w służbie króla Stefana Batorego, był nowymi godnościami i funkcjami obdarzany czy raczej obarczany, widząc je jako „dopust boży”. Referent, na podstawie przede wszystkim egodokumentów Reszki, przyjrzał się jego reakcjom na przyznanie dziekani warszawskiej, opactwa w Jędrzejowie czy misji w Neapolu. Z kolei misji w Polsce dostojnika rzymskiego dotyczył referat dr. hab. Janusza Smołuchy, prof. ucz. (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), zatytułowany „Funkcje podarków i nagród w trakcie misji legackiej kardynała Enrico Caetaniego w Polsce w latach 1596–1597”. Autor – na podstawie diariusza spisane go przez kardynalskiego sekretarza Paola Mucantego – przyjrzał się kwestii podarków, prezentów i przysług, których kardynał używał w czasie swej misji, mającej na celu przede wszystkim pozyskanie Rzeczypospolitej dla ligi antytureckiej. Wśród tego rodzaju gestów było m.in. przyznawanie odpustów, rozgrzeszanie pokutujących heretyków, uwalnianie od ekskomuniki, wszczynanie i powstrzymywanie spraw sądowych czy obdarowywanie medalem ze swym wizerunkiem. Kardynał był także odbiorcą prezentów, głównie spożywczych – otrzymał np. tura zabitego przez króla Zygmunta III Wazę. Dr hab. Dariusz Karczewski, prof. ucz. (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy), w referacie „Kary wobec seksualnych występów duchowieństwa (na przykładzie średniowiecznej Polski)” zwrócił uwagę, że dominującą kwestią był konkubinaty duchownych. Już w 1193 r. z misją uporządkowania tego problemu został wysłany Piotr z Capui, ale, zwłaszcza na prowincji, nie przyniosła ona widocznych skutków. O potrzebie regulowania tej kwestii świadczą kolejne statuty synodalne w XIV–XV w., w których precyzowano zasady karania duchownych, a z czasem także biskupów, którzy niedostatecznie kontrolowali stan moralny podległego im kleru. Duchownych karano utratą beneficjów, suspensą, grzywną lub więzieniem, jeśli ktoś nie był w stanie uregulować kary pieniężnej. Autor zwrócił też uwagę na ewolucję prawa kanonicznego, które nierówno traktowało strony – widoczna była wiktymizacja ofiary (kobiety). Dr hab. Anna Paner (Uniwersytet Gdański) w referacie „«Kara Boska» w średniowiecznych źródłach narracyjnych” przyjrzała się mentalności utrwalonej w źródłach czeskich, której wyrazem było przypisywanie wystąpienia pewnych negatywnych zdarzeń karzącej ręce Boga. W dziełach średniowiecznych – kronice Kosmasa, Kronice

zbrasławskiej, Legendzie Krystiana, Kronice kanonika wyszehradzkiego czy autobiografii Karola IV – zło musiało być ukarane, a gdy zawodziła sprawiedliwość ludzka, interweniował sam Bóg. Kara boska spadała za podniesienie ręki na osoby duchowne za zniesławienie krzyżowca, za kradzież relikwii czy za zbezczeszczenie grobu, jak miało to miejsce w przypadku nagrobka Waclawa II.

W piątym, ostatnim module tematycznym „Walka o sprawiedliwość w mieście i na wsi” wygłoszono 5 referatów. Prof. Jarosław Nikodem (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) w referacie „Dwa praskie zamachy stanu z 1427 r. w świetle źródeł” na podstawie analizy 14 źródeł (13 latopisów i wierszowanej „Pieśni o wzięciu do niewoli Zygmunta Korybuta”) przedstawił przebieg bezkrwawego przewrotu w Pradze 17 kwietnia 1427 r., który zakończył karierę Zygmunta Korybutowicza (ok. 1395–1435) w Czechach. Wszystkie źródła mają tę samą proveniencję – powstały w środowisku umiarkowanych husytów, których sympatia była po stronie zdradzonego Korybutowicza, uznanego za ofiarę spisku. Nikt z przedstawicieli strony przeciwnej nie sięgnął po pióro, by przedstawić własną ocenę tych wydarzeń. Referent zwrócił uwagę przede wszystkim na kwestie budzące kontrowersje w historiografii. Referat prof. Antoniego Barciaka (Uniwersytet Śląski w Katowicach) zatytułowany „Wymiar sprawiedliwości w świetle «Księgi złoczyńców żywieckich»” został poświęcony zawartości księgi miejskiej, którą zaczęto prowadzić w Żywcu w 1589 r. – 216 wpisom dotyczącym spraw kończących się karą śmierci oraz testamentom skazanych. Najstarsze wpisy są bardzo obszerne i szczegółowe, od 1622 r. stały się lakoniczne, często jednozdaniowe. Wyroki śmierci zapadały w sprawach o napady rabunkowe, zabójstwa (w tym 18 przypadków dzieciobójstwa) i sprawach na tle obyczajowym (czary, kazirodztwo, cudzołóstwo, zoofilia). Z biegiem czasu zauważalna jest eskalacja surowości kar, które miały także cele odstrasżające. Dr hab. Tomasz Graff, prof. ucz. (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), w referacie „Drogi i bezdroża kariery uniwersyteckiej profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XVI–XVII wieku” przyjrzał się karierze profesorskiej w kontekście nagrody i kary. Oficjalny system kar i nagród regulowały szczegółowo statuty, a najwyższą władzą sądowniczą dla profesorów był sąd rektorski. Kwestii nagrody i kary w środowisku krakowskich piwowarów dotyczył referat dr hab. Sławomira Dryi (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) zatytułowany „Nagroda i kara jako element motywacji zawodowej w środowisku piwowarów krakowskich na przestrzeni XVI i XVII wieku”. Autor oparł swą analizę na statucie cechowym z 1564–1568, kiedy w Krakowie funkcjonowało aż 140 browarów. Ich liczba jednak malała

i na początku XVII w. po raz pierwszy spadła poniżej 100. W 35 artykułach (paragrafach) statutu kara występuje 18 razy, a nagroda tylko 3 razy (5 razy jest też mowa o przywileju). Obowiązywał osobny zakres kar dla mistrzów i towarzyszy cechowych, a najwyższe kary groziły za podkupywanie surowców, uczniów i klientów – najsurowiej karano nieuczciwe praktyki. Ten blok tematyczny i jednocześnie listę referatów zamknęło wystąpienie dr Šárki Nehvapl Jiráskovej „Trestněprávní důsledky poddanského povstání v roce 1775 v Čechách”. Referentka przybliżyła kwestię stosowania kar podczas powstań chłopskich w Czechach, przede wszystkim na przykładzie powstania z 1775 r., które wyróżniało się nie tylko swoim charakterem, ale także konsekwencjami dla powstańców. Wymierzone kary w większości przypadków były raczej symboliczne i stawały się podstawą zmiany w relacjach pan – poddany, co znalazło później odzwierciedlenie w reformach józefińskich.

Podsumowując obrady, prof. Wojciech Iwańczak, przewodniczący Komisji Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich PAN, podkreślił wynikającą z referatów przedstawionych w czasie konferencji względność kryteriów ocen, która sprawia, że to, co dla jednego jest karą, inny będzie postrzegał jako nagrodę. Uwaga ta dotyczy całego społeczeństwa, wszystkich jego warstw. Zauważył też, że referenci – za sprawą materiału źródłowego poddanego analizie – przyglądali się karom znacznie częściej niż nagrodom.

Trzeci dzień konferencji został przeznaczony na objazd historyczno-krajoznawczy, który kompetentnie i z wielką pasją poprowadziła mgr Małgorzata Gniazdowska. Najpierw uczestnicy leszczyńskiego spotkania udali się do nieodległej Rydzyny, która swe wyjątkowe walory architektoniczno-urbanistyczne zawdzięcza hrabiemu Aleksandrowi Józefowi Sułkowskiemu (1695–1762), szambelanowi króla Augusta III Sasa. Podziwiali miejscowy zespół rezydencjonalny złożony z okazałego czworobocznego zamku z wewnętrznym dziedzińcem, wyjątkowo pięknym o tej porze roku dzięki obrastającej mury roślinności, rozległego parku, monumentalnych oficyn i budynków gospodarczych, rynek z XVIII-wiecznym ratuszem i rokokową Kolumną Trójcy Świętej oraz późnobarokowy kościół pw. św. Stanisława Biskupa z jedną z najcenniejszych rzeźb późnego średniowiecza w Polsce – płytą nagrobną zmarłego w 1423 r. Jana z Czerniny, założyciela miasta.

W Muzeum Okręgowym w Lesznie uczestnicy konferencji mieli okazję zobaczyć bogate zbiory pamiątek związanych z dziejami miast i regionu, jedyną w Polsce esko pozycję poświęconą Janowi Amosowi Komeńskiemu i braciom czeskim, unikalną kolekcję portretów trumiennych z XVII–XVIII w., zbiór portretów szlacheckich i mieszczańskich czy pamiątki

związane z wielkopolskimi żydami. Prawdziwymi skarbami leszczyńskiego muzeum są obrusy związane z miejscową wspólnotą braci czeskich: unikatowy obrus ołtarzowy z symbolem baranka z około 1615 r., wykonany z płótna i koronki w układzie szachownicowym i obrus z około 1625 r., uszyty z delikatnej tkaniny ozdobionej dwustronnym haftem wykonanym srebrną, pozłacaną, metalową nicią. Z Muzeum uczestnicy konferencji udali się na leszczyński Rynek i obejrzeni miejski Ratusz, pochodzący z przełomu XVIII i XIX w. i reprezentujący styl klasycyzującego baroku. Następnie odwiedzili kościół pw. św. Jana. Świątynia, odbudowywana po pożarach w 1656 i 1707 r., przez niemal trzysta lat służyła leszczyńskiej gminie ewangelicko-reformowanej, a po 1945 r. została przekazana katolikom. Do budynku przylega niewielka, ale wyjątkowa kaplica Wojciecha Gruszczyńskiego, zaprojektowana przez Pompea Ferrariego i wzniesiona w latach 1711–1713, zachwycająca swą „falującą” elewacją, wzorowaną na rzymskich projektach Francesca Borrominiego. Ostatnim przystankiem na trasie historycznej wiodącej po centrum Leszna była inna realizacja według projektu Ferrariego – Bazylika kolegiacka pw. św. Mikołaja Biskupa, wybudowana w latach 1709–1710, halowa budowla w stylu barokowym z XVIII-wiecznymi ołtarzami bocznymi i amboną oraz wspinałymi nagrobkami Rafała i Bogusława Leszczyńskich.

Kolejna, czternasta konferencja Komisji Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich PAN, zaplanowana została – zgodnie z tradycją – za dwa lata i będzie poświęcona rozważaniom nad problemem ideału a rzeczywistości w średniowiecznych i nowożytnych społeczeństwach w Czechach i w Polsce.

Międzynarodowa konferencja naukowa...

Fotografia 1. Prof. Wojciech Iwańczak i dr Piotr Józwiak, II Zastępca Prezydenta Miasta Leszna, podczas otwarcia konferencji. Fot. Paulina Prac



Fotografia 2. Uczestnicy konferencji podczas obrad. Fot. Tomasz Sikorski



Fotografia 3. Uczestnicy konferencji przed Zamkiem w Rydzynie. Fot. Tomasz Sikorski



Fotografia 4. Uczestnicy konferencji w Muzeum Okręgowym w Lesznie. Fot. Tomasz Sikorski



R F I [Rocznik Filozoficzny Ignatianum The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego
Uniwersytetu 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 9 lutego 2021 roku, w którym przyznano mu 70 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 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 dopuszczalnego bądź niedopuszczalnego do publikacji.

Adres redakcji

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. +4812 39 99 662

e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl