



JĘZYK SZKOŁA RELIGIA

TOM
XX

język
szkoła
religia

XX

język szkoła religia

R. XX

~~bernardinum~~

PELPLIN 2025

Rada Naukowa

Krzysztof Biliński, Zbigniew Chojnowski, Mirosław Dawlewicz,
Andrzej Dyszak, Edward Jakiel, Małgorzata Książek-Czermińska,
Aneta Lewińska, Anna Makuszyńska, Eva Mrhačova,
Maria Jolanta Olszewska, Renata Przybylska, Renata Rusin-Dybalska,
Danuta Rytel-Schwarz, Dietrich Scholze-Šořta, Paweł Tarasiewicz,
Dorota Várnai, Jan Walkusz

Redaktor naczelny

Zofia Pomirska

Zastępcą redaktora naczelnego

Lucyna Warda-Radys

Redakcja językowa

Jolanta Stecewicz

Adres Redakcji

Instytut Filologii Polskiej
ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk
fpojsr@ug.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2025

Wydawca

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Biskupa Dominika 11, tel. 58 536 17 57
bernardinum@bernardinum.com.pl, www.bernardinum.com.pl

Wydawca wersji elektronicznej

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Wita Stwosza 55
80-952 Gdańsk, <http://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/JSR>

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa.

Druk cyfrowy

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

ISSN 2080-3400

SPIS TREŚCI

W KRĘGU LITERATURY

Jadwiga Grunwald

Wizerunek misjonarzy katolickich w pamiętnikach
z podróży Władysława Grodeckiego7

Anna Łozowska-Patynowska

Anny Bikont „relacja uwewnętrzniona”
(*Cena i Nigdy nie byłaś Żydówką...*)19

Marta Łukaszewicz

Pomiędzy rzymskim katolicyzmem a rosyjskim prawosławiem:
grekokatolicy Chełmszczyzny w literaturze polskiej
przełomu XIX i XX w.40

Anna Podemska-Kaluża

Znikanie sacrum. O Historii i religii w *Miejscu* Andrzeja Stasiuka50

W KRĘGU TEKSTÓW KULTURY

Jolanta Dziuba

W kręgu dystopii: groteskowa dramaturgia Svetislava Basary
wobec groteski metafizycznej Stanisława Ignacego Witkiewicza69

Dorota Karwacka-Pastor

Święty Kazimierz Królewicz w literaturze, kulturze
i duchowości włoskiej81

W KRĘGU MYŚLI HUMANISTYCZNEJ

Татьяна Федь (Tatiana Fed)

Балканская модель мира через призму бизнес коммуникаций91

Tomasz Kalniuk

Cud na granicy. Ożywienie mirakularne we współczesnej Polsce104

Igor Kaziuczyc

Миссия Бруно Кверфуртского к Печенегам и его пребывание
у Владимира Святославича в Киеве 115

Michał Szczyszek

(Po)graniczne „pytania” o współczesność
stawiane przez Episkopat Polski w XXI w.:
o czym (prawie) się nie mówi w listach pasterskich127

Анастасия Перич (Anastazja Perić)

Учение ‘Агни Йога’ в интернациональном
контексте: Трансформация и сохранение наследия Рерихов140

Anna Żebrowska

„Jaką różnicą chcielibyś ty, katolik ci prawasłaun, Boh za adzin”
– kilka refleksji o wyznaniu/wyznaniach na pograniczu
białorusko-polsko-litewskim151

W KRĘGU DYDAKTYKI

Małgorzata Kurianowicz

Culture in Language Teaching on the Example of Easter
and Christmas161

Elwira Olejniczak

Między frustracją a zadowoleniem – edukacyjne doświadczenia
uczniów łódzkich szkół ponadpodstawowych
w perspektywie pragmatyczno-dyskursywnej172

WIZERUNEK MISJONARZY KATOLICKICH W PAMIĘTNIKACH Z PODRÓŻY WŁADYSŁAWA GRODECKIEGO

Działalność misyjna stanowi bardzo ważny filar chrześcijaństwa od początków jego istnienia. Już w Ewangelii wg św. Mateusza znajduje się imperatyw niesienia wiary ludom innowierczym: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28:19). Owocem takiej aktywności misyjnej są m.in. Listy Apostolskie. Problematyka działalności misyjnej została poruszona już na soborze jerozolimskim (49–50 n.e.). W kolejnych wiekach działalność misjonarzy objęła całą Europę, a także części Afryki i Azji. Nową epokę w dziejach misji otworzyły wielkie odkrycia geograficzne.

Sobór Watykański II przypominał nam również, że Kościół z natury jest misyjny. Realizując jego wskazania zawarte w Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła, w 1967 r. powołano w Polsce do życia Komisję Misyjną. Początkiem systematycznej pracy na rzecz koordynacji dzieła misyjnego było powstanie Biura Misyjnego, które zajęło się opracowaniem i rozpowszechnianiem materiałów misyjnych oraz nawiązywaniem kontaktów z polskimi misjonarzami. Jan Paweł II podkreślał, że „pozostajemy wierni tożsamości Kościoła w takiej mierze, w jakiej wspieramy jego działalność misyjną” (Nijak 1995: 87). Aktualnie w tradycyjnych krajach misyjnych posługuje 1 tys. 743 polskich misjonarzy i misjonarek. Przebywają w 99 krajach na 5 kontynentach (Dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji z dn. 1 października 2024 r.)

Do zadań misjonarzy należy przede wszystkim głoszenie Ewangelii i zakładanie struktur Kościoła wśród niechrześcijan. Oprócz chrześcijańskiego orędzia głosiciele wiary niosą pomoc medyczną i ekonomiczną, która często bywa jedynym sposobem zapewnienia podstawowej opieki ludności lokalnej (Pawłowski 2018). W razie potrzeby misjonarze goszczą u siebie pielgrzymów, o czym mógł się przekonać w czasie swych wędrówek po świecie Władysław Grodecki (1942–2018), jeden z najbardziej znanych podróżników polskich XX w. Poza aspektem przygodowym przyświecała mu także idea promocji kultury i historii

¹ jadwiga82@poczta.onet.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2483-1258>

Polski, a jego wyprawy miały zarówno wymiar patriotyczny, jak i duchowy². Dzięki wielkiemu zaangażowaniu w godne i atrakcyjne reprezentowanie ojczyzny za granicą prasa krakowska nadała Grodeckiemu miano wędrownego ambasadora Polski (Grzelak-Hodor 1998: 17).

Grodecki uważał, że misją każdego podróżnika powinno być również dzielenie się swoją wiedzą i doświadczeniem:

Podróżnik powinien być nie tylko nauczycielem, ale również i świadkiem, być człowiekiem uczciwym, szlachetnym, mądrym. Podróżowanie to wielki przywilej, dar boży, a zdobyta wiedza i doświadczenie powinny komuś służyć (Grodecki, cyt. za: Domagała 2011).

Jego celem było zatem kształtowanie postaw, którego podejmował się przez działalność dziennikarską i społeczną. Władysław Grodecki podzielał podejście do wychowania reprezentowane m.in. przez Alojzego Drożdża (1993: 106), mówiącego o niemożności kształtowania charakterów bez ukazywania właściwej postawy i żywych autorytetów. W myśl tak funkcjonującego wychowania powinny zachodzić procesy przejmowania, przenikania oraz ulegania wpływowi, którym uczeń poddaje się z wyboru. Wzorzec pod postacią konkretnej osoby budzi podziw i chęć do naśladowania. Autorytet uosabia sposób myślenia i system wartości (Michałowski 1993: 106). Takie właśnie przesłanki towarzyszyły procesowi twórczemu Grodeckiego, dlatego na bohaterów swoich tekstów niejednokrotnie wybierał polskich misjonarzy, ucieleśniających wyznawane przez niego cnoty chrześcijańskie.

Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób Grodecki przedstawiał misjonarzy jako pozytywne wzory do naśladowania. Na konkretnych przykładach pokażę, jakim słownictwem oraz innymi środkami wyrazu operował w celu przedstawienia ich w pozytywnym świetle. Korpus badawczy będą stanowić reportaże z podróży autorstwa Władysława Grodeckiego oraz fragmenty wywiadów. Analiza będzie prowadzona w ujęciu metodologii pragmatycznej z elementami stylistyki w zanurzeniu kulturowym.

Władysław Grodecki w swoich wspomnieniach i reportażach popularyzował wizerunek misjonarzy jako energicznych i nieustraszonych pionierów, gotowych do wielu poświęceń:

Najczęściej pracują na wsi, daleko od miast, gdzie nie ma dróg, telefonu, radia, samochodu, poczty, gdzie żyje się **bardzo skromnie** i istnieje **wiele zagrożeń** dla zdrowia, nie tylko z powodu chorób, ale także nie-

² Niektóre z informacji zawartych w artykule znajdują się również w monografii autorstwa piszącej te słowa, zob. J. Grunwald, *Twórczość patriotyczna Władysława Grodeckiego. Aspekty kulturowo-językowe*, Wyd. Volumina, Szczecin 2023.

przyjaznego dla białego środowiska. Nazywa się ich misjonarzami «błotnymi» w odróżnieniu od «asfaltowych» pracujących w miastach, gdzie są różne wygody (Grodecki 2001a: 23).

Podkreślał również, że

Pracują najczęściej tam, gdzie bardzo trudno się dostać, gdzie żaden miejscowy duszpasterz nie podjąłby się swej misji (Grodecki 1999: 9).

Dominującym zabiegiem językowym, stosowanym przez Grodeckiego w celu kreowania pozytywnego wizerunku polskich misjonarzy, jest akt mowy *chwale*nie, który Ewa Komorowska definiuje następująco:

*Chwale*nie jest aktem mowy wartościującym pozytywnie poprzez wyrażanie aprobaty wyglądu zewnętrznego i wewnętrznego interlokutora, jego umiejętności, zachowania, osiągnięć itp. Nadawca dokonuje aktu mowy *chwale*nie, by wyrazić uznanie dla działań adresata (Komorowska 2015: 150).

Pierwszy dłuższy pobyt Władysława Grodeckiego u polskich misjonarzy miał miejsce w czasie wyprawy do Azji i Afryki w latach 1997–1998. Przebywając w Tanzanii, był świadkiem budowy wielkiej świątyni Bożego Miłosierdzia pod kierownictwem o. Wojciecha Kościelniaka. Silne wrażenie wywarło na nim to, z jakim zaangażowaniem pracowali przy niej również mieszkańcy wioski. Mężczyźni drążyli wykopy pod fundamenty i wznosili mury, kobiety nosiły na głowach naczynia z wodą i zbierały kamienie. Mimo ciągłych przeszkód natury finansowej i budowlanej, mimo braku sprzętu, bieżącej wody i ciągłych przerw w dostawie prądu, trwających nawet do miesiąca, udało się postawić monumentalną budowlę, podniesioną wkrótce do rangi sanktuarium (Grodecki 2001b: 4). Grodecki szczególnie podkreśla **zdolność misjonarza do motywacji miejscowej ludności do wspólnej pracy oraz konsekwencji w dążeniu do wyznaczonego celu**.

Grodecki relacjonuje także wyjazdy misjonarzy z wizytą duszpasterską w kolejnym kraju afrykańskim Zimbabwe. Z jego wspomnień dowiadujemy się, że jadąc samochodem przez busz, przy braku jakichkolwiek znaków drogowych, wypatrywał wraz z o. Januarem Liberskim wyschniętego pnia eukaliptusa, za którym miała się znajdować wioska, będąca celem wizyty (Grodecki 2014: 12). Po przybyciu na miejsce ksiądz udzielał sakramentów i prowadził nauki w **isście spartańskich warunkach**: spowiedź oraz egzaminy kandydatów do bierzmowania odbywały się pod drzewem, podczas gdy obok dziewczęta przygotowywały w ogromnym kotle posiłek na późniejszą ceremonię. Śpiewom podczas mszy towarzyszyły afrykańskie instrumenty, gdy w „pewnym momencie do ołtarza przyniesiono miednicę i wiaderko z wodą, a w kolejce do chrztu ustawily się sto dwie osoby w wieku od 2 miesięcy do 70 lat” (Grodecki 2017: 11).

Poświęcenie misjonarzy wykracza daleko poza rezygnację z wygod cywilizacji. Większość regionów, w których podejmują pracę, ma niesprzyjający klimat, w którym należy się zabezpieczać przed jadowitymi insektami, pajakami, węzami. W czasie swego pobytu w Afryce Grodecki sam doświadczył **zagrożeń** ze strony insektów przenoszących śmiertelne choroby:

O. January przydzielił mi «reprezentacyjny» szalas, w którym zatrzymywał się biskup! Niestety przez nieszczelne drzwi i okna dostawały się do środka komary. Przestraszyłem się malarii i noc spędziłem w stołówce (Grodecki 2017: 11).

Kolejnym problemem w wielu krajach misyjnych jest głód. Pomimo lekkiego tonu swoich reportaży Grodecki nie pomija trudności, z którymi na co dzień boryka się miejscowa ludność oraz opiekujące się nią osoby duchowne:

Uroczystości dobiegły końca i wszyscy udali się na zewnątrz, w kierunku kotła z «sadzą», a mnie i ks. Januarego poczęstowano ryżem z kurczakiem. Byłem dalej bardzo głodny, bo i ten kurczak często «głodował». Nie narzekałem, nie wypadało, bo tu głód zaczyna się, gdy trzy dni nic się nie je (Grodecki 2017: 11).

Lista zagrożeń nie kończy się na niskim poziomie higieny, epidemiach, braku prądu, wody, szpitali i wykwalifikowanych kadr medycznych. Często słyszy się o wypadkach kradzieży, a nawet przemocy fizycznej wobec księży:

Przed kilku laty [o. Krzysztof Mróz] został napadnięty przez bandytów ze swej parafii koło Lusaki. Oprawcy z kałasznikowa strzelali mu w stopy, a potem ciągnęli go od pokoju do pokoju, by wymusić pieniądze. Gdy na chwilę się oddalili, by wkrótce wrócić po samochód, ranny kapłan zdołał się do niego doczołgać i ku zdumieniu bandytów odjechał. Przyjaciele opatrzyli jego rany. Fachowe leczenie przeszedł już w Polsce (Grodecki 2001c: 23).

Grodecki nie szczędzi w swym tekście słów zdziwienia, ale i ogromnego uznania dla kapłana, który mimo wszystko zdecydował się powrócić do Zambii, aby kontynuować tam swoją posługę. Postawa ojca Krzysztofa stanowi kwintesencję tego, co katolicy księża przekazują ludom Afryki, Azji czy Ameryki Południowej. Są tam po to, by nauczać oraz swoim życiem dawać świadectwo Bożego miłosierdzia. Jest to szczególnie ważne w kulturach, którym obca jest chrześcijańska zdolność wybaczenia (Grodecki 2001b: 4).

Podróżnik popularyzuje również wiedzę o innych młodych misjonarzach, którzy udali się do Ameryki Południowej, zdając sobie sprawę z panującego tam

zagrożenia. W 1988 r. oo. Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek objęli misję w niebezpiecznym peruwiańskim Pariacoto, w którym

ludzie ginęli każdego dnia, mordowano, szczególnie tych, co «opóźniali rewolucję światową», a więc i kapłanów (Wysoczański, cyt. za: Grodecki 2002: 22).

Osoby przebywające tutaj muszą się mierzyć z niebezpieczeństwami wynikającymi z środowiska naturalnego, takimi jak: jadowite gady, choroby zakaźne, bardzo niebezpieczne warunki drogowe. Franciszkańska misja obejmowała wiele oddalonych od siebie wiosek, które nie były połączone żadnymi drogami. Ścieżkami, wijącymi się wśród skał podróżować można było tylko konno lub pieszo (zob. Gołaszewski 1996: 29–30).

Niecałe trzy lata po podjęciu pracy obaj duchowni zostali zamordowani przez terrorystów z organizacji Świetlisty Szlak. Mimo że rok po owej tragedii wciąż wszyscy odradzali podróż w tamte rejony, miejsce to odwiedził Grodecki. Świadoma ofiara franciszkanów wkrótce stała się symbolem niezłomnej wiary i poświęcenia, a trzydzieści lat po tragicznych wydarzeniach stali się oni pierwszymi polskimi misjonarzami-męczennikami, którzy doczekali się beatyfikacji (Głowacka 2024).

Obcowanie z misjonarzami wywoływało u Grodeckiego ogromną aprobatę również ze względu na ogrom ich pracy: przeciętna liczba wiosek, w której prowadzą pracę duszpasterską kapłani w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej, wynosi dwadzieścia do trzydziestu. Godne podziwu są również ich **wszechstronne uzdolnienia**: „katolicki kapłan jest tu: murarzem, stolarzem, mechanikiem, szklarzem, duszpasterzem, krawcem, inżynierem, nauczycielem, architektem, psychoterapeutą, doradcą, ojcem...” (Grodecki 2001c: 22)

Za największego i „najwspanialszego z polskich misjonarzy w Afryce” uważał Grodecki o. kard. Adama Kozłowieckiego, a okoliczności, w których doszło do spotkania – „dziwnym zrządzeniem Bożym” (Grodecki 2004b: 12). Już bowiem w trakcie podróży do Mpunde Mission z minuty na minutę pogarszało się samopoczucie podróżnika. Gdy dotarł na miejsce, okazało się, że ma prawie 40 stopni gorączki. Chorym na malarię Grodeckim opiekował się właśnie o. kard. Kozłowiecki. Podróżnik określa go wyłącznie wyrazami nacechowanymi pozytywnie. „Z barwnych opowieści” ojca Adama, ocalonego z obozów w Oświęcimiu i w Dachau „wyłaniał się obraz człowieka **niezwykle skromnego, pełnego pokory i wielkiej charyzmy!**” (Grodecki 2001c: 22). O pokorze kapłana świadczy chociażby fakt, że duchowny z własnej woli zrezygnował z wysokiego urzędu:

Gdy został głową Kościoła zambijskiego [i] sam z tej zaszczytnej funkcji zrezygnował, przez pięć lat nie przyjmowano tego do wiadomości. Pytano: jak to możliwe? On odpowiadał: «Jestem misjonarzem, moją rolą jest opatrywać ludziom rany» (Grodecki, cyt. za: Skrobisz 2009: 15).

Duchowny, nagrodzony najwyższymi odznaczeniami (zarówno władz kościelnych, jak i świeckich), zaimponował Grodeckiemu również tym, że zawsze odpowiadał na każdy otrzymany list. Dla wszystkich znajdował czas, wszystkich traktował jednakowo: „Kardynał Kozłowiecki **zawsze znajdował czas dla najprostszego, najbiedniejszego, odpisywał na wszystkie listy**. Kiedyś napisał do mnie: «Przepraszam, że tak krótko, ale muszę jeszcze odpowiedzieć na 700 listów»” (Grodecki, cyt. za: Skrobisz 2009: 15). Ojciec Kozłowiecki aż do swej śmierci pomagał dzieciom afrykańskim i odpisywał na setki listów z całego świata. Zmarł w roku 2007, w toku są przygotowania do otwarcia procesu beatyfikacyjnego (Danieluk 2020: 652).

Innym duchownym, doświadczonym traumą obozów koncentracyjnych w Gusen i Dachau, a zarazem współzałożycielem ośrodka dla trędowatych w indyjskim Puri był o. Marian Żelazek. Grodecki podkreśla znaczący wpływ, jaki na młodego duchownego wywarło obozowe piekło:

Nie były to, jak twierdzi, lata zmarnowane: „Tam dojrzewałem, tam rozumiałem głębiej człowieka i jego życie”. Tam również rodziło się postanowienie, że: „Jeśli przeżyję tę gehennę, to poświęcę się pracy z młodzieżą, by ta stała się godnym następcą zamordowanych w obozie kapłanów”. [...] Wcześniej rozumiał, że ocalone życie to wielki dar Boży, którego zmarnować nie można (Grodecki 2001d: 16).

Przekonaniu o celowości cierpienia dawał swoim życiem wyraz również Władysław Grodecki. Uparte dążenie do celu pomimo wszelkich przeciwności losu, a także ufność w opiekę Boską pozwoliła mu zaznać szczególnej łaski. Aby jej doświadczyć, podróżnik musiał przejść swego rodzaju próbę, gdy po wielu miesiącach żmudnych przygotowań i ostatecznym przygotowaniu drugiej wyprawy dookoła świata (1999–2000) nagle zapadł na nieznaną chorobę skóry. Mimo że nie udało jej się wyleczyć ani zdiagnozować przed wyjazdem, podróżnik zdecydował się na odbycie wyprawy zgodnie z pierwotnym planem. Realizując jej program, równocześnie starał się znaleźć lekarza, który wyleczyłby go z dolegliwości: „Przez kilka miesięcy leczyli moje uczulenie konwencjonalnymi i niekonwencjonalnymi metodami (z włosa, z oka) lekarze w Polsce, później w USA, w Meksyku, w Indonezji, Malezji [...]” (Grodecki 2011: 28).

Grodecki nie zrezygnował z odbycia wyprawy, mimo że jego stan stale się pogarszał. Tak dotarł do ostatniego etapu swojego podróży: do Indii, a konkretnie do Kalkuty. Ból całego ciała spotęgowany niewyobrażalnym tłokiem, upałem i brudem czyniły z przejazdu z lotniska do centrum miasta prawdziwą gehennę. Opisy pamiętnego dnia pełne są nacechowanych negatywnie wyrazów:

Na pociąg przyszło mi jednak czekać w niesłychanym upale ok. 50 minut. Nigdzie nie można było usiąść, postawić bagażu czy znaleźć choćby trosz-

kę cienia. W tej sytuacji ból pokrytych ranami nóg, rąk i pleców (uczulenie pokarmowe!) stawał się nie do zniesienia! Wreszcie podjechał pociąg... Gdy zobaczyłem ogromne tłumy napierające na drzwi wejściowe, wydawało mi się, że przewrócą wagon. [...] Niesłychany brud, straszliwy odor spoconych ciał i brudnych koszul, ciemność i ta szara, beżadna masa pasażerów czyniła podróż prawdziwym koszmarem! Raz po raz, ktoś z tyłu usiłował położyć coś na moim i tak ciężkim plecaku. Chyba nigdy jeszcze nie podróżowałem w takich warunkach! (Grodecki 2011: 25)

Niestety, przejazd z dworca to był dopiero początek męki. Dotarcie do centrum miasta nie miało przynieść Grodeckiemu upragnionego odpoczynku:

Nieprzebrane tłumy ludzi na peronie już mnie nie dziwiły. Z trudem udało mi się wyjść i znalazłem się w samym środku tego mrowiska. Kolejne zadanie, jakie sobie postawiłem, to znalezienie niedrogiego hotelu, ale tego dnia było to zadanie nie do zrealizowania! Z ciężkim jak ołów bagażem, głodny, niewyspany i bardzo zmęczony przez wiele godzin wędrowałem od hotelu do hotelu i choć nigdzie nie widziałem turystów, wszędzie w recepcji hotelowej mówiono mi „It’s full” (Grodecki 2011: 25).

Kilkugodzinna wędrówka, prośby, interwencja ze strony innych turystów, a nawet policji nie odniosły żadnego skutku. Recepcjoniści sądzili zapewne, że Grodecki cierpi na trąd, nie widzieli więc sensu w pomaganiu mu (Baran 2006: 92). Chwilowej ulgi podróżnik doznał u sióstr Misjonarek Miłości, które poradziły mu, aby się udał bezpośrednio do następnego etapu podróży, mianowicie do odległego o ponad 500 km Puri. Szanse na zakup biletu na pociąg, jadącego jeszcze tego samego dnia, były jednak znikome, gdyż bilety kolejowe w Indiach należało rezerwować z dwutygodniowym wyprzedzeniem. Mimo to Grodecki posłuchał rady zakonnic i po krótkim odpoczynku pojechał autobusem miejskim na inny dworzec. Jego samopoczucie wciąż się pogarszało:

Gdy wysiadłem, czułem się całkowicie zagubiony i przestraszony! [...] Ogromna szara hala, wybite szyby, straszliwy brud, bydlęce łąjno na posadzce i tak duża ilość ludzi, że nie było miejsca na postawienie plecaka. Strach, przerażenie, pustka w głowie; co dalej? Zmęczony, głodny, otoczony przez nieprzyjazny tłum mężczyzn zobaczyłem na piętrze napis „Booking Office” (kasy biletowe) (Grodecki 2011: 26).

Rozumiejąc, że powodzenie wyprawy zależy już tylko od Opatrzności Bożej, Grodecki zaczął się modlić. Wtedy nastąpił pierwszy punkt zwrotny. W kasie biletowej nie tylko się dowiedział, że jadący do Puri ekspres Jaganath odjeżdża za dwie godziny, ale nawet udało mu się na niego kupić bilet. Wbrew wszelkiej

nadziei szczęśliwie dotarł do Puri. Już pierwsze chwile w leprozorium umożliwiły Grodeckiemu zdystansowanie się wobec własnego cierpienia:

Gdy znalazłem się w Puri, gdzie od lat [ojciec Żelazek] prowadził leprozorium dla trędowatych, musiałem wyglądać strasznie: czerwony, pokryty krostami, słaby. Ksiądz Marian mnie zobaczył i powiedział na dzień dobry: „No, nic ci nie jest”. Spojrzałem wokół, zobaczyłem cierpiących, umierających ludzi i pomyślałem: faktycznie, nic. To był **niezwykle człowiek**, aż brakuje mi słów, by go w pełni opisać. Mam przed oczyma jego **twarz, szlachetną, dobrą, spokojną, pełną miłości** (Grodecki, cyt. za: Skrobisz 2009: 15).

Początkowo Grodecki był niezwykle poruszony tym, co widział. Gościna w leprozorium była czasem niezwykle owocnym i stopniowo podróżnik uzyskiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania. Zrozumiał również to, że darem co najmniej równie cennym jak pomoc materialna jest czas poświęcony drugiemu człowiekowi:

Codziennie rano do O. Mariana przychodzili ludzie z prośbą o pomoc. Niektórzy czekali po kilka godzin i nie zawsze mógł im coś kapłan przekazać. Wszystkich jednak przyjmował i jeśli nie nie mógł im dać, to przynajmniej ich pocieszył (Grodecki 2011: 27).

Wielu wzruszeń dostarczyło podróżnikowi wysłuchanie opowieści o niezapomnianej Wigilii Bożego Narodzenia w 1995 r., gdy licząca prawie tysiąc osób społeczność wioski po raz pierwszy mogła się najeść do syta. Poruszyła go również historia studni ufundowanej z darowizn polskich dzieci dla dzieci znad Zatoki Bengalskiej (Grodecki 2001d: 17).

Grodecki opisuje, jaką mękę stanowiło dla niego patrzeć na ogrom cierpienia, potęgowane przez ciągły głód oraz odrzucenie. Dla osoby wychowanej w duchu wiary katolickiej postawa Hindusów była niezrozumiała i bulwersująca. W ciemnościach społecznego zobojętnienia na krzywdę drugiego człowieka promieniujący przykład miłosierdzia o. Żelazka stał się wzorem do naśladowania dla międzynarodowej społeczności:

Dzięki pomocy osób z Holandii, Francji, Włoch, Niemiec i Polski, zafascynowanych niezwykle dziełem kapłana znad Wisły, powstała przychodnia lekarska, warsztat szewski, zakład produkujący sznury, szwalnia, ogród, ferma kurza, biblioteka, studnia... Dla dzieci wybudowano szkołę [...] (Grodecki 2002: 24).

Największym przeżyciem dla Grodeckiego miała się okazać umówiona przez o. Żelazka konsultacja u miejscowego lekarza:

Ten przez ogromną lupę spojrzał na lewe udo, później na prawe ramię, zapytał o poziom cukru w organizmie, przepisał jakieś tabletki i maść. Natychmiast po zażyciu tabletek poczułem znaczną ulgę. Krosty zaczęły gwałtownie znikać. Trzy dni później, całkiem zdrowy wracałem z Kalkuty do kraju (Grodecki 2011: 28).

Te niezwykle doświadczenia sprawiły, że misją Grodeckiego stało się dawanie świadectwa o cudownym uzdrowieniu oraz o dziele „jednej z najbardziej niezwykłych postaci, jakie [mógł] poznać dzięki podróżom” (Grodecki 2015: 9):

Za jedną z najważniejszych korzyści, jakie wyniosłem ze swoich peregrinacji po świecie, uważam możliwość spotkania wielkich ludzi. To doświadczenie pozostanie na zawsze wielkim duchowym dobrem. Spotykanie takich ludzi, jak kard. Adam Kozłowiecki czy ks. Marian Żelazek w Puri, pozwoliło mi inaczej spojrzeć na ludzi, uwierzyć w człowieka, uwierzyć, że warto żyć, warto coś robić, że ostatecznie zwycięży dobro! (Grodecki 2015: 9)

Niedługo po pierwszym pobycie Grodeckiego w leprozorium w Puri „ojciec trędowatych” uzyskał światowy rozgłos dzięki oficjalnej nominacji do Pokojowej Nagrody Nobla (Borucki 2015: 433), a w 2019 r., trzynastcie lat po śmierci kapłana rozpoczął się proces beatyfikacyjny Sługi Bożego Mariana Żelazka na szczeblu diecezjalnym³.

Historie opisane przez Grodeckiego dowodzą, że oddziaływanie misjonarzy ma wpływ nie tylko społeczność lokalną, w której posługują, ale jest też inspiracją dla rodaków w kraju i wszystkich chrześcijan na całym świecie.

Obraz misjonarza, który można stworzyć na podstawie analizy teksów Władysława Grodeckiego, jest pełen pozytywnych cech. Osoby te charakteryzują liczne zdolności i gotowość do wielu poświęceń. Misjonarze pracują po wiele godzin, nie bacząc na liczne zagrożenia ze strony środowiska naturalnego oraz nieprzyjaznego otoczenia tubylców. Niektórzy w imię swego powołania są gotowi poświęcić zdrowie lub nawet życie. Z pokorą znoszą niewygody, głód i choroby. Pełni są przy tym miłości dla bliźniego, zawsze każdego wysłuchują i odpowiadają na każdy list. Reportaże Grodeckiego są pełne **pochwał**. Zawierają wiele **leksemów wartościujących pozytywnie** (*skromny, pelen pokory,*

³ *Sługa Boży Marian Żelazek SVD. Proces beatyfikacyjny*, <https://marianzelazek.werbisci.pl/index.php/pl/proces-beatyfikacyjny> [dostęp: 11.01.2025].

wszechstronnie uzdolniony, charyzmatyczny). Znajdujemy również **leksemy nacechowane negatywnie** dla podkreślenia pozytywnej postawy misjonarzy wobec licznych przeciwności (*spartańskie warunki, wiele zagrożeń, ciągle przeszkody, napadnięty przez bandytów*).

Bibliografia

Publikacje naukowe

Drożdż A. (2009), *Wychowanie patriotyczne poprzez postaci patronów szkół, w: Patron szkoły – promieniowanie wartości*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.

Grunwald J. (2023), *Twórczość patriotyczna Władysława Grodeckiego. Aspekty kulturowo-językowe*, Wyd. Volumina, Szczecin.

Komorowska E. (2015), *O chwaleniu jako akcie mowy słów kilka*, w: *Z badań nad językami europejskimi w aspekcie synchronicznym i diachronicznym. Księga jubileuszowa poświęcona profesor Zofii Czapidze*, red. E. Dźwierzynska i D. Chudyk, Volumina.pl Daniel Krzanowski, Szczecin, s. 150–159.

Michałowski S. (1993), *Pedagogia wartości*, Wyd. Debit, Bielsko-Biała.

Teksty źródłowe

Baran E. (2006), *Iść, ciągle iść*, [źródło nieznane], luty 2006, s. 92–95.

Borucki M. (2015), *Ojciec trędowatych*, w: *Wielcy zapomniani Polacy, którzy zmienili świat*, Wyd. Muza, Warszawa, s. 426–433.

Danieluk R. (2020), *God's Stopgap: Cardinal Adam Kozłowiecki, S.J.*, „Journal of Jesuit Studies”, nr 7, s. 642–660.

Domagała [Marchwica] J. (2011), *Władysław Grodecki: Komercja zabija zabawę [WYWIAD]*, <https://www.dknowybiezanow.pl/wladyslaw-grodecki-komercja-zabija-zabawe-wywiad/> [dostęp: 13.01.2025].

Głowacka A. (2024), *Męczennicy Misji – bł. Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek*, <https://franciszkanie.pl/meczennicy-misji-bll-zbigniew-strzalkowski-i-michal-tomaszek/>, [dostęp: 15.01.2025].

Gołaszewski W. (1996), *Traperzy kościoła*, Wyd. Wiedza i Życie, Warszawa.

Grodecki W. (1999), *Wzgórze Miłosierdzia Bożego*, „Misjonarz” maj, s. 9.

Grodecki W. (2001a), *Misjonarze błotni*, „Salwator”, nr 3, s. 23.

Grodecki W. (2001b), *Boże pobłogosław Afrykę, Boże pobłogosław Tanzanię* (wywiad z ks. Wojciechem Kościelniakiem, misjonarzem w Tanzanii), „Nasz Dziennik” 30 czerwca – 1 lipca, s. 4.

Grodecki W. (2001c), *Święta Wielkanocne w sercu Afryki*, „Salwator”, nr 2, s. 22.

Grodecki W. (2001d), *Indie*, „Płomyczek”, nr 11, s. 16.

- Grodecki W. (2002), *Pytanie tygodnia*, „Źródło”, nr 7, s. 24.
- Grodecki W. (2004), *Polskie drogi w Peru (cz. II)*, „Salwator”, nr 1, s. 22–23.
- Grodecki W. (2011), *Horror w Kalkucie*, w: *Kto raz usłyszał głos Azji* [komputeropis w posiadaniu autorki].
- Grodecki W. (2014), *Zostawili ślad (część III)*, „Nie zapomnij”, nr 3, s. 12.
- Grodecki W. (2015), *Zostawili ślad (część IV)*, „Nie zapomnij”, nr 1, s. 9.
- Grodecki W. (2017), *Zimbabwe*, „Śląski Kurier WNET” czerwiec, s. 11.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Misji [oficjalna strona], <https://www.misje.pl/> [dostęp: 10.01.2025].
- Grzelak-Hodor J. (1998), *Wędrowni Ambasador*, „Gazeta Krakowska” 26 czerwca, s. 17.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Misji [oficjalna strona], <https://www.misje.pl/> [dostęp: 10.01.2025].
- Nijak Z. (1995), *Ojciec Zbigniew Strzałkowski OFM Conv. Męczennik za wiarę*, Mała Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie, Tarnów.
- Pawłowski M. (2018), *Powołanie: „Misjonarz”*, <https://www.cfm.misje.pl/aktualnosci/aktualnosci/39585/powolanie-misjonarz> [dostęp: 14.01.2025].
- Skrobisz P. (2009), *Idąc wśród burz i zrzucających z nóg wichrów*, „Nasz Dziennik” 28–29 marca, s. 13–15.
- Śługa Boży Marian Żelazek SDV*, <https://marianzelazek.werbisci.pl/index.php/pl/proces-beatyfikacyjny> [dostęp: 11.01.2025].

Streszczenie

Wizerunek misjonarzy katolickich w pamiętnikach z podróży Władysława Grodeckiego

Pamiętniki Władysława Grodeckiego zawierają liczne opisy pobytów na misjach i są pełne pochwał misjonarzy, którzy pomimo różnorodnych niebezpieczeństw ze strony środowiska naturalnego oraz zagrożeń ze strony drugiego człowieka podejmują się tytanicznej pracy. Polega ona zarówno na głoszeniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów, jak również na niesieniu pomocy medycznej i ekonomicznej. Obraz misjonarza kreowany przez Grodeckiego pokazuje kapłana wszechstronnie uzdolnionego, charakteryzującego się skromnością i pokorą. Potrzeby innych zawsze przedkłada nad własne. Swoim przykładem inspiruje do działania, przez co staje się wzorem do naśladowania.

Słowa kluczowe: misjonarze, chrześcijaństwo, miłosierdzie, język, słownictwo, pozytywne wzorce

Summary

**The image of Roman Catholic missionaries
in Władysław Grodecki's travel journals**

Władysław Grodecki's travel journals contain numerous descriptions of his stays on missions and are full of praise for the missionaries who, despite numerous dangers from the natural environment and threats posed by humans, undertake titanic work. It involves both preaching the Gospel and administering the sacraments, as well as providing medical and economic assistance. The image of a missionary created by Grodecki shows a priest with versatile talents, characterized by modesty and humility. He always puts the needs of others before his own. Through his activities, he inspires others, and thus becomes a positive role model.

Keywords: Missionaries, Christianity, mercy, language, vocabulary, positive role models

ANNY BIKONT „RELACJA UWENĘTRZNIONA” (CENA I NIGDY NIE BYŁAŚ ŻYDÓWKĄ...)

Celem artykułu jest zbadanie sposobu konstruowania i funkcjonowania tzw. relacji uwewnętrznionej w dwóch reportażach Anny Bikont. Podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytania dotyczące tego, w jaki sposób autorka buduje przestrzeń empatii i współuczestnictwa w *Cenie* oraz *Nigdy nie byłaś Żydówką...* Zasadniczym celem analizy będzie rozpoznanie mechanizmów narracyjnych, które umożliwiają autorce *interioryzację* cudzego cierpienia, a także określenie, w jaki sposób struktura reportażu i język służą przekroczeniu dystansu między świadkiem a badaczem. Istotnym elementem rozważań stanie się również weryfikacja, jak kategoria relacji uwewnętrznionej łączy się z teoriami pamięci transgeneracyjnej, ujmującymi doświadczenie traumy w perspektywie międzypokoleniowego przekazu pamięci i emocji.

Poddawane z tej perspektywy interpretacji *Cena* oraz *Nigdy nie byłaś Żydówką* stanowią odpowiednio analizę dokumentu Lejba Majzelsa (Bikont 2022: 7)² oraz opowieści ocalonych świadków przedstawiających proces stopniowego rugowania żydów z polskiej rzeczywistości. O ile pierwszy tekst ukazuje dramat żydowskich dzieci, które stały się ofiarami instrumentalnego wykorzystania w służbie różnych ideologii, o tyle drugi dobitniej odsłania tożsamościowe pęknięcia w ich psychice oraz dramatyczne konsekwencje tych doświadczeń w realiach powojennej Polski. Oba reportaże stanowią materiał badawczy niniejszego artykułu i są traktowane jako przykład pisarstwa o charakterze interdyscyplinarnym. Łączą warsztat historyka i filologa z refleksją psychologiczną i filozoficzną nad losem człowieka funkcjonującego w ekstremalnych warunkach II wojny światowej oraz w okresie powojennym. W kontekście tej problematyki warto

¹ anna.lozowska-patynowska@upsl.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-4833-6921>

² Za punkt wyjścia *Ceny* A. Bikont obiera wspomniany, *stricte* faktograficzny *Dziennik* Lejba Majzelsa, na który składają się dwa 16-kartkowe zeszyty. Autor odnotował w nich nazwiska trzydziestu trzech dzieci. Informacje o nich urywają się ok. 1948-1949 r., gdy w Polsce zlikwidowano żydowskie domy dziecka.

podkreślić znaczenie twórczości A. Bikont w dyskursie o pamięci, traumie i tożsamości. Tym bardziej, że dramat dzieci oraz jego długofalowe konsekwencje po II wojnie światowej wciąż pozostają zbyt skromnie obecne w refleksji literaturoznawczej i historycznej (Theiss 2012: 91).

Pojęcie „relacji uwewnętrznionej” rozumiem jako szczególny typ narracji reporterskiej, w której autorka integruje cudze doświadczenie traumy z własną refleksją poznawczą i emocjonalną. Artykuł ma na celu ukazanie, w jaki sposób A. Bikont przekracza tradycyjny model reportażu dokumentalnego, wchodząc w relację empatyczną i dialogiczną z bohaterami swoich utworów. Dlatego poddam analizie sposób, w jaki autorka łączy badanie źródeł dokumentalnych i relacji świadków z własnym doświadczeniem oraz refleksją etyczną. Analiza obejmie również to, w jaki sposób rozszerza reperkusje jednostkowych przeżyć na kolejne pokolenia, wpisując je w ramy pamięci transgeneracyjnej, oraz jak konstruuje etyczne rozumienie odpowiedzialności za cudze cierpienie. Teza pracy zakłada, że w reportażach A. Bikont „relacja uwewnętrzniona” konstituuje formę narracyjną, w której dokumentacyjny wymiar tekstu splata się z etycznym i empatycznym zaangażowaniem autora, umożliwiając jednocześnie współodczuwanie, rekonstrukcję pamięci i refleksję nad traumą.

Zaproponowane pojęcie „relacja uwewnętrzniona” odnosi się do sposobu, w jaki jednostki przyswajają wspomniane traumatyczne doświadczenia. Obejmuje także postawę reporterki wobec tworzonej opowieści o cierpieniach żydowskich dziecięcych ofiar. Negatywne przeżycia A. Bikont przedstawia jako długotrwałe tkwiące w człowieku, a nawet rozciągające się na kolejne pokolenia, co się łączy z teoriami epigenetycznymi (Dimitrzak-Węglarz i Hauser 2009: 56-57; *Neuroedukacja...* 2015: 27). Reportaże, bardziej niż inne gatunki, doskonale spełniają swoją funkcję ekspresji cierpienia oraz artykulacji postawy zaangażowanej reporterki, która stara się odebrać sytuację porażonych wojną „całą sobą”.

W artykule przyjmuję **hermeneutyczno-interpretacyjną perspektywę badawczą**, sytuującą analizę reportażu w obszarze **dialogu między pamięcią, etyką i narracją**. Perspektywa ta łączy **analizę dokumentów oraz relacji świadków z refleksją nad strategiami narracyjnymi**, umożliwiając interpretację tekstów w kontekście **traumy, odpowiedzialności i doświadczenia Innego, co ma związek z postawą reporterki wobec podejmowanego problemu**. Wykorzystując perspektywę dialogiczno-personalistyczną (E. Levinas 2002: 234; Stachurski 2024: 142), A. Bikont pragnie „być cały czas w rozmowie” oraz „pójść za historią” (Nogaś 2023), pisać nie tylko o traumie, ale i pisać traumą. Dlatego można postawić tezę, że realizuje w swojej twórczości model „relacji uwewnętrznionej”, rozumianej jako forma dialogicznego uczestnictwa w cudzym doświadczeniu. Introdukcją do tego były pierwsze prace autorki nad otrzymanymi fotografiami ludności żydowskiej, do których czyniła podpisy, w ten sposób domykając pomysł stworzenia pohołokaustowego albumu (kalejdoskopu portre-

tów) Marcela Łozińskiego (Bikont 1996; Burgos 2012: 346). Według autorki, człowiek, którego imię pojawia się w źródłach archiwalnych, wymaga przywrócenia utraconego znaczenia. (Burgos 2012: 348-350). Bikont interioryzuje treści dokumentów, które analizuje, ofiarowując im „miejsce we własnej świadomości” (Kowalewska 2023: 161), ale i tworzy specyficzną mozaikę, układając obok siebie poszczególne „fakty-kamyczki” (Wańkowicz 1980-1981: 340-341). Jej narracje są rodzajem stopniowego zgłębiania problemu. Jednocześnie mają na celu oddać chaos i dezorientację jednostki w przestrzeni odczuwania, nierównowartość bólu i niemożliwość jego skatalogowania.

Odrębność „relacji uwewnętrznionej”

Wielu recenzentów zwracało uwagę na potencjał *Ceny* nie tylko jako rekonstrukcji historycznej, ale także jako tekstu literackiego. Wskazywało na to, że opowieść „pozwala dojść do głosu emocjom” (Bartnicka 2002: 212) oraz że „autorka bardzo wnikliwie oddaje różnego rodzaju stany emocjonalne swoich bohaterów” (Bartnicka 2002: 217). M. Bieńczyk, co prawda, uznaje tę pracę za dokumentacyjną, lecz zaznacza także, że fotografie, rozmowy i inne świadectwa są szlakiem, który A. Bikont przemierza, by zrozumieć człowieka i jego traumę głębiej³ (Bieńczyk 2002: 593). Jej utwory poddają analizie także: P. Żarnecka, a wcześniej, w odniesieniu do książki *My z Jedwabnego*⁴ (Forecki 2018: 255), J. Tokarska-Bakir (2004), A. Wójcińska (2011) czy J. Miklas-Frankowski (2011).

Choć badania nad „etyką pohołokaustową” (Mach 2016: 65), auto(tanato)grafią (Ubertowska 2014: 11) czy analizą artefaktów historycznych (Hirsch 2012) dostarczają cennych narzędzi do interpretacji tekstów związanych z doświadczeniem Zagłady, to pojęcie „relacji uwewnętrznionej” wnosi nową perspektywę. W odróżnieniu od tych koncepcji, które koncentrują się przede wszystkim na dokumentowaniu, rekonstruowaniu lub interpretowaniu pamięci i śladów histo-

³ „Každy odnaleziony ślad, list, słowo, imię stają się substytutem zmartwychwstania. Praca w archiwach, poszukiwanie zapisków, przepytywanie ostatnich świadków, cała porządna praca dokumentacyjna to jedno, wyobraźnia pamiętająca (czy może pamięć wyobrażająca) to drugie”.

⁴ Autorka kilka lat wcześniej opublikowała książkę *My z Jedwabnego*, którą część badaczy interpretuje jako polemiczne nawiązanie do ustaleń J.-T. Grossa. Utwór ten bywa określany jako forma defensywy, realizującej jeden z wymiarów „polityki wobec pamięci”. Jednakże sama reportażystka nie wpisuje się w żaden konkretny program polityczny. Kształtuje swoją narrację w taki sposób, aby możliwie najpełniej zrozumieć mechanizmy relacji polsko-żydowskich. A. Bikont dąży do ukazania zarówno Polaków i żydów kierujących się nierzadko sprzecznymi interesami, jak i tych, którzy nie dostrzegają w drugim człowieku przedstawiciela określonej grupy, lecz po prostu człowieka.

rycznych, „relacja uwewnętrzniona” pozwala badać sposób, w jaki doświadczenia traumatyczne są przetwarzane wewnętrznie przez autora i przenoszone do narracji, tworząc przestrzeń współuczestnictwa i empatii między twórcą a bohaterem. Dzięki temu możliwe staje się uchwycenie subtelnych mechanizmów narracyjnych i emocjonalnych, które czynią reportaże A. Bikont unikatowym przykładem literatury postpamięciowej⁵ (Ubertowska 2014: 315 i n.).

Odrębność tego pojęcia polega na tym, że proces uwewnętrznienia angażuje nie tylko poznawcze zrozumienie faktów, lecz także emocjonalne i etyczne włączenie się autora w doświadczenie bohaterów, integrację ich traumy z własnym przeżyciem oraz aktywne kształtowanie narracji. W rozmowach z ofiarami i ich potomkami odżywają obrazy Zagłady, które są podbarwione „ogromnym ładunkiem emocjonalnym” (Więckowski 2017: 65). Niekiedy skutkuje to opowiadaniem różnych wariantów tej samej historii (Hirsch 1997: 22). Reporterka nie tylko relacjonuje cudze doświadczenie, ale włącza je w strukturę własnej świadomości i języka, co czyni jej spojrzenie hermeneutyczno-narratologicznym (Tiupa 2015: 42). A. Bikont ma jednak świadomość tego, że nie dla wszystkich ocalonych opowiadanie jest warunkiem oczyszczenia (Preisner-Stokłosa, 2023). Dostrzega problem opowiadania o przeszłości, który przejawia się w dwóch wymiarach: **wyparcia i milczenia wobec doświadczeń dzieciństwa oraz ich oswojenia przez narrację i kreację opowieści**. To się łączy z procesami psychologicznymi określonymi jako mechanizm utrwalenia oraz przymus powtarzania (Łysiak 2006: 356) przez aktualizację traumy lub jej odparcie.

A. Bikont, wyróżniająca się „wrażliwością post-dokumentalną” (Frisch 2010: 316; Filipkowski, Kałwa 2018: 4 i n.), podejmuje próbę odnalezienia historii „dzieci żydowskich, które nie przetrwały” (Preisner-Stokłosa 2023), wykorzystując przy tym nowe media⁶ (Hirsch 2012: 246). W *Nigdy nie byłaś Żydówką* reporterka prezentuje sześć portretów dziewczynek, które przeżyły Holocaust, tworząc w ten sposób studium człowieka mierzącego się ponownie z trudnym losem i „wypowiadającego się poprzez obecność” (Lévinas 2022: 63). Centrum opowieści A. Bikont stanowi ludzki dramat. Ale autorka stopniowo przesuwając granicę tego doświadczenia z traumy na cenę, którą stowarzyszenia syjonistycz-

⁵ Definicję postpamięci przywołuje A. Ubertowska, różnicując perspektywę historyka od literaturoznawcy.

⁶ Zabieg ten okazuje się szczególnie skuteczny dzięki wykorzystaniu nowych mediów, przede wszystkim archiwów cyfrowych oraz portali społecznościowych, takich jak Facebook, które umożliwiły autorce weryfikację informacji odnalezionych w dokumentach źródłowych. „New media can rebuild some of the communal contexts from which these images were abstracted and resituate individuals within their lost communities”- „nowe media mogą odbudować niektóre z kontekstów społecznych, z których te obrazy zostały wyabstrahowane i ponownie umiejscowić jednostki w ich utraconych społecznościach” [tłum. A.Ł.P.].

ne musiały zapłacić, by dziecko odzyskać, balansując między oglądem logicznym a emocjonalnym przedstawieniem problemu. Zadaje pytanie o wartość konkretnego człowieka potraktowanego jako towar, co się łączy z personalistycznymi i personistycznymi trendami filozoficznymi. Dostrzega nie tylko podglebie stereotypów i odczytuje ich negatywne oddziaływanie na ówczesne wielokulturowe społeczeństwo. Diagnostuje także proces budowania tożsamości nowo powstającego państwa Izrael, okupiony ideologiczną pracą nad odzyskiwanymi dziecięcymi ofiarami żydowskimi oraz zapłaconą za nie ceną (personizm). Widzi także wkład ich tymczasowych polskich opiekunów, którzy za opierunek i oddanie dziecka otrzymywali „bajońskie sumy”⁷ (Bikont 2022: 156–157). Zaznacza także sytuacje, w których wytworzyła się rzeczywista więź między żydowską sierotą a przybranymi rodzicami, którzy nawet za ogromną „cenę” nie chcieli powierzyć opieki nad dzieckiem tym instytucjom. Na kartach *Ceny* zostają skonfrontowane zostają dwie postawy: docenianie wartości osoby ludzkiej niezależnie od wyznania czy pochodzenia, co jest związane z popularnymi w dwudziestoleciu międzywojennym hasłami personalistycznymi (Kosicki 2016: 21–25; 41–58), oraz negowanie tej wartości, mające związek m.in. z rozwojem antysemityzmu i innymi ideologiami wykluczenia (Nowak 1998: 239–248), które w praktyce prowadziły do nieskrywanej dehumanizacji.

Choć „relacja uwewnętrzniona” A. Bikont sytuuje się w sąsiedztwie takich kategorii, jak postpamięć (M. Hirsch), tanatografia (J. J. Włodarczyk) czy etyka świadectwa (E. Levinas, D. LaCapra), jej istota polega na przesunięciu punktu ciężkości z reprezentacji traumy na proces jej przeżywania przez samą autorkę. Postpamięć opisuje transmisję doświadczeń między pokoleniami i skupia się na mechanizmach pamięci kulturowej, z kolei w „relacji uwewnętrznionej” nie chodzi o przekaz, lecz o włączenie cudzej historii w obręb własnego „ja”. Tanatografia zaś, koncentruje się na pisaniu wobec śmierci i jej śladów, podczas gdy w ujęciu A. Bikont kluczowe staje się empatyczne współtrwanie z Innym, a nie refleksja nad samym faktem śmierci. Z kolei etyka świadectwa opiera się na odpowiedzialności za przekazanie prawdy o doświadczeniu drugiego, z kolei „relacja uwewnętrzniona” idzie krok dalej. Oznacza uczestnictwo w tym doświadczeniu przez język, emocję i strukturę narracyjną.

W odróżnieniu od wymienionych pojęć, „relacja uwewnętrzniona” nie jest wyłącznie kategorią teoretyczną, lecz także metodą pisarską i postawą poznawczą. Zakłada, że reporterka przyjmuje w sobie ślady cudzej traumy, nadaje im głos i sens, a następnie przetwarza je w formę literacką, która nie imituje empatii, lecz ją „wciela”. O ile postpamięć i etyka świadectwa operują jeszcze na poziomie relacji między podmiotami (świadek a słuchacz), o tyle w „relacji uwewnętrznionej”

⁷ W archiwum A. Bikont znajduje także tabelę przedstawiającą, ile zapłacono za żydowskie dziecko.

dochodzi do wewnętrznego sprzężenia tych ról. Autorka relacji staje się jednocześnie świadkiem, słuchaczem i mediatorką pamięci. Ta kategoria, łącząc wymiar epistemiczny, afektywny i etyczny, pozwala opisać nowy typ narracji reporterskiej, w której proces pisania jest formą współodczuwania, a nie tylko opisem rzeczywistości.

Próba werbalizacji cierpienia

Autorka uprawia gatunek literackiego reportażu, opierając fragmenty przeszłości na koncepcji „pamięci wyobrażającej” (Bieńczyk 2002: 593). Jej polifoniczna restytucja minionego (Filipkowski, Kałwa 2018: 19) jest równoległe emocjonalnym wyzwaniem dla czytelnika. Ów „substytut zmartwychwstania” (Bieńczyk 2002: 593) przez poszukiwanie, stanowi najważniejszą jakość jej reportaży, w których dokonuje się proces transmisji i przywracania pamięci osobie ludzkiej (Stangret 2020: 394).

Interesujące pod wieloma względami pozostają aspekty kompozycyjno-gatunkowe wcześniejszych tekstów A. Bikont. P. Żarnańska zauważa, iż *Sendlerowa* też autorki, odbierana jako krytyka „instrumentalnego traktowania biografii” (Żarnańska 2020: 149–150), może być również postrzegana jako „performans tekstualny” (Żarnańska 2020: 150) oraz rodzaj widowiska. „Koncepcja dialogiczna” jest także widoczna w *Cenie*. Portrety poszczególnych postaci dziecięcych, rekonstruowane z relacji świadków wydarzeń w różnych odstępach czasowych, rezonują z interpretacją zdarzeń dokonaną przez narratorkę. Prezentacja postaci w projekcie A. Bikont umożliwia dialog między ascendentami a descendentami, którzy współlistnieją w jednej przestrzeni czasowej, co pozwala historii odległej reinterpretować historię bliższą w literackim uniwersum „in liquid time” (Wall 2007: 109–110). Dialog o przeszłym cierpieniu nadal trwa. Nakreślone historie postaci krzyżują się w teraźniejszości, tworząc spójną narrację dziejową. Wielopoziomowa i nieliniowa perspektywa M. Hirsch („individual stories [...] inserted into a linear history”, Hirsch 2012: 241) znajduje odzwierciedlenie w *Nigdy nie byłaś...*, gdzie splatające się historie żydówek tworzą polifoniczny głos pokrzywdzonych i umożliwiają międzypokoleniowe zrozumienie traumatycznych doświadczeń. W ten sposób reporterka ożywia minione przez restytucję emocjonalnych mikroopowieści. Wsłuchując się w opowieść Janiny Heschles, A. Bikont pojmuje, jak bardzo na teraźniejszości odciska się piętno przeszłego doświadczenia autorki dzienników pisanych jeszcze w getcie warszawskim⁸ (Bikont 2023: 100–101).

⁸ „Ale mój Lwów jest dzisiaj wszędzie tam, gdzie życie ulega destabilizacji. [...] Odnajduję mój Lwów także w Hajfie, w zamurowanych oknach, i wejściach opuszczonych

Reporterka odsłania selektywność ludzkiej pamięci i jej nieobliczalność. Przykładem jest Dora, która nie pamięta złożonego po Zagładzie świadectwa: „To, co powiedziałam – stwierdziła po jego przeczytaniu – wygląda, jakby nasze ukrywanie się było zabawą. Nic nie umiałam oddać z mojego cierpienia” (Bikont 2023: 110). Pamięć traumatyczna bywa nie tylko fragmentaryczna, lecz i **wewnętrznie niedostępna**. Dora nie mogła w pełni relacjonować swojego cierpienia, ponieważ trauma pozostawała psychicznie zamknięta w momencie wydarzeń (Hirsch 2012; Caruth 1996). Pokazuje to ograniczenia narracji wobec traumy. Ujawnienie emocji wymaga nabrania odpowiedniego dystansu do zdarzeń. Reportaż A. Bikont jest nie tylko rozmową, ale obustronnym zanurzeniem się w przestrzeń emocji. Reporterka nie ogranicza się jedynie do biernego odtwarzania historii. Jest to dla niej proces głębokich poszukiwań: „Ja im znajduję przeszłość” (Bikont 2022: 26), po to, by ofiary mogły żyć teraźniejszością, która wcześniej „nie chciała i nie umiała być tylko teraźniejsza” (Bieńczyk 2002: 592).

Punktem wyjścia jej analizy jest twarz dziecka. Reporterka posługuje się wizualno-narracyjną metodą eksploracji pamięci traumatycznej. Ocalając dziecięcy portret, A. Bikont rozbija statyczną teraźniejszość, pragnąc wypowiedzieć niewyraźne (Żyrek-Horodyjska 2017: 131; Klubka 1997: 119) i dotąd niedookreślone. Opowieść o Miriam Goldshmidt, żyjącej pod trudną opieką Antoniego Głagoli, służy autorce do skonstruowania zarówno zewnętrznego dialogu, jak i **wewnętrznej konfrontacji** między jej ja przeszłym a teraźniejszym, ukazując wielopoziomową strukturę narracyjną pamięci i doświadczenia. Istota niewyraźności tej historii jest widoczna na poziomie tekstu jako poza-tekst, który w sposób perswazyjny apeluje do emocji: „Nie będzie rozmowy. Będzie człowiek...” (Bikont 2022: 163). Wybrzmiewa tu kwestia współistnienia realności z wybraną formą jej artykulacji (Korwin-Piotrowska 2001: 178). Narracja staje się świadomym wyborem metodologicznym, w którym autor decyduje, jakie aspekty doświadczenia zostaną ujawnione, a jakie pozostaną niewyrażone. Teksty A. Bikont, zgodnie z paktem referencyjności, są współbyciem „tego, co intymne, z tym, co społeczne” (Lejeune 2001: 285). Spotkanie z opowieścią ma umożliwić ponowne przepracowanie i „domknięcie” cierpienia. Do rozmowy z Miriam nie dochodzi. Jej los pozostaje zagadką również dla niej samej, ponieważ ani ona, ani jej rodzina nie byli gotowi na poznanie zawartości dokumentów.

domów Wadi Salib. Odnajduję mój Lwów w ruinach Dżaninu i Gazy, pośród gajów oliwnych ściętych i wyrwanych z korzeniami. Oburza mnie wykorzystywanie Zagłady do uzasadniania kolonizacji ziemi palestyńskiej”. Twierdzi, iż jej przeżycia powinny oddalić dzisiejsze konflikty, m.in. izraelsko-palestyński.

Prawda i szlak jej „uwewnętrznienia”?

Nieprzygotowanie reporterki na spotkanie z niektórymi świadkami, jak w przypadku poszukiwania chłopczyka N.N., którego matka była Polką, a ojciec Żydem, ujawnia, że akt poznania prawdy w jej reportażach nie ma charakteru linearnie poznawczego. Wpisuje się w proces wewnętrznego dojrzewania i etycznego zaangażowania. Reporterka podkreśla, że L. Majzels nie szukał chłopca, jak przypuszcza, z powodu braku wystarczających informacji o jego losie. Ona także zrezygnowała z poszukiwań, lecz z zupełnie innego powodu: „Nie szukałam go. Co miałam mu powiedzieć?” (Bikont 2022: 164). Niemożliwość wyrażenia dramatu pociąga za sobą emocjonalne niepowodzenie śledczej, łączącej swój horyzont poznawczy z zarysowanym problemem nieumiejętności wypowiedzenia prawdy (Czapliński 2016: 9). Jej rezygnacja z dalszego dociekania prawdy nie wynika z braku determinacji, lecz stanowi świadomy gest respektu wobec nieprzekraczalności cudzej traumy. W ten sposób prawda staje się kategorią relacyjną i uwewnętrzną, wpisaną w doświadczenie spotkania z Innym (Lévinas 2002).

Istotna w pracy A. Bikont okazuje się **forma narracyjnego przekazu**, która kształtuje odbiór historii i warunkuje możliwość uwewnętrznienia doświadczeń bohaterów. A. Bikont zdaje sobie sprawę z tego, że narracyjne ujęcie ludzkiego dramatu wymaga uwewnętrznienia doświadczeń bohaterów i ujawnia przy tym granice możliwości wiernego przekazu i ryzyko oskarżenia o nieautentyczność relacji. Wiedząc o ukrywaniu Żydów przez Sapetową, mieszkańcy wsi zdecydowali, że w nocy, gdy dzieci zasną, „odrobnią im głowy”. Dzieci „przed udaniem się do snu – opowiadała Sapetowa – mówiły: «Karolciu, jeszcze nas dzisiaj nie zabijajcie. Jeszcze nie dzisiaj»” (Bikont 2022: 55). Konstrukcja tego dialogu jest zastanawiająca. Sugestywne wypowiedzi bohaterów, którzy ponownie zostali „powołani do życia”, ukazują, jak narracja uwewnętrzniona pozwala autorce rekonstruować doświadczenie traumatyczne, jednocześnie respektując jego niewyrażalny wymiar. „Ceną” zbudowania zwartej opowieści jest możliwość minięcia się z prawdą. Jak pisze M. Bieńczyk w relacjach wojennych „nic się nigdy nie zgadza” (Bieńczyk 2002: 593), choć istnieje „głębsza tajemnica niezgodności” (Bieńczyk 2002: 594). Tą tajemnicą jest zbudowanie napięcia emocjonalnego adekwatnego do potencjału danej relacji. Pogląd ten potwierdza autorka *Ceny*, pisząc: „nie znam opowieści z czasów Holocaustu, w której wszystko by się zgadzało” (Bikont 2022: 56). W ten sposób konstruowana jest historia prawdopodobna, która uwodzi swoją mocą, dosięga do głębi czytelnika, apeluje do jego odczuwania. Skrywa się tu ogromna autentyczność ludzkich losów (Gołaszewska 1984: 192; Zajas 2013: 17-23; Wiszniowska 2017: 56). A. Bikont nie dokonuje pełnej konkretyzacji sceny, a czytelnik otrzymuje pole do dalszego dookreślenia zdarzeń. Lecz wywiedziona przez autorkę **prawda nie polega na zgodności ze**

źródłem, lecz na zgodności z wewnętrznym rytmem przeżycia, co potwierdza m.in. R. Barthes, pisząc o powracaniu w tekście rzeczywistości jako ukrytego znaczenia, a nie dosłownego faktu (Barthes 2012: 125). A. Bikont, podobnie jak M. Bieńczyk, wskazują na to, że opowieści z czasów wojny nie mogą być spójne, ponieważ ich bohaterowie doświadczali rzeczywistości chaosu, fragmentaryczności i utraty sensu. W tym kontekście *prawda* staje się **metodologiczną kategorią adekwatności emocjonalnej**. Reporterka tworzy obraz, który nie jest dokumentalnym zapisem, lecz **rekonstrukcją intensywności przeżycia**. W ten sposób zastanawia się także nad istotą wypaczenia całej opowieści. Interesującym desygnatem są dziecięce słowa „jeszcze nas dzisiaj nie zabijacie”, które są rodzajem, „tego, co niepoświadczane” (Agamben 2008: 38) czy też tym, co „nie było światłem, zostało zesłane, by świadczyć o świetle” (Agamben 2008: 39). Intersubiektywność w narracji A. Bikont umożliwia uwewnętrznienie doświadczeń bohaterów, łącząc funkcję poznawczą, narracyjną i etyczną przez współistnienie ich przeżyć z perspektywą narratora, co pozwala oddać psychologiczne niuanse dramatu przy jednoczesnym uwidocznieniu granic możliwości wiernego przekazu.

A. Bikont konstruuje narrację na podstawie epistemicznego zaufania do relacji świadków (Worsowicz 2020), równocześnie dokonuje selektywnego doboru zdarzeń w celu eksponowania struktury i intensywności doświadczanego cierpienia. Buduje skompilowaną opowieść, która łączy niezależne dziecięce losy w jeden panoramiczny obraz przeszłości. Opowieść dokumentuje proces odzyskiwania żydowskich sierot, realizując przy tym zamiar ukazania tej problematyki z perspektywy zarówno historiozoficznej, jak i ogólnokulturowej (Wiszniowska 2019: 197). Reporterka nie unika procesu „przefiltrowywania historii przez własną wrażliwość” (Żyrek-Horodyjska 2017: 120). Jej spojrzenie jest bliskie obserwacjom Hanny Krall, o czym przekonuje „powolne przechodzenie reportażu od zdarzeń do emocji” (Żyrek-Horodyjska 2017: 129). Porządek znaczeniowy tego rodzaju jest dostosowany do obranej koncepcji uwewnętrznienia. Relacja z *Ceny* jest tropieniem fizjonomii lęku, na której ślady natrafia autorka, gdy wsłuchuje się w opowieści ofiar: „Gdy pada mój poprzednik, odczuwam lęk. [...] Nie bałam się tyle tych cierpień, ile odczuwałam przy sobie brak kogoś z bliskich” (Bikont 2022: 54). Ja autorskie stara się zrozumieć Innego. Odnalezienie sensu poza-ją jest ważnym składnikiem budowania horyzontu narratorki. Relacje A. Bikont odsłaniają zatem istnienie prawdy człowieka i prawdy wypowiedzianej. Relacja uwewnętrzniona w narracji A. Bikont odsłania **dwupoziomową strukturę prawdy**. Z jednej strony istnieje **subiektywna, przeżywana prawda człowieka**, nierozzerwalnie związana z jego emocjami, doświadczeniem i pamięcią, a z drugiej – **prawda wypowiedziana**, kształtowana przez granice języka, formę narracyjną i możliwości narratora do wiernego oddania faktów. Analiza pokazuje, że napięcie między tymi poziomami ujawnia

się zwłaszcza w sytuacjach traumatycznych, gdzie uwewnętrznienie doświadczeń bohaterów przez narratora staje się kluczowym narzędziem literackiej reprezentacji.

Reporterka opisuje historię Stanisławy, która wspomagała rodzinę Brejnow w trudnej sytuacji finansowej. Opowiada o wyniesieniu jej z płonącego getta, by ci mogli otrzymać tytuł Sprawiedliwych wśród Narodów Świata i rekompensatę finansową (Bikont 2022: 150–151). Relacja pełni zupełnie inną funkcję niż poświadczenie prawdy. Wspomnienie powstało na wyrzutach sumienia Stanisławy, która straciła kontakt z rodziną po jej sprzedaniu. Przypomina to rodzaj amnezji dysocjacyjnej Stanisławy, która mierzyła się z „niedomaganiem pamięci autobiograficznej” (Jedlecka 2014: 108). Niepamięć rodzi kreację, a prawda może ulec nawet daleko idącym przekształceniom (Balcerzan 2013: 426). Autorka rozciąga ów reportaż historyczno-literacki na reportaż psychologiczny, tworząc gatunek synkretyczny. W jej ujęciu kreacja i prawda są raczej przywoływane jako wzajemnie się naświatlające i współistniejące.

Relacja uwewnętrzniona stanowi fundament tej wielogłosowej narracji. Dzięki emocjonalnemu i poznawczemu współuczestnictwu reporterki w doświadczeniach bohaterów A. Bikont tworzy przestrzeń dla nieoczywistości i wielowymiarowości opowieści. Uwewnętrznienie relacji pozwala na **równoczesne istnienie wielu perspektyw**, które nie są hierarchizowane, lecz współbrzmia w polifonicznej strukturze tekstu, realizując „hipnotyczną możliwość pobocznego szlaku” (Bieńczyk 2002: 593), czyli otwarcie na marginalne, niedopowiedziane, emocjonalnie wątki ludzkiego doświadczenia.

Reportaże A. Bikont przedstawiają rodzaj prawdy niedookreślonej, której status pozostaje niepewny i chwiejny. Opisując los Zisli, uratowanej prawdopodobnie dzięki inicjatywie niemieckiego żołnierza, autorka rozważa fenomen opowieści i sposób, w jaki jednostka interioryzuje prawdę. Zastanawia się również nad znaczeniem relacji ustnej, która ukształtowała późniejsze spojrzenie ocalonej. Każdy ma swoją prawdę, jak Zisla, która niezależnie od zadanego pytania wypowiada się „dobrze o Polakach” (Bikont 2022: 180). Prawda może się mijać z rzeczywistością, lecz nie ma już do niej bezpośredniego dostępu, o czym świadczą fragmenty relacji innej dziewczynki, Estery: „siostra może zginęła zastrzelona z ojcem, ale chyba w transporcie” (Bikont 2022: 53). W innej sytuacji był Szajka. Chłopiec żydowskiego pochodzenia utrzymywał, że jego ojca zabili Niemcy, nie zadając mu ogromnej męki. Autorka równolegle przywołuje opowieść, z której wynika, że jego ojciec uciekł z podpalonej przez Niemców stodoły (został w niej umieszczony za działania partyzanckie), a rodzina matki nie udzieliła mu pomocy, dlatego Szajka (Staszek) czuł niechęć do Żydów (Bikont 2022: 297–309).

W reportażach A. Bikont prawda przybiera formę **procesualną i uwewnętrznioną**. Nie jest jednorazowym aktem poznania, lecz dynamicznym spotkaniem

pamięci, emocji i narracji. Historie Zisli, Estery czy Szajki ukazują, że prawda jednostkowa jest zawsze relacyjna, kształtowana przez doświadczenie i traumę, a więc podatna na przesunięcia i reinterpretacje. W efekcie w ujęciu Bikont nie stanowi stabilnej kategorii epistemicznej, lecz dynamiczne pole negocjacji między tym, co przeżyte, zapamiętane i opowiedziane.

Dehumanizacja i syndrom „niczyjści”

Istotą cierpienia ofiar jest nie tylko niemożność zaakceptowania siebie po wojnie jako osoby pochodzenia żydowskiego, lecz także okrutna świadomość, że formalny opiekun-darczyńca, ocalający przed unicestwieniem, był jednocześnie zabójcą ich rodziców i odgrywał jedynie rolę tymczasowego, opłaconego opiekuna (Bikont 2022: 70). Towarzyszy temu pragnienie nieistnienia, bycia już za życia „po stronie umarłych” (Kowalska-Leder 2006: 318). A. Bikont ukazuje jawne zagrożenie niestałością świata dzieci zmuszanych do odrzucenia własnej tożsamości oraz do destrukcji wszelkich fundamentów pierwotnej jaźni i odbudowywania tożsamości na gruzach wcześniejszej.

W *Cenie i Nigdy nie byłaś...* można zaobserwować ilustrację dwóch wykluczających się ludzkich dążeń opartych na personalizmie (Czarkowski 1994) lub personizmie⁹ (Teichman 1992; Ciach 2013: 181). Przeblyski myśli personistycznej są widoczne w niektórych fragmentach wspomnień świadków. A. Bikont opisuje kobietę, która przyniosła trzyletnie żydowskie dziecko w klatce, gdy się dowiedziała, że może być kupione przez którąś z organizacji syjonistycznych. Widać w tym postępujący proces dehumanizacji (Bettelheim 1989: 39)¹⁰. Zjawisko wykluczenia niektórych istot ludzkich z „kategorii moralnych” (Zimbardo i Gerrig 2009: 12) można określić jako rodzaj wybiórczej „zawieszanej moralności” (Zimbardo 2013: 317) czy nawet animalizacji (Winław 2016: 96).

Przez przywoływanie tych drastycznych obrazów autorka nie tylko ukazuje skalę cierpienia ofiar Shoa, lecz także zmusza czytelnika do skonfrontowania się z mechanizmami dehumanizacji, odślaniając brutalną logikę moralnego wykluczenia i pogłębiając świadomość dramatycznej utraty godności ludzkiej. Dehumanizacja wiąże się z postrzeganiem drugiego człowieka jako istoty pozbawionej zdolności odczuwania i przeżywania emocji. Perspektywa A. Bikont odślania

⁹ Personizm, „uznaje, że zło, jakim jest zabijanie ludzi, nie ma nic wspólnego z tym, że są to istoty ludzkie. [...] Stąd personiści [...] twierdzą, że niemowlęta nie są osobami i nie przysługuje im bezwzględne prawo do życia”.

¹⁰ Na proces ten można spojrzeć zarówno z perspektywy zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Ujęcie oparte na analizie odśrodkowych relacji międzyludzkich zostało wyraźnie wyartykułowane przez Bruno Bettelheima: „Jeśli zaś istnienie dziecka nie ma rzeczywistej wartości dla postaci rodzicielskich, to istnienie nie ma również wartości dla dziecka”.

jednak nie tylko dramat dzieci widziany z zewnątrz, lecz także próbuje ukazać jego wymiar wewnętrzny, dramat jednostki przeżywany od środka. Autorka zadaje pytanie o to, co się działo w świadomości dziecka zamkniętego w klatce, jak kształtowały się jego emocje, lęk i poczucie opuszczenia. W ten sposób przesuwając granice opowieści o Zagładzie, nadając jej wymiar introspektywny i etyczny, pozwalający zrozumieć, jak odczłowieczanie niszczy nie tylko ciało, ale przede wszystkim wewnętrzny świat człowieka.

Powracając do zadanego przez dziecko pytania: „Czy jestem jagniątkiem do kupienia?”, A. Bikont unaocznia nie tylko skalę cierpienia ofiar, lecz także konsekwencje ich społecznej izolacji (Bikont 2022: 84). Autorka uwrażliwia czytelnika na przemoc symboliczną i realną, jakiej doświadczyły sprzedawane dzieci, które, wypowiadając słowa „nienawidzę siebie” (Bikont 2022: 85), dokonały radykalnego aktu autonegacji, odrzucając własne istnienie. W tym kontekście wymowne stają się słowa Leny Kutcher, założycielki powojennego domu dziecka w Krakowie, która stwierdziła: „łatwiej mi było w obozie koncentracyjnym” (Bikont 2022: 12). Jej refleksja odsłania paradoksalny wymiar doświadczenia. O ile obóz był przestrzenią piekła, o tyle dzieci po wojnie przeżywały „piekło podwójne”. Utrata emocjonalnego ekwiwalentu w postaci więzi z opiekunem, stanowiącym gwarancję bezpieczeństwa i tożsamości, doprowadziła do destrukcji ich świata wewnętrznego. W konsekwencji dzieci te utraciły zdolność artykulacji potrzeb, kontroli emocji i nawiązania relacji. Zostały sprowadzone do roli przedmiotów, pozbawionych odniesienia do przeszłości i do własnego Ja. Proces ten stanowił skrajną formę dehumanizacji, ukazującą, jak systemowa przemoc przenika sfery egzystencjalną, kulturową i symboliczną, prowadząc do rozpadu ludzkiego doświadczenia.

W innym miejscu reporterka nawiązuje do konstatacji wypowiedzianej przez Toma Segeva, że „Ocaleli z Zagłady pochodzili z innego świata i do końca swoich dni pozostali jego więźniami” (Bikont 2022: 285), rozszerzając jej sens o wymiar dziecięcego doświadczenia. Ich „inny świat” to nie tylko przestrzeń Zagłady, lecz także psychiczna struktura pamięci, w której przemoc, strach i utrata stają się fundamentem rozwoju. Ich pamięć nie była świadomym wyborem, lecz afektywnym przymusem. Tym samym reporterka wskazuje na fakt, że pamięć dzieci ocalałych z Zagłady jest formą egzystencjalnego uwięzienia w przeszłości, w której trauma nie zostaje przepracowana, lecz wpisana w strukturę tożsamości. Obserwacja izraelskiego pisarza zakłada inność dzieci żydowskich, traktowanych źle i negatywnie ocenianych również w Izraelu. Bycie wciąż obcym dla siebie samego (Rosiak 2013) stanowi kluczowy problem wszystkich ocalałych.

Rozważania A. Bikont o rozmowie z Łajcią (Leą) ilustrują psychologiczne i narracyjne konsekwencje doświadczenia traumatycznego dzieciństwa: „Zaczynają mówić, jeszcze zanim zdążą wyciągnąć zeszyt. Lea jest obok tej skali.

Odpowiada na wszystkie moje pytania, jest serdeczna i pomocna. Ale jakby opowiadała o obcej dziewczynce” (Bikont 2022: 50). Relacja ma silniejszy fundament niż tożsamość opowiadającej. Relacja ustna Łajci-Lei (Mariner 2005: 59–69) ukazuje nie tylko „osobowość mnoga” bohaterki (Orlof, Wilczyńska, Waszkiewicz 2018: 228), lecz także istotny dystans do przeszłości i do samej siebie. Sytuacja „rozmnożenia własnego imienia” (Bieńczyk 2002: 595) stanowi podłoże dezintegracji tożsamości Łajci-Lei, co znajduje odzwierciedlenie w narracji.

Z kolei przypadki tymczasowego przysposobienia dzieci żydowskich A. Bikont odnosi do pytania o naturę człowieczeństwa i jego granice. Zjawisko to autorka interpretuje w świetle kategorii *homo sacer* (Agamben 2008), wskazując, że dzieci żydowskie zostały symbolicznie pozbawione pełnoprawnego statusu społecznego, a tym samym wyłączone z porządku moralnego wspólnoty. Jako przykład przytacza reporterka fragment powojennej rozmowy opiekunów, którzy, nie mogąc mieć własnych potomków, zdecydowali się zaopiekować dziećmi żydowskimi: „nie było polskich dzieci, dlaczego pani wzięła takie?” (Bikont 2022: 174). Autorka wprowadza w ten sposób dodatkową warstwę moralnej ambiwalencji, **ukazując złożoną strukturę ówczesnych napięć i uprzedzeń, w których sfera etyczna spleta się z kategoriami tożsamości i przynależności społecznej.** Jak wskazują badania nad etyką, decyzje podejmowane w warunkach skrajnych, na styku powinności moralnej i presji społecznej, ujawniają kruchą granicę między moralnością jednostkową a etyką normatywną wspólnoty. Bikont przesuwa jednak akcent w stronę **uwewnętrznionego wymiaru relacji etycznej,** kładąc nacisk na indywidualne sumienie jako pierwotne źródło dobra i moralnego rozpoznania. W ten sposób pomija aspekt wspólnotowy, który, jak zauważa Bańka (2013: 13), pozostaje wtórny wobec wewnętrznego doświadczenia etycznego, stanowiącego fundament ludzkiego działania moralnego.

Tym samym A. Bikont przenosi punkt ciężkości z wymiaru społecznego na uwewnętrzniony wymiar relacji, w których pragnienie przynależności i miłości staje się zarazem miejscem etycznego rozdarcia wymuszanego przez społeczne oczekiwania. Reporterka zwraca uwagę na relacje międzyludzkie, ukazując pragnienie dziecka spotkania z bliskimi, które okazuje się jedynie chwilowym złudzeniem: „odnalezienie kogoś z rodziny uprzytomnia po chwili szczęścia, że to się już nigdy nie stanie” (Bikont 2022: 62). Nadmienienia przy tym, że krewni oddawali na wychowanie dzieci organizacjom syjonistycznym bądź traktowali je instrumentalnie. Odarcie z metafizyki stanowi dla dzieci gorzkie dotknięcie realności. R. Spaemann określał to jako proces, w którym osoba staje się „cechą człowieka” (Spaemann 2001: 305). A. Bikont ilustruje, jak doświadczały tego powojenne sieroty, którym następnie wpajano ideę bycia „dzieckiem całego społeczeństwa” (Bikont 2022: 286). Koncepcja ta pozostaje spójna z wizją izraelskiego mesjanizmu rozumianego z perspektywy socjologiczno-psychologicznej

(Idel 1998; Novenson 2017: 4–5). W rezultacie dzieciom wszczepiano syndrom nieczyjności, a ich pragnienie przynależności, wyrażone w stwierdzeniu: „chcę już do kogoś należeć” (Bikont 2022: 286), pozostawało niemożliwe do spełnienia.

Późniejsze pokolenia nie potrafiły już dokonać interpretacji cierpienia, które tak mocno akcentuje A. Bikont: „Syn i synowa [...]nie rozumieją mojego cierpienia. Mnie słońko nie świeciło w życiu, a teraz księżyc gaśnie” (Bikont 2023: 69). Z kolei w rozmowie z Marcelem Łozińskim, który powiedział Mariannie, że „ma piękną twarz” (Bikont 2023: 69), bohaterka podsumowuje: „Tyle wycierpienia, to może stąd” (Bikont 2023: 69). Reporterka pragnie ukazać nie tylko mechanizm samowyparcia własnego pochodzenia, co znajduje wyraz w przypadku pierwszej bohaterki cyklu *Nigdy nie byłaś...*, Elżuni, która w konsekwencji tego samowykluczenia odbiera sobie życie. Zwraca również uwagę na brak akceptacji swojego pochodzenia, przeszłości oraz traumatycznych doświadczeń wśród kolejnych pokoleń. Jak wskazują badania nad pamięcią kulturową i traumą pokoleniową (Assmann 2013; Hirsch 2012), takie wyparcie często prowadzi do symbolicznego odcięcia się od historii rodzinnej, a tym samym utrudnia proces integracji osobistej i społecznej. Kolejne generacje konstruują swoją tożsamość w opozycji do przeszłości, próbując się zdystansować od traumatycznych wydarzeń i w efekcie reprodukując mechanizmy nieprzetworzonego cierpienia.

Takiego odcięcia opowiadania dokonała w sobie Dora, rówieśniczka Mariany, z którą się ukrywała. Losy dziewczynek potoczyły się inaczej. Dora, której po wojnie poszukiwała znajoma, w reportażu przyznała: „ja nie mam wspomnienia więzi” (Bikont 2023: 68). Z kolei Marianna buduje więź podwójną, zarówno z przeszłością, jak i z ludźmi, którzy ją otaczali, „oddając głos przeszłości”. (D. LaCapra 2001: 186). Powracając do historii indywidualnych, A. Bikont sprawia, że cierpienia ofiar zostają uwewnętrznione, co odsłania sposób postrzegania przez nich siebie i świata. Dokonuje ich ponownej wewnętrznej restytucji takimi, jakimi byli sprzed Shoa.

Rozważania nad stosunkiem otoczenia do ofiar zmierzają także do głębszej analizy psychiki takich osób: „Ile żydowskości w ocalałych dzieciach da się wytrzymać? Czy nowym rodzicom udaje się o żydowskości przygarniętych zapomnieć?” (Bieńczyk 2011: 597). M. Bieńczyk, oceniając relację z *Ceny*, pisze: „Anna Bikont rozpoznała to od środka” (Bieńczyk 2011: 595). Reporterka wczuła się w ich rolę, a rozumiejąc ich cierpienie, poszła dalej w głąb ich jaźni. Analizując sytuację Łajci Herszman (Lei Nebenzahl), która była: 1) ofiarą doktryny nazistowskiej; 2) ofiarą doktryny katolickiej; 3) ofiarą doktryny syjonistycznej, pojęła i umiejętnie wyartykułowała sytuację ofiar trzykrotnych. Łajcia podzieliła się swoim wspomnieniem: „Przytrzymuje mnie, żebym nie uciekła. Widzisz ten smutek świata w moim spojrzeniu?” (Bikont 2022: 35). A. Bikont nie dokonuje retuszu wypowiedzi, lecz w sposób jawny i bezpośred-

ni dokumentuje dramatyczne doświadczenie jednostki, uwypuklając autentyczność przeżywanego cierpienia.

Wnioski

Relacja uwewnętrzniona to sposób, w jaki historia i więzy międzyludzkie zostają przyswojone przez jednostkę. „Uwewnętrznienie” – według A. Bikont – polega na wejściu do świata pokrzywdzonych i próbie artykulacji ich (nie)do końcazonego cierpienia i zwróceniu największej uwagi na pierwiastek emocjonalny (Bikont 2022: 54). Oglądanie rzeczywistości śmierci zostało wbudowane w ich indywidualną pamięć, a potem i „postpamięć”, powodując wydłużenie cierpienia (Głowiński 1999). Zadając pytanie: „Czy zapominanie jest łatwiejsze niż pamiętanie?” (Bikont 2022: 338), A. Bikont zauważa, że cierpienie, które te procesy uzupełnia, nie jest zamkniętym rozdziałem historii, ale procesem trwającym i ewoluującym. Reporterka mocno angażuje się w przywoływane historie, akcentując bolesność akceptacji przez opowiadających własnych przeżyć, które mają dla nich olbrzymią, emocjonalną „cenę”. Cenę za to wniknięcie w czynioną analizę płaci także A. Bikont. Jako reporterka ogląda bowiem przeszłość, każąc i sobie i czytelnikowi przeżywać ją od wewnątrz.

Analiza reportaży *Cena i Nigdy nie byłaś Żydówką* ujawnia centralne znaczenie procesu uwewnętrznienia relacji z bohaterami i ich doświadczeniem w praktyce pisarskiej A. Bikont. Pojęcie „relacja uwewnętrzniona” pozwala opisać empatyczny realizm, w którym akt poznania jest nierozzerwalny z etycznym zaangażowaniem. Reporterka rezygnuje z dystansu zewnętrznego obserwatora na rzecz postawy dialogicznej, w której granice między dokumentem, emocją i refleksją filozoficzną ulegają zatarciu.

Pojęcie „relacji uwewnętrznionej” pozwala zatem uchwycić specyfikę empatycznej formy reportażu, w której narracja staje się zarówno narzędziem poznania, jak i współodczuwania. Równolegle jest formą etycznego współuczestnictwa, gdyż reporterka nie tylko opisuje cudze cierpienie, lecz włącza je w strukturę własnej świadomości i języka. A. Bikont konstruuje narrację, w której etyka poprzedza poznanie. Reporterka „pisze twarzą drugiego”, to znaczy, że jej tekst jest gestem obecności i wysłuchania, a nie zawłaszczania. Tym samym reportaż zyskuje status aktu etycznego, a nie jedynie gatunku literackiego. Analiza reportażu w perspektywie dialogiczno-personalistycznej ujawnia, że tekst reporterski może funkcjonować jako forma transmisji emocji i pamięci, a nie wyłącznie przekaz faktograficzny. W ujęciu A. Bikont reportaż może być rozpoznany jako medium pamięci transgeneracyjnej, w którym trauma zostaje przeżyta na nowo przez akt pisanía.

Równolegle reportaże A. Bikont redefiniują kategorię świadectwa. Nie są już tylko przekazem faktów, lecz gestem odpowiedzialności wobec Innego i próbą

przywrócenia znaczenia utraconym biografiom. „Relacja uwewnętrzniona” przesuwając granice reportażu na pogranicze literatury faktu, filozofii dialogu i narracji terapeutycznej, tworząc użyteczną kategorię interpretacyjną dla badań nad literaturą świadectwa, postpamięcią i narracjami o traumie w kulturze poholokaustowej.

Bibliografia

Agamben G. (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

Agamben G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Assmann A. (2013), *Między historią a pamięcią*, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Balcerzan E. (2013), *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.

Bańka J. (2013), *Etyka prostomyślności jako etyka sumienia a pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, w: *Człowiek wobec wartości etycznych. Badania i praktyka*, red. Agata Chudzińska-Ciupała, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Barthes R. (2012), *Efekt rzeczywistości*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie”, nr 4 (136).

Bartnicka A. (2022), *Życia opłacone dwukrotnie? O publikacji „Cena. W poszukiwaniu żydowskich dzieci po wojnie” Anny Bikont, „Dzieje Najnowsze”*, R IV, nr 3.

Bettelheim B. (1989), *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, Czytelnik, Warszawa.

Bieńczyk M. (2002), *Parę uwag wokół „Ceny” Anny Bikont, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”*, nr 18.

Bikont A. (1996), *I ciągle widzę ich twarze. Fotografia Żydów Polskich*, Fundacja Shalom, Warszawa.

Bikont A. (2015), *Mów z Jedwabnego*, Wydawnictwo Czarne, Warszawa.

Bikont A. (2022), *Cena*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Bikont A. (2023), *Nigdy nie byłaś Żydówką*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Caruth C. (1996), *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, The Johns Hopkins University Press, London.

Ciach H. (2013), *Istota ludzka czy osoba ludzka. Krytyka bioetyki początków życia Petersa Singera*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków.

Czapliński P. (2016), *Poruszona mapa. Wymagania geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Czarkowski J. (1994), *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.

Dimitrzak-Węglarz M., Hauser J. (2009), *Mechanizmy epigenetyczne w chorobach psychicznych i zaburzeniach funkcji poznawczych*, „Via Medica”, t. 6, nr 2.

Frisch M. (2010), *Historia mówiona i rewolucja digitalna*, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Filipkowski P., Kałwa D. (2018), *Polifonia historii mówionej*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej. Wydanie Specjale”, nr 8.

Forecki P. (2018), *Po Jedwabnem. Anatomia pamięci funkcjonalnej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa.

Głowiński M. (1999), *Czarne sezony*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.

Gołaszewska M. (1984), *Estetyka rzeczywistości*, Wydawnictwo PAX, Warszawa.

Hirsch M. (1997), *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge.

Hirsch M. (2012), *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Columbia University Press, New York.

Idel M. (1998), *Messianic Mystic*, Yale University Press, New Haven.

Jedlecka W. (2014), *Pojęcie „dysocjacji” – zagadnienia podstawowe*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, t. III, nr 2.

Kłuba A. (1997), *(Do)wolność niewyraźności*, „Teksty Drugie”, nr 3.

Korwin-Piotrowska D. (2001), *Problemy poetyki opisu prozatorskiego*, Universitas, Kraków.

Kosicki P.-H. (2016), *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.

Kowalska-Leder J. (2006), *Dzieciństwo czasu Zagłady. Przeciwstawne projekty prawdy, pamięci i zapisu doświadczenia*, w: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. S. Buryła, P. Rodak, Universitas, Kraków.

Kowalewska D.A. (2023), *Rola interioryzacji w nauczaniu według św. Augustyna*, „Studia Paedagogica Ignatiana”, vol. 26, nr 4.

LaCapra D. (2001), *Writing History. Writing Trauma*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Lejeune P. (2001), *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, tłum. W. Grajewski, Universitas, Kraków.

Lévinas E. (2002), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Łysiak T. (2006), *Kryzys objaśniania. Trauma wojenna a teoria psychoanalityczna*, w: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. S. Buryła, P. Rodak, Universitas, Kraków.

Mach A. (2016), *Świadkowie świadectw. Postpamięć zagłady w polskiej literaturze najnowszej*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa-Toruń.

Mariner M. (2005), *Oral history. From Fact Finding to History Shaping*, „Historia. A Publication of the Epsilon Mu Chapter of Phi Alpha Theta and the Department of History at Eastern Illinois University”, vol. 14, <https://www.eiu.edu/historia/Mariner.pdf> [dostęp: 26.09.2024].

Miklas-Frankowski J. (2019), „*To syjonistyczne wychowanie dało mi siłę, by nie stać się owcą potulnie idącą na rzeź*”. *Opowieść o ocaleniu Awigdora Kochawa z „My z Jedwabnego” Anny Bikont*, w: *Żydzi Wschodniej Polski. Seria VII. Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu*, red. J. Ławski, E. Feldman-Kołodziejczuk, Temida 2 przy współpracy Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku; Wydawnictwo Prymat; Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku, Białystok.

Neuroedukacja. Jak wykorzystać potencjał mózgu w procesie uczenia się (2015), red. W. Sikorski, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk.

Nogaś M. (2024), *Książki. Magazyn do słuchania*, A. Bikont, *Nigdy nie byłaś Żydówką*, 21.10.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=PbWPiBnaRyI> [dostęp: 2.08.2024].

Novenson M.V. (2017), *The Grammar of Messianism. An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford University Press, New York.

Nowak J.-R. (1998), *Co to jest antysemityzm*, „Człowiek w Kulturze”, nr 10.

Orłof W., Wilczyńska K.M., Waszkiewicz N. (2018), *Dysocjacyjne zaburzenia tożsamości (osobowość mnoga) – powszechniejsze niż wcześniej sądzono*, „Via Medica”, t. 15, nr 4.

Preisner-Stokłosa M. (2023), *Popiół i diament. Spotkanie autorskie z Anną Bikont. Cena. W poszukiwaniu żydowskich dzieci po wojnie*, 13 czerwca 2023, Muzeum Pana Tadeusza Ossolineum, <https://www.youtube.com/watch?v=tx1b0PBS-mI> [dostęp: 29.07.2024].

Rosiak D. (2013), *Człowiek o twardym karku. Historia księdza Romualda Jakuba Wekslera-Waszkina*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Spaemann R. (2001), *Osoby. O różnicy między „kims” a „czymś”*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Stachurski M. (2024), *Bezdolność a kryzys relacji (?) – Spojrzenie z perspektywy dialogiczno-personalnej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, nr 1 (44).

Stangret P. (2020), *Tekstualność performatywna, czyli metodologia badań legend artystycznych*, „Załącznik Kulturoznawczy”, nr 7.

Teichman J. (1992), *Humanism and Personism: The False Philosophy of Peter Singer*, „Quadrant”, nr 12.

Tiupa W.I. (2015), *Narratologia w systemie wiedzy o literaturze*, tłum. P. Fast, „Er(r)go”, nr 31, z. 2.

Theiss W. (2012), *Sieroctwo wojenne polskich dzieci (1939-1945)*. *Zarys problematyki*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 1.

Tokarska-Bakir J. (2004), *Wy z Jedwabnego*, w: *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Pogranicze, Sejny.

Ubertowska A. (2014), *Auto(tanato)grafie*, Instytut Badań Literackich, Warszawa.

Wall J. (2007), *Photography and Liquid Intelligence*, w: *Selected Essays and Interviews*, Museum of Modern Art, New York.

Wańkowicz M. (1980-1981), *Anoda i katoda: Między-epoka*, t. II, oprac. T. Jodełka-Burzecki, PIW, Warszawa.

Więckowski R. (2017), *Postpamięć krytyczna w narracjach potomków ocalałych z Shoa* (J. Dres, M. Grynberg, G. Rossenberg), „Politeja”, nr 2 (47).

Winclaw D. (2016), *Obcy czy po prostu Inny? Wybrane etyczne aspekty dehumanizacji*, „Kultura i Wartości” nr 19.

Wiszniewska M. (2017), *Zobaczyć – opisać – zrozumieć. Polskie reportaże literackie o rosyjskim imperium*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Wiszniewska M. (2019), *Współczesny polski reportaż literacki wobec inności*, w: *Literatura polska w świecie*, t. 7, *Reportaż w świecie światowość reportażu*, red. K. Furkacz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Worsowicz M. (2020), *Kłamstwo formy vs. zaufanie czytelnika – dziennikarze o fikcji i autentyzmie w polskim reportażu po 1989 roku*, w: *Trzydzieści: Polska w reportażu, reportaż w Polsce po 1989 roku...*, red. E. Pawlak-Hejno, M. Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Wójcińska A. (2011), *Anatomia Zbrodni. Wywiad z Anną Bikont*, w: tejsze, *Reporterzy bez fikcji. Rozmowy z polskimi reporterami*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Zajas P. (2013), *Jak świat prawdziwy stał się bajką. O literaturze niefikcyjnej*, „Litteraria Copernicana”, t. 12, nr 2.

Zimbardo P.-G., Gerrig R.-J. (2009), *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Zimbardo P. (2013), *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Żarnecka P. (2020), *Biomitografia zakwestionowana. Sendlerowa. W ukryciu Anny Bikont jako performans tekstualny*, „Przestrzenie Teorii”, nr 34.

Żyrek-Horodyjska E. (2017), *Reportaż literacki wobec literatury. Korzenie i teorie*, „Pamiętnik Literacki”, nr 4.

Streszczenie
Anny Bikont „relacja uwewnętrzniona”
(*Cena i Nigdy nie byłeś Żydówką...*)

Artykuł dotyczy sytuacji żydowskich dzieci ocalanych podczas II wojny światowej, ich pamięci o wydarzeniach przeżytej traumy. Tematykę tę ponownie porusza A. Bikont w dwóch reportażach *Nigdy nie byłeś Żydówką* oraz *Cena*, różniących się zakresem podejścia do problemu.

Interesujący jest sposób, w jaki autorka przywołuje różnorodne historie bohaterów doświadczonych traumą, bezpośrednio przez nią poznanych bądź ukazanych przez pryzmat zapisów Lejba Majzelsa. A. Bikont stara się dokonać rekonstrukcji minionych zdarzeń i relacji, w jakie uwikłane dzieci. Zwracając się ku przeszłości, tworzy jej transpozycję terażniejszą, odnosząc minione do aktualności, konfrontując dawne przeżycia bohaterów z obecnymi. Reportażystka podejmuje rewizję ocalałych dokumentów i konfrontuje je z relacjami żyjących świadków historii. Wielokrotnie pyta o granice człowieczeństwa oraz o ich brak, wskazując wiele przykładów dehumanizacji. Jej utwory nie są jedynie analizą dostępnych dokumentów, ale niezwykle trudną, emocjonalnie zaangażowaną wyprawą. Wkraczając w przeszłość i dokonując restytucji pamięci, A. Bikont decyduje się uczynić je terażniejszością, zwerbalizować ludzki dramat, ukazać jego przedłużenie i aktualność również w dzisiejszym świecie. Uwagę odbiorców kieruje autorka nie tylko na aspekty ideologiczne, istotę selektywności pamięci i jej niedoskonałości oraz kwestie konstruowania ludzkiej tożsamości, ale także apeluje do emocji obiorcy przez wybór charakteru literackiej eksplikacji problemu. Koncentruje się na niewyraźności przeżytego cierpienia, starając się dobrać słowa adekwatne do jego wyrażenia.

Wchodząc bardzo głęboką w tkankę psychiczną człowieka, A. Bikont czyni interesującą wiwisekcję przeszłości w nurcie postmemorialnym.

Słowa kluczowe: reportaż, personalizm, etyka pohołocaustowa, dzieci pochodzenia żydowskiego, postpamięć, zapis cierpienia

Summary
Anna Bikont's 'internalized relation'
(*Price and You've never been Jewish...*)

The article deals with the situation of Jewish children rescued during World War II, their memory of the events, the trauma they experienced. This subject is dealt with again by A. Bikont in two reportages, *You've never been Jewish* and *Price*, which differ in their approach to the problem.

The most interesting is the way in which the author recalls various stories of heroes experienced with trauma, either directly met by her or shown through the prism of Lejb Majzels' notes. A. Bikont tries to reconstruct past events and relations in which the children were entangled. Turning to the past, she creates its present transposition, relating the past to the present, contrasting the past experiences of the characters with the present ones. The reporter reviews surviving documents and confronts them with the accounts of living witnesses of history. She repeatedly asks about the limits of humanity and the lack thereof, pointing out many examples of dehumanisation. Her works are not just an analysis of available documents, but an extremely difficult, emotionally involved expedition. Entering the past and restoring memory, A. Bikont chooses to make it present, to verbalise the human drama, to show its extension and topicality also in today's world. The author directs the audience's attention not only to ideological aspects, the essence of the selectivity of memory and its imperfections, and issues of constructing human identity, but also appeals to the emotions of the viewer by choosing the nature of the literary explication of the problem. She focuses on the inexpressibility of the suffering experienced, trying to choose words adequate to express it.

Delving very deeply into the psychological tissue of the human being, A. Bikont makes an interesting vivisection of the past in the postmemorial current.

Keywords: reportage, personalism, post-Holocaust ethics, Jewish children, postmemory, record of suffering

POMIĘDZY RZYMSKIM KATOLICYZMEM A ROSYJSKIM PRAWOSŁAWIEM: GREKOKATOLICY CHEŁMSZCZYNNY W LITERATURZE POLSKIEJ PRZEŁOMU XIX I XX W.

Wierni Kościoła grekokatolickiego nigdy nie mieli łatwego losu. Przez ponad czterysta lat jego istnienia wielokrotnie stając się pionkami w rozgrywkach polityczno-religijnych. Już unia brzeska, która doprowadziła do powstania tego Kościoła, oprócz wymiaru religijnego była też motywowana czynnikami politycznymi i personalnymi, a do jej skutków należało m.in. prześladowanie tych wiernych, którzy nie chcieli porzucić prawosławia. Z kolei w ostatnich dziesięcioleciach wieku XVIII, a zwłaszcza w stuleciu XIX, gdy większość grekokatolików znalazła się na terenach zaboru rosyjskiego, Rosyjski Kościół Prawosławny we współpracy z władzami państwowymi rozpoczął stopniowy proces likwidacji unii. W latach 1768–1796 do przymusowych nawróceń na prawosławie dochodziło przede wszystkim na prawobrzeżnej Ukrainie i objęły one około półtora miliona wiernych. Jednocześnie, jak podkreśla Michał Dołbiłow, grekokatolicy nadal musieli stawiać czoła prozelityzmowi rzymskokatolickiemu oraz próbom latynizacji swojej obrzędowości. Rzymski katolicyzm bowiem, mimo że w Imperium Rosyjskim podlegał poważnym ograniczeniom, tradycyjnie był związany z elitą społeczną i dlatego nadal zachował atrakcyjność dla mieszkańców tych terenów (Dolbilov 2010: 70–73).

Po upadku powstania listopadowego władze carskie podjęły decyzję o likwidacji grekokatolicyzmu. Doszło do niej w roku 1839 na terytorium, które w wyniku pierwszego zaboru zostało bezpośrednio włączone do Imperium Rosyjskiego. Warto podkreślić, że mimo iż proces ten odbywał się przymusowo, nie spowodował większych protestów ani konieczności użycia siły. Wynikało to przypuszczalnie z faktu, że był rozciągnięty na wiele lat oraz że nadzorujący go bp. Iosif Siemaszko znał lokalną specyfikę i dążył do jej zachowania, sprzeciwiając się polityce rusyfikacji (Mironowicz 2009: 44–47).

Inaczej wyglądała sprawa na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu. Ziemie te były częścią Królestwa Polskiego i aż do roku 1875 istniała tu greckoka-

¹ marta.lukaszewicz@uw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0697-1970>

tolicka diecezja chełmska. Jednak po powstaniu styczniowym władze rosyjskie, aby zapobiec kolejnemu „polskiemu buntowi”, wzmożyły działania rusyfikacyjne, szczególnie intensywne na terenach zamieszkałych przez ludność grekokatolicką, uważaną za odwiecznie rosyjską. Jak pisze Andrzej Szabaciuk, rosyjska polityka narodowościowa wobec Królestwa Polskiego była po roku 1863 zdominowana przez ideę ochrony tej ludności przed polonizacją i katolizacją (Szabaciuk 2013: 9–10). Uwarunkowało to szczególnie daleko zakrojone ograniczenia wobec języka polskiego i Kościoła katolickiego na tych terenach, a także decyzję o likwidacji grekokatolickiej diecezji chełmskiej i włączeniu jej do nowo utworzonej prawosławnej diecezji warszawsko-chełmskiej.

Warto podkreślić, że sposób przeprowadzenia tej akcji różnił się od działań z lat 30. W przypadku Chełmszczyzny bowiem dążono do zlikwidowania lokalnej specyfiki i upodobnienia obrzędowości do tradycji moskiewskiej m.in. przez przysyłanie na te tereny duchownych wywodzących się ze środkowej Rosji lub spośród rusofilskiego duchowieństwa prawosławnego z terenów Galicji (Szabaciuk 2013: 30). Zmiana podejścia była przede wszystkim skutkiem transformacji, jakie zachodziły w drugiej połowie XIX w. w całej Europie i wynikały z umacniania się tendencji do oparcia państwowości na idei narodowej. Miały one również przełożenie na politykę Imperium Rosyjskiego wobec mniejszości narodowych, w której coraz silniejsze stawało się dążenie do unifikacji i rusyfikacji.

Jednak tendencja unifikacyjna wywołała opór miejscowej ludności. Sprzeciwiano się przede wszystkim przejmowaniu parafii przez nowych kapłanów, a także okazywano bierny opór, który polegał na odmowie udziału w nabożeństwach odprawianych przez prawosławny kler. Władze carskie odpowiadały represjami, w wyniku których 66 duchownych zostało zmuszonych do ucieczki na teren Austro-Węgier, 74 uwięziono lub zesłano na Syberię, a siedmiu poniosło męczeńską śmierć. Na Syberię zesłano również około 600 wiernych, 108 zaś straciło życie, głównie podczas starć z wojskiem, przy przeciwstawianiu się przekazaniu świątyń duchownym przysłanym z Rosji. Do najbardziej znanych należą męczennicy z Pratulina – grupa 13 wiernych zabitych przez rosyjskie wojska, beatyfikowanych w roku 1996 (Himka 1999: 58–60).

Rezultatem działań władz rosyjskich był podział miejscowej ludności rusińskiej na „zjednoczonych” (z prawosławiem) i „opornych”, którzy sprzeciwiali się rosyjskiej polityce wyznaniowej. Po opiekę duszpasterską udawali się oni potajemnie na teren austro-węgierskiej Galicji lub też zwracali się do kleru katolickiego. Obie próby ominięcia narzuconych przez władze Imperium Rosyjskiego ograniczeń były surowo zakazane i karane, m.in. przez nakładanie grzywny, konfiskaty majątku, a nawet zsyłki (Szabaciuk 2013: 41). Można powiedzieć, że w wyniku likwidacji Kościoła grekokatolickiego Rusini w jeszcze większym stopniu niż przedtem okazali się rozdarci pomiędzy wpływami rosyjsko-prawosławnymi a polsko-katolickimi, a obie strony starały się wciągnąć ich

w swoją strefę wpływów. Mimo że Imperium Rosyjskie stało w tej konfrontacji na pozycji siły, ostatecznym rezultatem walki o dusze stało się *de facto* to, czego carscy urzędnicy starali się uniknąć, czyli polonizacja i katolicyzacja znacznej części miejscowej ludności. Po roku 1905, kiedy Mikołaj II wydał manifest o tolerancji religijnej, około 233 tysięcy mieszkańców guberni siedleckiej i lubelskiej przeszło z prawosławia na katolicyzm (Keleher 1995: 367).

Temat losów podlaskich unitów, a zwłaszcza opór stawiany przez nich władzom carskim, był na przełomie wieku XIX i XX przedmiotem licznych publikacji publicystycznych i literackich, które tworzyły ich wizerunek jako polskich patriotów. Akcentowano w nich obronę nie tylko wiary katolickiej, ale też polskości, bez większej refleksji nad ich przynależnością narodową (Kołbuk 2013: 17–18). O unitach pisali w ostatnich dziesięcioleciach XIX i na początku XX w. zarówno znani literaci, tacy jak Maria Rodziewiczówna, Władysław Reymont czy Stefan Żeromski, jak i autorzy obecnie rzadziej czytani – Józef Weyssenhoff, Franciszek Rawita-Gawroński czy Zofia Kowerska. Jak podkreśla w swoim artykule Roman Brzozowski, utwory poświęcone unitom na ogół zawierały elementy sugerujące autentyzm i aktualność opisywanych zdarzeń, a ich problematyka koncentrowała się na zagadnieniach zdrady i jej konsekwencji oraz bohaterskiego oporu przeciwko przymusowemu przyłączeniu do Kościoła prawosławnego. Bardzo często to kobieta jest w nich przedstawiana jako obrończyni ojczystej wiary, która walczy w szczególności o dusze własnych dzieci i nie pozwala na ich zatracenie, w takich bowiem kategoriach postrzega przejście na prawosławie (Brzozowski 1987: 177–196). Brzozowski wskazuje, że często w utworach poświęconych unitom motywacja religijna ich oporu łączy się z patriotyczną, kiedy walka o własną tożsamość jest przedstawiana jako przedświt polskiego odrodzenia narodowego (Brzozowski 1987: 196–197).

Temat prześladowań unitów pojawiał się też w utworach poświęconych innym zagadnieniom, w których ich postacie są drugoplanowe. Mają jednak duże znaczenie dla głównych bohaterów, na ogół pełniąc funkcję świadków wiary i wzorców moralnych (Brzozowski 1987: 199). Wśród tych utworów szczególnie miejsce zajmują teksty, w których nakreślone zostały sylwetki pomagających unitom kapłanów rzymskokatolickich, i to właśnie one staną się przedmiotem dalszej analizy. Należą do nich powieść Stefana Żeromskiego *Uroda życia* (1912) oraz opowiadania *Drogieńki* Juliusza Barskiego (1894) i *Pod piorunami* Józefa Weyssenhoffa (1912).

Stefan Żeromski niejednokrotnie w swojej twórczości przedstawiał tragiczne losy podlaskich unitów. Można tu wspomnieć opowiadania *Ananke* (1891), *Do swego Boga* (1895) oraz *Poganin* (1895), gdzie są oni w centrum uwagi autora. W *Urodzie życia* zaś Żeromski koncentruje się na postaci głównego bohatera Piotra Rozłuckiego, który jest synem powstańca styczniowego, wychowanym jednak w duchu wierności Imperium Rosyjskiemu. Przyjeżdża odbywać służbę

wojskową na terenie Królestwa Polskiego i jest coraz bardziej zaintrygowany polskością. Jak zwykle u Żeromskiego, poszukiwania własnej tożsamości odbywają się przez kolejne spotkania i dyskusje z postaciami, które reprezentują różne postawy. Jedną z nich jest ksiądz Wolski, którego Rozłucki spotyka w dworcu na Podlasiu w okolicach Drohiczyna, dokąd przybywa w sierpniu 1885 r.

Wolski okazuje się duchownym głęboko zaangażowanym w pracę społeczną wśród chłopów, za co w przeszłości spotkały go liczne nieprzyjemności ze strony Kościoła. On również jest pełen wątpliwości na temat instytucji kościelnej i z tego powodu rezygnuje z beneficjum, stając się wędrownym kapłanem bez własnej parafii. Na Podlasiu odnajduje sens swego powołania w sekretnej posłudze „opomym”. W powieści jest opisana scena nocnego nabożeństwa w lesie, które kończy się obławą rosyjskiego wojska i zatrzymaniem kilku „opornych”, a także charakterystyczną rozmową między Wolskim i Rozłuckim na temat narzucania prawosławia przemocą z jednej strony i prozelityzmu Kościoła katolickiego z drugiej. Odzwierciedla ona przedstawione wyżej dylematy i sytuację swoistej walki o dusze.

Samo nocne nabożeństwo zrobiło na Rozłuckim ogromne wrażenie:

Piotrowi serce zakolało w piersiach. Niewymowna potęga była w tym nocnym szepcie tłumu. Moc nowa tchnęła z tego prastarego pozdrowienia. Wzruszeniem przejęty, zdrętwiały od dreszczu, który go przejął, Piotr odruchowo zdjął z głowy czapczynę (Żeromski 2019: 255).

Bohater odczuwa zachwyt i szacunek wobec płynących z głębi serca modlitw, odprawianych w lesie pod osłoną nocy, jednak w późniejszej rozmowie z Wolskim do głosu dochodzi jego skłonność do racjonalnego myślenia. Piotr dopytuje księdza o scenę, której był świadkiem, a ich dyskusja dotyczy początkowo przeciwstawienia wiary jako żywego głosu ludzkiego serca – i wiary oficjalnej, narzucanej przemocą i będącej elementem polityki rusyfikacyjnej. W tej kwestii w zasadzie obaj bohaterowie są ze sobą zgodni, ich polemika dotyczy zaś sprawy polonizacji ludności ruskiej, która nieuchronnie towarzyszy ich katolicyzacji. Rozłucki ma wątpliwości dotyczące pochodzenia ludzi, których widział podczas modlitwy – Rusinów, a więc ludności świętej Rusi. W jego argumencie widzimy odbicie oficjalnej polityki narodowościowej Imperium Rosyjskiego, o którym wspominałam wcześniej – przekonanie, że podlaska ludność grekokatolicka jest odwiecznie rosyjska. Inna wypowiedź bohatera, również mocno osadzona w rosyjskiej ideologii imperialnej, to zdanie „Katolicyzm wyżera życie polskie” (Żeromski 2019: 261), w którym można widzieć odzwierciedlenie przekonania o tym, że to przynależność do Kościoła katolickiego sprawiła, iż Polacy są swego rodzaju odszczepieńcami wśród narodów słowiańskich, nieakceptującymi przewodnictwa duchowego i politycznego Rosji.

Wolski z kolei prezentuje przekonanie na pozór przeciwne, ale oparte na tej samej zasadzie walki o dusze ludności rusińskiej. Oznajmia, że „ten lud jest to

jedna z najważniejszych Polski spraw” (Żeromski 2019: 260) i podkreśla, iż na ziemiach pogranicza istnieje ścisły związek między polskością i katolicyzmem. To właśnie dlatego Wolski kontynuuje swą posługę – nie tylko wbrew władzom rosyjskim, ale również postawie hierarchów kościelnych, którzy prezentują stanowisko oportunistyczne i aby nie drażnić rosyjskich władz, zakazują księżom odprawiania nabożeństw dla „opornych”.

Dyskusja Rozłuckiego i Wolskiego pozostaje nierozstrzygnięta zarówno na poziomie dyskursywnym, jak i fabularnym. Z jednej strony Piotr odnajduje swą polską tożsamość i porzuca służbę w armii carskiej, przy okazji uwalniając dużą grupę polskich więźniów politycznych; z drugiej jednak strony Wolski ponosi klęskę, oskarżony przez członków Kościoła katolickiego o sprzeniewierzenie pieniędzy zbieranych na rzecz unitów i wydalony ze stanu duchownego. Dzieje się tak, gdyż jego działalność staje się niewygodna dla hierarchii kościelnej, która woli przymknąć oczy na cierpienia unitów niż się narażić władzom rosyjskim. Tym samym oficjalny katolicyzm jako alternatywa dla oficjalnego prawosławia pozostaje również nie w pełni zadowalającym wyborem.

Dylematy poruszane w powieści Żeromskiego są nieobecne w opowiadaniu *Pod piorunami* Józefa Weyssenhoffa z tego samego roku. Głównym bohaterem tego utworu jest ksiądz Wikliński, który mieszka na terenie guberni lubelskiej, niedaleko granicy z Austro-Węgrami. Jest przedstawiony jako typowy prowincjonalny proboszcz polskiej literatury: jowialny, „różowo ukarmiony” *bon vivant*, który lubi towarzystwo szlachty, dobre jedzenie, grę w karty i polowania, a ponadto panicznie boi się burzy. I to właśnie podczas burzy nastaje dla niego chwila próby, kiedy pod osłoną złej pogody odwiedza go rusińska para Hryćko i Paraska, prosząc o udzielenie ślubu. Początkowo zamierzali oni przedostać się przez granicę do Galicji, by tam się pobrać, jednak ich przewodnik został złapany, więc zwrócili się w tej sprawie do księdza Wiklińskiego. Po pewnym wahaniu duchowny udziela im ślubu, co skutkuje kolejnymi wizytami, tak że do końca sezonu proboszcz łączy węzeł małżeński w sumie dziewiętnaście par. A w maju kolejnego roku, dziesięć miesięcy po pierwszym ślubie, zaczyna się sezon potajemnych chrzcin...

Opowiadanie Weyssenhoffa skupia się na postaci księdza Wiklińskiego, na jego przemianie z „wesołego współobywatela w sutannie” w „wysokiego urzędnika spraw Bożych, podżegacza sumień, nosiciela pociechy i przykładu” (Weyssenhoff 1920: 19), czyli prawdziwego kapłana, gotowego na męczeństwo i stanowiącego wzorzec moralny. Sam akt pomocy Rusinom jest przedstawiony jako wybór bohatera między własnym bezpieczeństwem i wygodą a posługą, która wprawdzie naraża go na niebezpieczeństwo ze strony zaborców, ale jest moralnie właściwa. Nie ma tu mowy o jakichkolwiek wątpliwościach czy zakazach ze strony hierarchów Kościoła katolickiego, a jedynymi antagonistami księdza są carscy żandarmi. O ile w *Urodzie życia* poczynania hierarchii kościelnej miały

na celu skompromitowanie Wolskiego, o tyle w *Pod piorunami* autorytet księdza Wiklińskiego wśród wiernych rośnie i zyskuje on niemal opinię świętego.

Podobnie jednak jak ksiądz Wolski, Wikliński odnajduje sens swego kapłaństwa w tajnej posłudze grekokatolikom, którzy stają się dla niego „ściślejszym kółkiem wiernych, połączonym przez groźną tajemnicę, gminą wybraną, znaczną krwawym krzyżem na męczeństwo” (Weyssenhoff 1920: 18). Określenie „gmina wybrana” może być tu nawiązaniem do II Listu ap. Piotra (2P 2: 9), w którym wspólnota chrześcijańska jest nazywana rodzajem wybranym, a wspomnienie krzyża i męczeństwa jeszcze bardziej upodabnia rusińskich grekokatolików do pierwszych chrześcijan. Narrator wprost wspomina o ich duchowej wielkości, kiedy mówi, że prześladowania ich zahartowały i uczyniły godniejszymi niż kiedykolwiek sakrament ślubu.

O ile w *Urodzie życia* grekokatolicy wierni są postaciami epizodycznymi i anonimowymi, o tyle w opowiadaniu *Pod piorunami* są przedstawieni z większą uwagą, zwłaszcza pierwsza para, która przychodzi do Wiklińskiego po ślub. Poznajemy ich imiona i nazwiska (Hryć Lewczuk i Paraska Kunciewiczówna), słyszymy ich rozmowę z księdzem po polsku i między sobą po rusińsku, otrzymujemy nawet możliwość poznania ich myśli i uczuć, kiedy czekając na początek potajemnego ślubu, wspominają zesłanego unickiego księdza oraz z pewnym smutkiem wyobrażają sobie własne zaślubiny w dawnej cerkwi, zgodnie z unickim obrządkiem, w tradycyjnych ludowych strojach:

Stała im przed oczyma cerkiew ich stara [...] i odnaleźli w pamięci głos dawnego unickiego księdza [...] i śpiewy dyaków niegdyś słyszane [...]. I widzieli się w strojach ruskich, ojcowskich, jak przystało dzieciom gospodarskim (Weyssenhoff 1920: 13).

Pomimo całej sympatii dla Rusinów i podziwu dla ich przywiązania do wiary ojców, w stosunku narratora można też dostrzec cień paternalistycznej wyższości wobec nich, który wyraża się w ich orientalizacji, akcentowaniu odmienności etnicznej: ludowe stroje, zwyczaje, język, którym się porozumiewają. W szczególności należy tu zwrócić uwagę na argumentację, jakiej używają Hryć i Paraska, żeby przekonać księdza Wiklińskiego do udzielenia im ślubu: „żeby nas ślubem świętym połączył, jako polska wiara jedna jest” (Weyssenhoff 1920: 12). W tym wyrażeniu wyraźnie widzimy zinternalizowane przez bohaterów przekonanie, że przez przynależność do Kościoła katolickiego stają się Polakami. Jest tu też obecna akceptacja idei polskiej dominacji nad narodowościami zamieszkującymi Kresy. Rezultatem prześladowań stają się zatem polonizacja i katolizacja miejscowej ludności rusińskiej. W rezultacie polityki wyznaniowej Imperium Rosyjskiego traci ona swą tożsamość narodową, jednak często identyfikuje się wcale nie z Rosjanami, lecz z Polakami.

Wreszcie w trzecim, choć chronologicznie najwcześniejszym utworze, opowiadaniu *Drogięńki*, które wyszło w roku 1894 we Lwowie w zbiorze *Za wiarę świętą* i było podpisane „Juliusz Barski”², głównym bohaterem jest proboszcz parafii w Żeliszewie nad Bugiem, ksiądz Ambroży Szkiłłądź. W przeciwieństwie do stosunkowo młodego księdza Wiklińskiego jest starszy wiekiem i doświadczony w stawianiu oporu zaborcy, gdyż w przeszłości został skazany na 10 lat zesłania do Wiatki za „mieszanie się do spraw prawosławia” (Barski 1894: 41). Przy pomaganiu unitom nie obawia się zatem o siebie, lecz o losy parafii, której grozi rozwiązanie w razie, gdyby proboszczowi udowodniono niesienie posługi duszpasterskiej „opornym”. Jednak kiedy staje w obliczu prośby o udzielenie sakramentów konającemu, decyduje się na takie ryzyko. Ściąga to na niego uwagę lokalnych rosyjskich władz i doprowadza do aresztowania w wyniku denuncjacji jednej z tajnych penitentek.

W opowiadaniu Barskiego uwaga narratora skupia się prawie wyłącznie na postaci księdza Szkiłłądzia i jego starego sługi Jana. Grekokatolicy są przedstawieni niejako mimochodem, przy okazji. Szczególnie warto zwrócić uwagę na scenę ostatniej spowiedzi, od której zaczyna się tajna posługa bohatera wśród unitów. Odbyna się ona w zacumowanej na Bugu przy brzegu łódce, w ciemnościach nocy. Kiedy w pewnym momencie zza chmur wyłonił się księżyc, jego blask oświecił zbliżonego do siebie głowy kapłana i penitenta i „stawił przed Bogiem jeno, nie przed ludźmi, tę nową unię, tę jedność wiary w różnicy obrządku” (Barski 1894: 51).

To właśnie idea jedności wiary katolickiej przeciwstawionej prawosławiu określa relacje międzywyznaniowe w utworze. Takie przeciwstawienie pojawia się już na samym początku utworu, kiedy dowiadujemy się o przyczynie zesłania księdza Szkiłłądzia. Była nią odmowa rozgrzeszenia katoliczce, która wychodziła za mąż za prawosławnego, nazwanego w tekście „schyzmatykiem”. Z kolei relacje między unitami i łacinnikami są przedstawione jako wzajemne przenikanie się, co dobitnie ilustruje fragment wyjaśniający procedurę „kwestionowania”, czyli przypisywania do Kościoła prawosławnego tych rzymskich katolików, których przodkowie byli ochrzczeni w cerkwi greckokatolickiej:

... nie dość im „opornych”, dobierają się z kolei do tych, co z dziada pradziada, łacinnikami byli a tylko mają w rodzie przodków, którzy według dawniejszego zwyczaju [...] w cerkwiach unickich zostali ochrzczeni. Nie zważano niegdyś na podobną drobnostkę, bo wiara była ta sama, a i obrządki tak się ze sobą zlewały, że proboszcz i paroch wzajemnie się wyręczali (Barski 1894: 53).

² Roman Brzozowski podejrzewa, że to nazwisko może być w rzeczywistości pseudonimem (Brzozowski 1987: 180).

Narrator sugeruje tu brak zasadniczej różnicy nie tylko w wierze, ale też w obrzędowości, co może budzić pewną konsternację. Grekokatolicy przedstawieni w utworze w zasadzie niczym się nie różnią od rzymskokatolickich wierznych księdza Szkiłładzia. Sam zaś proces „kwestionowania” dobitnie przedstawia proces sprowadzenia unitów do roli obiektu, o który toczy się spór. Oni sami są w nim w zasadzie pozbawieni głosu i podmiotowości.

Konfesyjna i narodowa przynależność grekokatolików Chełmszczyzny i Podlasia była przez długi czas sferą, w której rywalizowały sprzeczne interesy i gdzie krzyżowały się różne punkty widzenia. W XIX i na początku XX w. splecenie się katolicyzmu i polskości oraz prawosławia i rosyjskości prowadziło w zasadzie do zagubienia się w tym wszystkim rusińskości czy też ukraińskości jako odrębnej identyfikacji narodowej. Ta tendencja jest bardzo wyraźna w analizowanych przeze mnie utworach literackich, które prezentują polską perspektywę i skupiają się na męczeńskim świadectwie wiary unitów. Kwestia ich przynależności narodowej jest tu ściśle związana z przynależnością wyznaniową. Według logiki tych utworów albo przynajmniej logiki prezentowanej przez ich bohaterów można być albo Polakiem-katolikiem albo Rosjaninem-prawosławnym. Barski kwestię narodową pomija zupełnie, skupiając się jedynie na sprawach związanych z przynależnością wyznaniową. U Żeromskiego ta alternatywa jest w zasadzie wypowiedziana wprost, u Weyssenhoffa zaś mamy wzmiankę o rusińskości bohaterów. Przynależy ona jednak do przeszłości, może nie tyle gorszej, co mniej wzniosłej i godnej. Ich przyszłość zaś najprawdopodobniej wiąże się z katolicyzmem i polskością.

W swoim artykule przedstawiłam zaledwie wycinek polskiej narracji na temat skomplikowanego problemu przynależności narodowościowej i wyznaniowej unitów chełmskich i podlaskich. Kwestia ta z pewnością zasługuje na dalsze badania, w szczególności na zestawienie perspektywy polskiej i rosyjskiej. Nade wszystko zaś wskazane jest włączenie narracji samych grekokatolików Chełmszczyzny (przede wszystkim w postaci różnorodnych egodokumentów), co pozwoliłoby dostrzec ich podmiotowość i lepiej zrozumieć dokonujący się na przełomie wieków proces samoidentyfikacji.

Bibliografia

Barski J. (1894), *Drogięńki*, w: *Za wiarę świętą. Trzy opowiadania ze zdarzeń prawdziwych*, red. B. Sokalski, Komitet wydawnictwa dzieł ludowych, Lwów.

Brzozowski R. (1987), *Świadectwo martyrologii unitów w nowelistyce polskiej końca XIX i początku XX wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 25.

Dolbilov M. (2010), *Russkij kraj, čužaa vera: etnokontsional'naâ politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II*, NLO, Moskwa.

Himka J.-P. (1999), *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, McGill-Queen's UP, Montreal.

Keleher S. (1995), *Trapped between Two Churches: Orthodox and Greek-Catholics in Eastern Poland*, „Religion, State and Society”, vol. 23, is. 4.

Kołbuk W. (2013), *Wokół kwestii tożsamości narodowej unitów podlaskich*, „Studia Białorutenistyczne”, nr 7.

Mironowicz A. (2009), *Likwidacja unii kościelnej na soborze połockim (1839 r.)*, „Białostockie Teki Historyczne”, nr 7.

Szabaciuk A. (2013), „*Rosyjski Ulster*”. *Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863–1915*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Weyssenhoff J. (1920), *Nowele*, Gebethner i Wolff, Warszawa.

Żeromski S. (2019), *Uroda życia*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Streszczenie

Pomiędzy rzymskim katolicyzmem a rosyjskim prawosławiem: grekokatolicy Chełmszczyzny w literaturze polskiej przełomu XIX i XX w.

Artykuł jest poświęcony sytuacji grekokatolików, którzy w XIX w. zamieszkali tereny Podlasia i Chełmszczyzny i po upadku powstania styczniowego zostali zmuszeni do przejścia na prawosławie. Po zarysowaniu kontekstu historycznego autorka koncentruje się na ich literackich przedstawieniach w trzech utworach, w których unicy są bohaterami drugoplanowymi. Pozwala to dostrzec ich przedmiotowe traktowanie jako obiektu walki o dusze i tożsamość, zarówno konfesyjną, jak i narodową. W sytuacji rozdarcia między katolicyzmem i polskością a prawosławiem i rosyjskością zagubieniu ulega rusińska tożsamość unitów.

Słowa kluczowe: grekokatolicyzm, rzymski katolicyzm, prawosławie, literatura polska, tożsamość, pogranicze

Summary

Between the Roman Catholicism and Russian Orthodoxy: the Greek Catholics of the Kholm district in Polish literature at the turn of the 19th and 20th centuries

The paper presents the situation of the Greek Catholics who in the 19th century inhabited the territory of Podlasie and Kholm district and who were forced to convert to Orthodoxy after the fall of the January uprising. After outlining the

historical context, the author focuses on the literary representation of the Greek Catholics in three works, in which they are secondary characters. It allows us to notice that they are treated as the objects of the struggle for their souls and identity, both confessional and national. They are torn between Catholic and Polish self-identification, on one side, and Orthodox and Russian, on the other, which leads to losing their separate Rusyn identity.

Keywords: Greek Catholicism, Roman Catholicism, Orthodox Christianity, Polish literature, identity, borderland

ZNIKANIE SACRUM. O HISTORII I RELIGII W *MIEJSCU* ANDRZEJA STASIUKA

*Ocalamy świat, który przeminął,
myśląc o nim, opisując go, wracając do niego pamięcią.*
Andrzej Stasiuk *Życie to jednak strata jest*
(Stasiuk i Wodecka 2015: 176)

Opowieści galicyjskie: mikronarracje o Beskidzie Niskim

W 1995 r. nakładem Wydawnictwa Znak ukazały się *Opowieści galicyjskie* Andrzeja Stasiuka (Stasiuk 1995b). Liczący 15 opowiadań zbiór twórcy uważanego za przedstawiciela „pokolenia bruLionu” (Klejnocki, Sosnowski 1996; Buryła 2021) i „fotogenicznego kameleona” (Pytko 2003) wzbudził ogromne zainteresowanie krytyków i publiczności literackiej. *Opowieści galicyjskie* stanowią czwartą pozycję w dorobku twórczym Andrzeja Stasiuka: po *Murach Hebronu* (Stasiuk 1992), *Wierszach miłosnych i nie* (Stasiuk 1994) oraz *Białym kuku* (Stasiuk 1995a). Mikronarracje z tego tomu były systematycznie zamieszczane przez Stasiuka w „Tygodniku Powszechnym” w latach 1993–1995 (szczegółowy wykaz: Podemska-Kałuża 2019: 183–184). *Miejsce* było jednym z pierwszych opowiadań zamieszczonych w krakowskim czasopiśmie: publikacja miała miejsce w numerze 45 w 1993 r. (Stasiuk 1993). Do 2024 r. ukazało się dziesięć wydań książkowych *Opowieści galicyjskich* (ostatnie wznowienie w 2021 r. w Wydawnictwie Czarne). Pozycja ta jest obecnie dostępna jako audiobook i e-book, w formach bardziej preferowanych przez współczesnych czytelników.

Spoglądano na Stasiukowy zbiór opowiadań z różnych perspektyw odbiorczych (Błoński 1995; Bonowicz 1995; Franaszek 1996; Gosk 1996; Okulicz-Kozaryn 1996; Buryła 1997; Ostowicz 1997; Romeyko-Hurko 1997; Czapliński 2001; Wiegandt 2010; Dutka 2014; Całbecki 2016; Trusewicz 2017; Borowczyk

¹ anna.podemska-kaluza@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5179-0514>

i Skibski 2018; Gleń 2019; Gracz-Chmura 2019; Podemska-Kałuża 2019; Wójcik-Dudek 2019; Madej 2020; Mazur 2020)².

Po 2017 r. *Miejsce* stało się obiektem szczególnego zainteresowania środowiska edukacyjnego i młodych odbiorców. Zostało wpisane na listę lektur obowiązujących w szkole ponadpodstawowej. Obecność opowiadania Stasiuka w kanonie przyczyniła się do publikacji w podręcznikach szkolnych (m.in. fragmenty w *Oblicza epok 4*, Chemperek, Kalbarczyk, Trześniowski 2022: 369–371) i pojawienia się materiałów metodycznych na Zintegrowanej Platformie Edukacyjnej oraz w nauczycielskich mediach cyfrowych. Od kilku lat mikronarracja autora *Dukli* stanowi wyzwanie dla maturzystów. Wśród pytań jawnych przewidzianych na ustny egzamin maturalny w 2025 r. znalazło się jedno, które dotyczy *Miejsc* (numer 109): Jaką wartość dla człowieka ma pamięć o przeszłości? Omów zagadnienie na podstawie *Miejsc* Andrzeja Stasiuka. W swojej odpowiedzi uwzględnij również wybrany kontekst (CKE 2024).

„Żle obecna” historia Łemków

W *Opowieściach galicyjskich* Andrzej Stasiuk przenosi nas w przestrzeń Beskidu Niskiego. Przedstawia prowincjalną społeczność, której życie zostało poddane transformacji po 1989 r. *Miejsce* podejmuje problematykę polsko-ukraińskiego pogranicza i zagadnienia ważne dla Łemków – mniejszości szczególnie doświadczonej przez Historię. Rozproszenie tej grupy etnicznej nastąpiło w 1947 r. i było wynikiem akcji „Wisła” (Motyka: 2011). Deportacje rdzennych mieszkańców na Ziemię Odzyskane w północnej i zachodniej Polsce spowodowały opustoszenie terenów Beskidu Niskiego. Opowieść Stasiuka pokazuje konsekwencje przymusowych przesiedleń ludności, celowego niszczenia materialnej spuścizny społeczności łemkowskiej, a także polityki asymilacyjnej prowadzonej przez komunistyczne władze.

Miejsce jest tekstem ważnym w procesach kształtowania dyskursu o mniejszościach, wielokulturowej tradycji, innej religii, transmigracji i transnarodowości. Opowiadanie Stasiuka wskazuje na jedno z miejsc ważnych dla łemkowskiej pamięci i przywołuje traumatyczną część historii Beskidu Niskiego, w którym nawet teraz można odnaleźć ślady po dawnych mieszkańcach. Nadal są widoczne pozostałości zabudowań wsi: głównie podmurówki domów, które porosła trawa, a także kamienie i cegły z łemkowskich chat, zwanych chyzami. Wciąż wznoszą się cerkwie (Kusal i Kryciński 2020), kapliczki z polnego kamienia

² Powyższe zestawienie nie zawiera tytułów wszystkich recenzji i opracowań *Opowieści galicyjskich*. Jest wyborem najbardziej znaczących głosów o tym utworze ze szczególnym uwzględnieniem literaturoznawczej refleksji o *Miejscu*.

i przydrożne krzyże (Janicka-Krzywda 1991). Istnieją też cmentarze, chociaż zostały zaanektowane przez przyrodę. Niekiedy turysta natknie się na czasownię³, np. w Regietowie Wyżnym. Do opuszczonych siedzib ludzkich prowadzą bite drogi, które wytyczano zazwyczaj przez środek wsi i miejscowości. Doliny w Beskidzie Niskim to także przestrzeń wypełniona przez dziedziczące sady owocowe i ogrody, cerkwiska i pozostałości po studniach.

Dzisiaj w Beskidzie Niskim odwiedzający mogą się natknąć na pamiątkowe drzwi. To fragmenty projektu – pomnika Natalii Hładyk z 2008 r., który nosi wymowny tytuł *Drzwi do zaginionego świata* (pierwotna nazwa: *Przez zarośnięte trawą koleiny dróg, co się kończą przy umarłych sadach... Zapomniane wsie Łemkowszczyzny*). Proste drewniane drzwi znajdują się w miejscach na terenie gminy Sękowa, gdzie kiedyś istniały wsie łemkowskie: Czarne, Długie, Lipna, Nieznajowa i Radocyna. Każda z instalacji ma zawiasy, klamkę i przybity numer oraz tablicę z krótką notką historyczną. To drzwi do chył – łemkowskich chat, które są widocznym śladem po nieobecnych. W ten sposób symbolicznie oznaczono pięć wsi łemkowskich, „które w skutek deportacji w latach 1945–1947 przestały istnieć. Wsi, które nigdy już się nie odrodziły” (Zjednoczenie Łemków 2017). Skrzydła drzwi otwierają się na pustą przestrzeń: zostały umieszczone w szczerym polu, na łąkach, w dolinie, przed drzewami owocowymi. Teraz prowadzą donikąd – w ten sposób upamiętniają łemkowskie osiedla-widma.

Zadaniem projektu jest wskazanie opuszczonego miejsca i jego trudnej historii. Natalia Hładyk chciała pokazać, że we wsiach, po których dzisiaj nie ma śladu, żyli prawdziwi ludzie, mieszkali rodziny i przez wieki funkcjonowała lokalna społeczność. Bardzo przejmujący jest widok pustki aż po góry lub po horyzont. „Tam, gdzie kiedyś tętniło życie i zgodnie żyli mieszkańcy różnych wyznań i narodowości, dziś jest cisza, spokój i całkowity bezruch. W każdych drzwiach przeczytamy opisy o wsiach i interesujące sentencje” (Siwejka 2017–2025).

Symboliczne drzwi w pięciu nieistniejących wsiach łemkowskich to nietypowa forma upamiętnienia zagubionej tożsamości. Instalacja artystyczna zachęca do zadumy i refleksji nad okrucieństwem ludzi i Historii. Na stronie organizacji Zjednoczenie Łemków tak została wyjaśniona symbolika instalacji: „Są to drzwi do nieistniejących domów, a tym samym do historii, kultury oraz drzwi do własnej wyobraźni” (Zjednoczenie Łemków 2017).

³ Czasownia – archit. niewielka cerkiew, zwykle bez wydzielonego miejsca na prezbiterium (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 232).

„Czasownie stawiane są zazwyczaj w miastach, wsiach, przy drogach lub na cmentarzach, są pomnikami wiary chrześcijańskiej. W czasowniach odmawia się modlitwy, zapala się świece przed ikonami. Liturgia odprawiana jest jedynie w wyjątkowych przypadkach” (*Prawosławna czasownia* 2012).

Mikronarracja Andrzeja Stasiuka pozwala zainicjować lekcję trudnej historii. *Miejsce*, podobnie jak projekt Natalii Hładyk, odnosi się do historii budowli, której na próżno szukać w pejzażu Beskidu Niskiego. Stasiuk przedstawia dramatyczne losy Łemków, opowiadając o znikaniu cerkwi w opustoszałej dolinie, *per analogiam* do tragicznej historii wsi, które przestały istnieć po akcji „Wisła” (Czarne, Bieliczna, Czertyżne, Długie, Lipna, Nieznajowa, Radocyna, Regietów Wyżny, Banica koło Krzywej). Narrator zabrał czytelników do nieistniejącej świątyni łemkowskiej, pokazując przestrzeń jednego z tych „widmowych miejsc”, które zniknęły z map geograficznych w wyniku przymusowych przesiedleń rdzennej ludności. Nieistniejącą wieś wspomina starzec, który najprawdopodobniej po raz ostatni nawiedził cerkiew. Wędrowka po rodzinnych stronach uruchomiła pamięć mężczyzny: „Szedłem później obok wozu, a stary człowiek wskazywał miejsca, gdzie stały domy, wymieniał imiona, relacjonował jakieś zdarzenia. Jechał przez wieś, która istniała w jego pamięci. Ani czas, ani ogień, ani kruchość nie miały do niej dostępu” (Stasiuk 2016: 45).

Pomimo braku zabudowy architektonicznej w realnym świecie łemkowska wieś wciąż istnieje w umyśle sparaliżowanego dziewięćdziesięciolatka. Jej centrum stanowi(ła) świątynia, do której przybysz zmierza zapewne po raz ostatni. Jego nawiedzenie cerkwi to przede wszystkim powrót do korzeni religijności Łemkowszczyzny: autor *Wschodu* nawiązał do ważnego doświadczenia w literaturze polskiej. Elżbieta Dutka, odnosząc się do pojęcia heterotopii, zaproponowanego w literaturoznawstwie przez Michela Foucaulta, zauważyła, że „narrator snuje opowieść o ludziach wykorzenionych i coraz bardziej pustych miejscach, ukazuje potrzebę *sacrum* i metafizyczne tęsknoty” (Dutka 2014: 445). Doświadczenie nostalgii jest spowodowane świadomością, że zapomnieniu podlega ważna sfera życia łemkowskiej wspólnoty. Pisząc o *Opowieściach galicyjskich*, Anna Jamrozek-Sowa użyła metafory „powietrze pełne duchów” (Jamrozek-Sowa 1996, Jamrozek-Sowa 2018). To bardzo trafne określenie, które eksplikuje obecność przeszłości: nie ma już jej reprezentacji materialnej, ale nadal funkcjonuje w zbiorowej pamięci. Do tej metafory i poetyki zaniku nawiązuje opowieść starca, w którego umyśle istnieje obraz doliny pulsującej życiem autochtonicznej wspólnoty. Przestrzeń współczesna jest inna: wymarła i opuszczona, bez łemkowskich chył i rdzennej ludności. Ten kontrast pozwolił Stasiukowi pokazać, że przemijanie wiąże się ze znikaniem dziedzictwa kulturowego na pograniczu polsko-ukraińskim i utratą tego, co było ważne dla Łemków.

Symbolem nieuchronności Historii jest w opowiadaniu Stasiuka dolina – mikroświat Beskidu Niskiego, pozbawiony lokalnej społeczności. Niegdyś była to kraina ludzi prostych, teraz stała się zamkniętą przestrzenią – miejscem opuszczonym, zaskakująco inercyjnym i cichym. Brak rdzennej ludności skutkuje atrofią pamięci zbiorowej. Jej widocznymi sygnałami w przestrzeni jest niszczenie materialnej tkanki łemkowskiej świątyni i zarastanie cerkwiska. Pozostały niktłe ślady materialnego istnienia tamtego świata, ale opowiadanie Stasiuka

przywraca pamięć o przeszłości i utraconym miejscu, które było znaczące dla życia religijnego i społecznego Łemków. Z perspektywy antropologicznej wybór przestrzeni jest kluczowy: w tytułowym miejscu kiedyś wznosiła się świątynia, w której modlili się mieszkańcy wsi.

Stasiuk opowiada o bezludnym miejscu w Beskidzie Niskim, próbuje zrekonstruować etapy powstawania cerkwi, przygląda się pustemu miejscu, aby dać literackie świadectwo i utrwalić pamięć o ludziach, którzy musieli odejść („pięćdziesiąt lat temu, przemocą lub podstępem, wysiedleni z rodzinnej wsi”, Stasiuk 2016: 44). Autor *Dukli* jest uważnym obserwatorem destrukcyjnego wpływu czasu i Historii, poszukuje śladów tych, którzy przez wieki stanowili wspólnotę religijną i kulturową. Mikronarracja Stasiuka odsyła do rzeczywistości, której już nie ma – Łemkowszczyzna jest jak antyczna Atlantyda, która pobudza wyobraźnię narratora. Narrator przywołuje imaginację jako wytwór wyobraźni: „z tego biorą się wszystkie zmyślane historie, w które z czasem zaczynamy wierzyć” (Stasiuk 2016: 39).

Łemkowska cerkiew: od budowy do translokacji

Cerkiew jest świątynią chrześcijańską obrządku wschodniego. Jako termin architektoniczny oznacza „oświęcony budynek bądź wydzielone miejsce w budynku przeznaczone do sprawowania nabożeństw i misterii” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 126). Najprawdopodobniej łemkowska budowla sakralna reprezentowała regionalną odmianę architektury cerkiewnej we wschodniej Polsce (Giemża: 2023). Ta rekonstruowana w *Miejscu* była zapewne budowlą trójdzielną, o wydłużonym układzie, składającą się z kwadratowego prezbiterium, kwadratowej nawy głównej i babińca (przedsionka). Nawa stanowiła centralne pomieszczenie cerkwi, do którego przylegał babiniec (*Cerkwie drewniane w Karpatach: typy brył cerkwi i ich rozmieszczenie* 1979: 55). W tradycji prawosławnej nawa to wspólna przestrzeń wiernych; babiniec (przedsionek) pełnił funkcje przejściowo-liturgiczne i porządkowe, lokalnie bywał też przestrzenią kobiet – nie jest to jednak reguła doktrynalna.

Najświętszą częścią cerkwi jest prezbiterium (nazywane też sanktuarium). W terminologii prawosławnej to „część ołtarzowa cerkwi, najczęściej podwyższona i oddzielona od nawy głównej ikonostasem, do której wstęp mają jedynie duchowni i osoby pomagające przy sprawowaniu nabożeństw” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 372). Symetryczny układ świątyni podkreślał znaczenie szerszej i większej nawy, a babiniec i prezbiterium były mniejsze, zazwyczaj miały zbliżone rozmiary. Taki podział architektoniczny odzwierciedlał podział wszechświata na sferę *sacrum*, przestrzeń ludzi, którzy dążą do uzyskania zbawienia, i miejsce grzeszników. Trójdzielność cerkwi łemkowskiej uwi-

daczniała się również w bryle budowli: prezbiterium było najniższe, nawa zyskiwała na wielkości i wysokości, całości dopełniała wysoka wieża. Pierwotnie pokrywano świątynię gontem, a od początku XX w. – blachą (każdą z części cerkwi nakrywano osobnym dachem namiotowym). Dekarze stosowali najczęściej gonty świerkowe i jodłowe, rzadziej – gonty sosnowe, osikowe i modrzewiowe. Na dachu znajdowała się latarnia z małą barokową kopułką, a całość zdobiły ośmioboczne hełmy (Pieradzka 2012).

W tekście Stasiuka czytelnik odnajduje sporo informacji o nieistniejącej budowli sakralnej. Cerkiew z *Miejsca* powstała we „wsi, która liczyła może z dwadzieścia chałup” (Stasiuk 2016: 40). Dla porównania przed II wojną światową we wsi Lipna znajdowały się 33 domy (*Beskid Niski. Przewodnik* 2007: 337). To dowodzi, że budowa świątyni była ogromnym wysiłkiem dla mieszkańców doliny, zwłaszcza pod względem logistycznym – relacja narratora skupia uwagę czytelnika na tym aspekcie. Inwestycja stanowiła najprawdopodobniej duże obciążenie ekonomiczne dla mieszkańców wsi, gdyż wymagała sporych nakładów finansowych (w opowiadaniu są przywoływani rzemieślnicy i wiejscy artyści, bez pracy których nie byłoby możliwe sfinalizowanie budowy cerkwi). Nie jest znana dokładna data rozpoczęcia prac: „Nigdzie jej nie odnotowano, jakby dwa istniejące tutaj kalendarze, gregoriański i juliański, znosiły się nawzajem, sytuując zdarzenia w bezprzymiotnikowym Czasie” (Stasiuk 2016: 39). Analizując ten fragment, Jerzy Borowczyk i Krzysztof Skibski zwrócili uwagę na refleksję autora *Wschodu* „nad deterministyczną siłą ciągłości czasu (narrator został sprowokowany do tego brakiem wiedzy o dacie wzniesienia cerkwi, którą właśnie zdemontowano)” (Borowczyk i Skibski 2018: 180). Warto też przytoczyć ustalenie Tomasza Mizerkiewicza o charakterze doświadczeń temporalnych w Stasiukowych zbiorach opowiadań: „Dość rzadko zdarza się, aby Stasiuk portretował widzenie świata przez ludzi zanurzonych w bieżącym biegu czasu” (Mizerkiewicz 2021: 203).

Cerkiew kształtowała łemkowską tożsamość religijną (Kryciński: 2020), dlatego pisarza interesuje powrót do przeszłości: jego imaginacyjna rekonstrukcja czasoprzestrzeni dotyczy budowy świątyni, jej początków i poszczególnych etapów, wreszcie formowania sfery *sacrum*. Narrator określił swoje działania poznawcze następująco: „Wciąż wracałem do początku i śledziłem powolną wspinaczkę budowniczych. Od poświęcenia skrawka gruntu aż po ryzykowną operację mocowania baniastych hełmów na stromych i spiętrzonych dachach” (Stasiuk 2016: 46).

Dzięki tym powrotom czytelnik uzyskuje informacje o trudnych początkach wznoszenia bryły łemkowskiej cerkwi:

No więc prawdopodobnie zaczęli w błocie, w czwartym niepewnym stanie skupienia ustawiali węgielne kamienie wyznaczające zarys babinca, nawy i prezbiterium. Podwaliny były modrzewiowe. To ciężkie, kleiste, nasączone żywicą drewno setki lat opiera się pogodzie. Pnie ciosało się

toporami, by nadać im kwadratowy lub prostokątny przekrój. Żmudna, powolna praca, zważywszy, że kolejne wieńce zrębu przylegały do siebie idealnie (Stasiuk 2016: 42–43).

W *Miejscu* pojawiają się liczne ustalenia, jak mogła przebiegać budowa, ale istnieją też luki dotyczące procesu powstawiania cerkwi. Nie sposób udzielić odpowiedzi na pytania: Kto tworzył łemkowską świątynię? Gdzie odlano prawosławne dzwony? Gdzie powstały krzyże? Pojawiają się szczątkowe informacje o pracy drwali i cieśli, a potem kolejnych rzemieślników, np. stolarzy, snycerzy, kowali, ludwisarzy, artystów – twórców polichromii. O zakończeniu wznoszenia murów i montażu dachu czytelnik dowiaduje się z fragmentu: „Jesienią pewnie było już po wszystkim. Przybijano ostatnie gonty. Forma się zamknęła. Wewnątrz układano podłogę. Fragment świata został ze świata wyjęty, uniesiony w inną dziedzinę” (Stasiuk 2016: 43). Narrator podkreślił znaczenie doświadczeń polisensorycznych w imaginacyjnej rekonstrukcji przebiegu budowy: „W dni ciepłe i bezwietrzne powietrze było gęste od balsamicznej woni, jakby materializacja świątyni dokonywała się w przestrzeni wszystkich zmysłów” (Stasiuk 2016: 43). Mężczyzna zwrócił również uwagę na stabilność i solidność wykonania konstrukcji cerkwi, która po dwustu latach od powstania wytrzymać napór wiatru:

Więźba dachu, wysokie belkowanie dzwonnicy – wszystko spójne bez jednego gwoździa, na zamki, kolki i czopy – przypominały wnętrze starego zagłowca. Gdy wiało z południa, słychać było monotonne trzeszczenie. Szkielet pracował. Przyjmował uderzenia wiatru, ugiął się niezaważalnie, wciąż jeszcze twardy i sprężysty chronił nieruchomość zamkniętej w nim przestrzeni (Stasiuk 2016: 45).

Spoglądając na miejsce po rozebranej cerkwi, narrator dostrzegł obecność innych materiałów budowlanych: „Resztki pokruszonego gontu walają się w trawie. Tkwiące w nich gwoździe mają niespotykany dzisiaj, kwadratowy przekrój. Niewykluczone, że były kute, każdy z osobna, w jakiejś cygańskiej kuźni albo wprost na miejscu, w miarę jak przybijano poszycie” (Stasiuk 2016: 39). Refleksja o kształcie gwoździ i cygańskiej kuźni jako miejscu ich powstania odsyła do wielokulturowej historii, do regionu, w którym współistniały różne grupy etniczne. To ważny sygnał tekstowy, który przypomina, że społeczeństwo II Rzeczypospolitej było silnie zróżnicowane etnicznie, narodowościowo i religijnie.

Fragmenty poświęcone ostatecznemu kształtowi łemkowskiej świątyni, a więc sferze *sacrum*, mają doniosłe znaczenie dla procesu interpretacji opowiadania Stasiuka. Wynika to z faktu, że wnętrze cerkwi różni się od ukształtowania przestrzeni wewnętrznej w kościołach katolickich. Wprawdzie czytelnik znajdzie w *Miejscu* stwierdzenie: „W świątyniach najmniej fascynujące są obrazy i przedmioty. Zanadto przypominają resztę rzeczywistości. Próbuje się z niej wyrwać i na powrót w nią zapadają, dowodząc daremności wszystkich wysiłków” (Stasiuk

2016: 43), ale informacje zawarte w imaginacyjnej rekonstrukcji pozwoliły dostrzec wiele elementów wystroju łemkowskiej budowli sakralnej. Przede wszystkim narrator zwrócił uwagę na ikony, które tworzyły ikonostas w świątyni. Według *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* ikona to „ikon., liturg. przedstawienie Jezusa Chrystusa, Bogarodzicy, świętego lub świętych, scen z ich życia oraz wydarzeń biblijnych, wykonane najczęściej na desce według ściśle określonego kanonu” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 212). Ikonostas jest w architekturze prawosławnej „przegrodą pomiędzy nawą i prezbiterium z umieszczonymi na niej ikonami” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 215). Zasłania prezbiterium jako miejsce *sacrum*, które jest niedostępne dla wiernych. Ikony są umieszczane na drewnianej przegrodzie w określonym porządku, wskazującym na ich wymiar symboliczny i znaczenie (porządek wertykalny, na dole cokoły z ikonami wyobrażającymi różne sceny starotestamentowe, powyżej ikony namiestne – najważniejsze w ikonostasie, prazdniki, Deesis, a najwyżej: ikony świętych i proroków starotestamentowych oraz ikona przedstawiająca Ukrzyżowanie).

W *Miejsu* zostało przywołane Deesis. W prawosławiu to określenie „kompozycji ikonograficznej ukazującej Jezusa Chrystusa jako zbawiciela i sędziego, a po obu Jego stronach Bogarodzie i św. Jana Chrzciciela, niekiedy również innych świętych, przedstawionych w pozach modlitewnego orędownictwa” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 152). Narrator wymienił najważniejsze ikony dla łemkowskiej świątyni: „Chrystusa, Matki Bożej, św. Mikołaja” (Stasiuk 2016: 44). W opowiadaniu pojawiły się też wzmianki o ikonach proroka Eliasza z lewej strony ikonostasu (Stasiuk 2016: 43) i świętego Dymitra, którego twarz na powrót stawała się ciemna po zachodzie słońca (Stasiuk 2016: 42). Przywołana została również biblijna scena z Adamem („nagie ciało Adama przybierało bury odcień gliny”, Stasiuk 2016: 42).

Oprócz ikon wzrok modlących się Łemków skupiały polichromie. Mężczyzna opowiadający o nieistniejącej cerkwi uwypuklił niewielką wartość artystyczną tych wielobarwnych malowideł zdobiących ściany budowli, stropów i sklepień:

[...] musiały zapewne minąć całe dziesięciolecia, aż wewnątrz przybrało dostojny i uroczysty wygląd. Było coś wzruszającego w nieporadnych polichromiach, które odwzorowywały kamienne gzymsy, kolumny i pilastry – dalekie wspomnienie świątyni Jerozolimy i Konstantynopola, może wyobrażenie Nowego Jerozalem (Stasiuk 2016: 42).

Snując sugestywną opowieść, narrator zajmuje określone stanowisko wobec wyglądu wnętrza świątyni, a inne wobec samej bryły:

Natomiast zamknięte w bryle powietrze, uformowana sklepieniem, ścianami i architektonicznym szczegółem przestrzeń stanowią najdoskonalsze

odwzorowanie tęsknoty. Można wejść, czuć na skórze dotyk, lecz wszystko przepływa między palcami, można zatrzymać w płucach, lecz tylko na chwilę (Stasiuk 2016: 43–44).

Znikanie cerkwi – obecność opustoszałego miejsca

Demontaż i zniknięcie cerkwi, o których narrator informuje turystę z plecakiem, mapą i aparatem fotograficznym, otwiera narrację i domyka warstwę znaczeniową opowiadania Stasiuka. Zabranie cerkwi do muzeum jest ostatnim ogniwem jej historii, a dla oprowadzającego po „udeptanym placyku” (Stasiuk 2016: 38) stało się impulsem do werbalizacji opowieści i intensywnych gier wyobraźni.

Końcowa część opowiadania zawiera opisy degradacji świątyni, stąd obecność zdań wskazujących na wszechobecność procesów rozkładu, gnicia, butwienia. Destrukcja „tekstury miejsca” (Borowczyk i Skibski 2018: 173) to zjawisko regresji spowodowane długotrwałym oddziaływaniem czynników atmosferycznych, bakterii i owadów. Narrator *Miejsca* pokazuje negatywne zjawiska zachodzące w budowlu sakralnej – w materialnej sferze *sacrum*. Obrazowo przedstawia wpływ wilgoci na drewno, pojawienie się próchnicy, szkodliwą obecność pleśni, wreszcie destrukcyjną działalność korników, myszy i roztoczy. W analizowanym opowiadaniu pojawiają się obrazy degradacji łemkowskiej świątyni.

Oto przykłady:

Z czasem opuszczona cerkiew zaczęła się pochylać się na bok. Wilgoć nadjadła północne podwaliny. Pomiędzy belkami rysowały się szpary. Spod cienkiej warstwy wapiennego tynku przezierало próchno, delikatny złotawy pył. Myślałem, że jest to znak zwycięstwa nietrwałości. Ale to przecież żywe bakterie, roztocza i owady pokonywały iluzoryczny marmur (Stasiuk 2016: 46).

Ołtarz stał koślawo, wsparty o ścianę, ze wspaniałości nie pozostał nawet ślad. Tabernakulum z wyrwanymi drzwiczkami przypominało odrapaną skrzynkę. Części ikon, tych najważniejszych: Chrystusa, Matki Bożej, św. Mikołaja, nie było. Inne, te z wyższych szeregów ikonostasu, tonęły w ciemności, spęczniałe od wilgoci, trudne do rozróżnienia. Zapach wnętrza był zapachem piwnicy (Stasiuk 2016: 44)⁴.

⁴ W opowiadaniu Andrzeja Stasiuka narrator posłużył się nazwą „tabernakulum”, które w kościołach katolickich jest „szafką przeznaczoną do przechowywania hostii i komunikantów” (SJP PWN). W prawosławiu odpowiednikiem katolickiego tabernakulum jest znajdujący się na ołtarzu artoforion (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 104).

Figura „zapach piwnicy” jest eufemistycznym określeniem stęchlizny – zapachu, którego występowanie sygnalizuje rozwój pleśni i grzybów. W *Miejscu* ta woń wskazuje na długoletnie zaniedbanie łemkowskiej cerkwi i postępujący proces jej niszczenia. W planie symbolicznym bardzo przykre doznanie węchowe wyraża destrukcyjny wpływ czasu, opuszczenie świątyni i jej zapomnienie. Dla czytelnika zapach piwnicy to jednoznaczny sygnał negatywnego doświadczenia olfaktokrycznego. Informacja tego typu istnieje również w końcowej części opowiadania („zapach śmierci” jako określenie „ostrej, nieprzyjemnej woni”, Stasiuk 2016: 46).

Wieloletnia destrukcja cerkwi objawia się na różne sposoby. Narrator skrzątnie wylicza: kiepski stan podwalin (fundamentów), butwienie drewna i rozpad budulca, destrukcyjny wpływ wilgoci, powiększające się szpary między belkami, zły stan mocowania desek (stąd wędrówka na strychu tylko po legarach), uszkodzony ołtarz (pozbawiony świetności), gnicie drewnianego wyposażenia, łuszczenie się polichromii, brak dzwonów oraz części ikon, zniszczone tabernakulum, wyblaknięcie farb na snycerce i szarzenie barw ocalałych ikon itd.

Doprowadzenie cerkwi do ruiny wskazuje na przemijalność *sacrum*, a nawet jego ulotność.

Demontaż zakończył proces znikania cerkwi z pejzażu opuszczonej doliny. Ten proces, rozpisany na dwa miesiące, był próbą uratowania świątyni przed całkowitym zniszczeniem. Zostały podjęte radykalne działania:

Konserwatorzy przynieśli ze sobą zapach śmierci. Za pomocą chemikaliów o ostrej, nieprzyjemnej woni zatrzymywali rozkład. W sierpniowym upale wszystko cuchnęło jak jakiś szpital. Potem zawijali belki w specjalne materiały i ładowali na samochody niczym mumie (Stasiuk 2016: 46–47).

Przywołanie metafory „zapach śmierci” i porównania „wszystko cuchnęło jak jakiś szpital” dowodzą, że węch jest zmysłem pozwalającym silnie odzwierciedlić negatywne aspekty degradacji łemkowskiej budowli sakralnej. To kolejne dwa środki artystyczne, które wyznaczają olfaktokryczny wymiar poetyki znikania.

Rozłożenie łemkowskiej budowli sakralnej na kawałki i jej translokacja do muzeum sygnalizuje rozpad wielowiekowego porządku, zacieranie historycznych i religijnych znaczeń, a także utratę dotychczasowych wartości. Tego procesu nie zdołała podważyć filozoficzna refleksja narratora w końcowej części opowiadania, w której wyraził wątpliwość, czy cerkiew została przeniesiona: „Lecz miejsca nie można przenieść. Miejsce nie ma wymiarów. Jest punktem i nieuchwytną przestrzenią. Dlatego wciąż nie mam pewności, czy rzeczywiście ją zabrano” (Stasiuk 2016: 47).

Stasiuk nadał wymiar religijny innemu fragmentowi łemkowskiej przestrzeni religijnej: sakralizacja dotyczy cerkwiska, które pozostało po translokacji cerkwi. To zabieg nieczęsty w prozie autora *Białego kruka*. Zazwyczaj pisarz poddawał rzeczywistość ludzi żyjących w Beskidzie Niskim „desakralizacji egzystencji” (Frankowiak 2005). W *Miejscu* wymiar sakralny zostaje przeniesiony na udeptany placyk.

Termin cerkwisko oznacza „miejsce pozostałe po dawnej, nieistniejącej już cerkwi” (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022: 127). Ten fragment zanikającej przestrzeni został opisany następująco:

Pozostał prostokąt szarej, gliniastej ziemi. W lesistym i bezludnym pejzażu ta nagość wygląda jak płatek zdartej skóry. W przyszłym roku, pierwszy raz po dwustu latach, wyrośnie tutaj trawa. Albo raczej pokrzywy – one najprędzej zjawiają się w miejscach porzuconych przez ludzi (Stasiuk 2016: 38).

W Beskidzie Niskim pozostało wiele terenów, na których dawniej stały cerkwie. Nie tylko świątynia z *Miejscu* niszczała latami z powodu opuszczenia, zaniedbania i braku nadzoru. Ona stała się literacką reprezentacją tych wszystkich widmowych budowli sakralnych. Nawet teraz stare cerkwiska są połączone z cmentarzami: nieobecne dzisiaj świątynie otaczały nekropolie prawosławne bądź greckokatolickie.

Tytułowe miejsce jako pozostałość po translokowanej świątyni łemkowskiej skłania odwiedzających do refleksji nad przeszłością i teraźniejszością. Po zniknięciu budowli sakralnej ten „prostokąt szarej, gliniastej ziemi” symbolizuje utraconą przeszłość. Cerkwisko rozbudza świadomość utraconej małej ojczyzny i ożywia pamięć o złożonej historii rdzennej ludności.

Łemkowska cerkiew: trójdzielność perspektywy

Tom *Opowieści galicyjskich* pokazywał rzeczywistość ludzi żyjących na pograniczu polsko-ukraińskim, na styku różnych kultur i wyznań. Z tą opcją przedstawiania świata łączą się trzy sposoby percepcji cerkwi w *Miejscu*. Dla opowiadającego łemkowska świątynia jest miejscem pamięci i symbolem utraconej tożsamości. Dla zwiedzającego stanowi atrakcję turystyczną, której pozostałości można jeszcze zobaczyć na turystycznym szlaku. Jako istniejącą przestrzeń *sacrum* postrzegają ją dziewięćdziesięcioletni mężczyźni, ale czytelnik ma świadomość, że świątynia nie istnieje formalnie (w mikronarracji Stasiuka funkcjonuje ciąg komunikatów potwierdzających dematerializację cerkwi w dolinie).

Narrator czuje emocjonalną więź z miejscem. Zdaje się widzieć budowlę, której nie dostrzega już w górzystym pejzażu inny przybysz – turysta z aparatem

fotograficznym. Dla tego wędrowca cerkwisko to puste miejsce – „płatek zdartej skóry”. Ślad po dawnej świątyni łemkowskiej jest jeszcze widoczny, ale już wkrótce zostanie się zawłaszczony przez trawę i pokrzywy. Turysta z praktyką prezentuje stanowisko współczesnego oglądacza, kolekcjonera wrażeń i obrazów nieoczywistych. Oprawdanie po cerkwisku jest dla niego formą atrakcyjnego spędzenia czasu, „dotknięciem” innej przestrzeni, o tyle ciekawej, że już nieistniejącej materialnie.

W inny sposób relokowana świątynia istnieje w świadomości narratora oraz w umyśle człowieka u kresu życia. Dla tych dwóch mężczyzn cerkiew była najważniejszą częścią świata łemkowskiej społeczności. Jej obecność w dolinie gwarantowała ciągłość kulturową i możliwość praktykowania wiary w obrządku wschodnim. U starca, powracającego do wioski po dziesięcioleciach nieobecności, widok cerkwi motywuje do rozważań nad przemijaniem, rozbudza wspomnienia, wprowadza w stan wzmożonego myślenia o przeszłości. W przypadku tego sparaliżowanego człowieka łemkowska świątynia stanowi część biografii i wspomnień, które wiążą go nierozzerwalnie z rodzinnymi stronami. Jest świadkiem Historii, strażnikiem pamięci i rodzinnego przekazu (ojciec bohatera pomagał zmieniać dach na cerkwi w 1895 r., Stasiuk 2016: 45). Ponadto Stasiuk podkreślił silny związek emocjonalny starszego mężczyzny ze świątynią jako sferą *sacrum*: tu bohater został ochrzczony, a więc uzyskał sakrament wiary – pierwszy sakrament Nowego Przymierza. Tu powraca u kresu życia, pozbawiony sił („dwóch mężczyzn musiało go zdjąć i wnieść razem z krzesłem do cerkwi” (Stasiuk 2016: 44) i świadomy nieuchronności odchodzenia („No, właściwie to można by już umierać”, Stasiuk 2016: 45).

Pod koniec XX w. zdewastowana cerkiew na nowo znalazła się w centrum zainteresowania: zaczęli ją odwiedzać przedstawiciele tych, których przed półwieczem zmuszono do odejścia z ojczystych stron.

Gdy niedawno otwarto wschodnią granicę, zaczęli się tutaj zjawiać potomkowie budowniczych pięćdziesiąt lat temu, przemocą albo podstępem, wysiedleni z rodzinnej wsi. Stare kobiety przestępowały próg cerkwi, wchodziły do nawy, klękały na gliniastym klepisku, bo podłogi już dawno nie było, żegnały się i biły pokłony (Stasiuk 2016: 44).

Łemkowska świątynia stała się symbolicznym mostem pomiędzy teraźniejszością a przeszłością, pomiędzy nowymi miejscami zamieszkania a odebraną przed dziesięcioleciami małą ojczyzną. Choć dla potomków rdzennej ludności cerkiew utraciła dawną świetność, to odzyskała znaczenie miejsca arcyważnego. Klękanie i bicie pokłonów przez przybyłych najlepiej wyraziło szacunek dla przestrzeni świętej oraz podkreśliło ważność więzi z łemkowską doliną i jej historią.

„Potomkowie budowniczych” to drugie pokolenie wysiedlonej ludności, które powraca do świątyni jako centrum dawnego świata Łemków. Opowiadanie

Andrzeja Stasiuka pokazuje doświadczenie głębokiej identyfikacji z miejscem sakralnym. W czasie dwustu lat świątynia stanowiła przestrzeń niezwykle ważną dla kształtowania tożsamości łemkowskiej wspólnoty. Po demontażu i zabraniu przez muzealników budowla istnieje już tylko we wspomnieniach. Cerkiew miała przeemożny wpływ na doświadczenia egzystencjalne rdzennej ludności, dlatego powroty potomków budowniczych, nawet po dziesięcioleciach, są tak doniosłe. Przez dwa stulecia cerkiew była przede wszystkim miejscem *sacrum*, a współcześnie stała się dla odwiedzających ją rodzin miejscem pamięci i tożsamości zbiorowej, częścią dziedzictwa kulturowego i religijnego, a zwłaszcza materialnym świadectwem zachowania ciągłości kulturowej. W mikronarracji autora *Wschodu* dokonuje się zmiana funkcji cerkwi z budowli sakralnej i przestrzeni życia duchowego na symbol tradycji, poczucia przynależności i identyfikacji z dorobkiem przodków.

Cerkiew: świadectwo istnienia Łemkowszczyzny

Łemkowska świątynia była ostatnim materialnym świadectwem obecności rdzennych mieszkańców doliny. W opowiadaniu Stasiuka cerkiew przynależy do „innej przestrzeni”, tej „źle obecnej” i poświadczającej trudną historię. Jest tematem mikroopowieści, choć w realnym świecie nie ma już murów i dachu z kopułami, babińca, nawy i prezbiterium oddzielonego ikonostasem od części nawowej. Nieobecna w przestrzeni doliny budowla sakralna stanowi dowód na istnienie bogatej przeszłości tych ziem. Cerkiew, nawet w trakcie postępującego niszczenia, była widowym znakiem obecności Łemków w zróżnicowanej kulturowo i religijnie rzeczywistości Beskidu Niskiego. Stasiuk podjął się trudnego zadania: chciał zachować w pamięci miejsce, ale również czas i ludzkie losy wpisane w historię Łemkowszczyzny.

Opowiadanie o zniknięciu cerkwi z górzystej doliny służy wyrażeniu prawdy o łemkowskim świecie, który uległ dezintegracji. Po świątyni pozostało cerkwisko – ono stało się świadectwem istnienia sfery *sacrum* i niezwyklej kultury mniejszości etnicznej, którą zmuszono do opuszczenia rodzinnych stron. Mikronarracja Andrzeja Stasiuka stanowi próbę utrwalenia i zrozumienia trudnych doświadczeń egzystencjalnych łemkowskiej wspólnoty. Ekspansja sił Natury na cerkwisko to widomy znak nieobecności Łemków i stanu „między życiem a śmiercią”, jak Marcin Romeyko-Hurko napisał o *Opowiadaniach galicyjskich* (Romeyko-Hurko 1997: 16). Dla Marka Nalepy mogłaby być przejawem „galicyjskiego dotknięcia losu” (Nalepa 1998: 68).

W *Miejscu* pisarz skierował uwagę czytelników na życie religijne Łemków, na inność ich wyznania i architektury sakralnej. W czasach współczesnych Łemkowie stanowią mniejszość etniczną na terenach Rzeczypospolitej Polskiej.

Dzisiaj Łemkowie w zdecydowanej większości należą do dwóch Kościołów: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Kościoła katolickiego obrządku bizantyńsko-ukraińskiego, co w praktyce oznacza, że Łemkowie są wyznawcami prawosławia oraz grekokatolicyzmu.

W perspektywie kształtowania historycznego i religijnego odbioru *Miejsca* we współczesnej edukacji polonistycznej warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt dialogu z mniejszością łemkowską. To możliwość kształcenia uczniów w języku ich przodków. Nauczanie języka łemkowskiego stanowi dodatkowy przedmiot w systemie szkolnym RP od 1991 r. Język łemkowski jest dodatkowym przedmiotem maturalnym od 2013 r. Uczniowie zainteresowani tym przedmiotem mogą zdawać egzamin pisemny na poziomie podstawowym i rozszerzonym oraz egzamin ustny. Obecność języka łemkowskiego jako przedmiotu nauczania przyczynia się do zachowania poczucia ciągłości kulturowej oraz służy rozwijaniu tożsamości językowej. To ważne działanie, gdyż w latach trzydziestych XX w. (1934–1938) na terenach Łemkowszczyzny istniała oświata w języku łemkowskim.

W perspektywie historycznej i religijnej *Miejsce* Andrzeja Stasiuka stanowi świadectwo czasu, który bezpowrotnie minął. Dla licealistów może być „spotkaniem z nowym i nieznanym” (Wójcik-Dudek 2019: 37). Czytanie tekstu o znikaniu łemkowskiej cerkwi ma szansę otworzyć szkolną perspektywę dialogu z Innym, uwrażliwić młode pokolenia na kulturowe i religijne potrzeby przedstawicieli mniejszości etnicznych, a wreszcie pozwala dostrzec wielokulturowy i transnarodowy wymiar polskiej historii.

Bibliografia

Beskid Niski. *Przewodnik* (2007), wyd. 3, Oficyna Wydawnicza „Rewasz”, Pruszków.

Błoński J. (1995), *Góry, ludzie i upiory*. „Gazeta o Książkach”, nr 12.

Bonowicz W. (1995), *Na południe*. „Tygodnik Powszechny”, nr 52/53.

Borowczyk J., Skibski K. (2018), *Puste miejsca w przestrzeni, puste miejsca w języku. Wokół „Miejsca” Andrzeja Stasiuka i dwóch opowiadań Zygmunta Haupta*, „Polonistyka. Innowacje”, nr 8.

Buryła S. (1997), *Paradygmaty czasu*, „Śląsk”, nr 3.

Buryła S. (2021), *Zapachy wojny*, „Twórczość”, nr 9.

Całbecki M. (2016), *W poszukiwaniu straconej wsi. Wątki rustykalne w wybranych tekstach Andrzeja Stasiuka*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, nr 9.

Cerkwie drewniane w Karpatach: typy brył cerkwi i ich rozmieszczenie (1979), oprac. S. Kryciński, Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich BPiT Almaturowa, Warszawa.

Chemperek D., Kalbarczyk A., Trześniowski D. (2022), *Oblicza epok 4. Język polski. Klasa 4. Podręcznik. Liceum i technikum. Zakres podstawowy i rozszerzony*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.

CKE (2024), *Komunikat dyrektora Centralnej Komisji Egzaminacyjnej z 20 sierpnia 2024 r. w sprawie listy jawnych zadań w części ustnej egzaminu maturalnego z języka polskiego w roku 2025*,

https://cke.gov.pl/images/_EGZAMIN_MATURALNY_OD_2023/komunikaty/2025/Język_POLSKI_Zadania_jawne_na_2025r._KOMUNIKAT.pdf [dostęp: 6.03.2025].

Czapliński P. (2001), *Zamieszkać w krajobrazie*, w: tegoż, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Darska B. (2018), *Śmierć jako część życia, czyli umieranie jako (nie)pamiętanie. Notatki na marginesie wybranych utworów Andrzeja Stasiuka*, w: *Miejsca, ludzie, opowieści. O twórczości Andrzeja Stasiuka*, red. M. Rabizo-Birek, M. Zatorska, D. Niezgoda, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.

Dunin-Wąsowicz P. (2000), *Stasiuk nostalgik*, w: tegoż: *Oko smoka. Literatura tzw. pokolenia „bruLionu” wobec rzeczywistości III RP*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa.

Dutka E. (2014), *Heterotopie: o twórczości Andrzeja Stasiuka*, w: *Skład osobowy: szkice o prozaikach współczesnych*, cz. 1, red. A. Nęcka, D. Nowacki, J. Pasterska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Franaszek A. (1996), *Samotność, ból i grzech („Opowieści galicyjskie” Andrzeja Stasiuka)*. „Plus Minus”, nr 5.

Frankowiak A.M. (2005), *Desakralizacja egzystencji w prozie Andrzeja Stasiuka*, „Fraza”, nr 1/2.

Giemza J. (2023), *Cerkwie i ikony Łemkowszczyzny*, Wydawnictwo Libra.pl, Rzeszów.

Gleń A. (2019), *Andrzej Stasiuk. Istnienie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Gracz-Chmura E. (2019), *Pejzaż odchodzącego świata: „Miejsce” Andrzeja Stasiuka*, w: *Dzieje najnowsze w literaturze polskiej: szkice o współczesnej poezji i prozie*, red. A. Buchała, Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji: Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.

Gosk H. (1996), *Druka strona bytu*. „Nowe Książki”, nr 2.

Jamrozek-Sowa A. (1996), *Powietrze pełne duchów*, „Fraza”, nr 11–12.

Jamrozek-Sowa A. (2018), *Powietrze pełne duchów*, w: *Miejsca, ludzie, opowieści: o twórczości Andrzeja Stasiuka: studia i szkice*, red. M. Rabizo-Birek, M. Zatorska i D. Niezgoda, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów.

Janicka-Krzywda U. (1991), *Kapliczki i krzyże przydrożne polskiego Podkarpacia*, Towarzystwo Karpackie: Stanisław Kryciński, Warszawa.

Klejnocki J., Sosnowski J. (1996), *Chwilowe zawieszenie broni. O twórczości tzw. pokolenia „bruLionu” (1986–1996)*, Wydawnictwo SIC!, Warszawa.

Kryciński S. (2020), *Łemkowszczyzna. Czas wojny i pokoju*, wyd. 2 poprawione, Wydawnictwo Libra.pl, Rzeszów.

Kusal P., Kryciński S. (2020), *Cerkwie Galicji Wschodniej*, Wydawnictwo Libra.pl, Rzeszów.

Madej A. (2020), *Literackie obrazy tożsamości w twórczości Andrzeja Stasiuka*, „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia”, nr 8.

Mazur E. (2020), *Literackie podróże, czyli o przestrzeni i miejscu w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku (na przykładzie poezji Adama Zagajewskiego i prozy Andrzeja Stasiuka)*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica”, nr 1.

Mizerkiewicz T. (2021), *Upadki w czas Ciorana, ukucnięcia Stasiuka*, w: *Niewspółczesność. Doświadczenie temporalne w literaturze najnowszej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Motyka G. (2011), *Od rzezi wołyńskiej do Akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Nalepa M. (1998), *Metafizyczna szczelina czyli galicyjskie dotknięcie losu (O pisarstwie Andrzeja Stasiuka)*, „Fraza”, nr 21/22.

Okulicz-Kozaryn R. (1996), *Miejsce Andrzeja Stasiuka*. „Czas Kultury”, nr 1.

Ostowicz A. (1996), *Świat między wszędzie a nigdy*. „Topos”, nr 4.

Pieradzka K. (2012), *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Wydawnictwo Ruthenus, reprint, Krosno.

Podemska-Kałuża A. (2019), *„Miejsce” Andrzeja Stasiuka literackim świadectwem świata Łemków*, w: *Ochrona artefaktów dziedzictwa kulturowego*, red. S. Kowalska, A. Szymański, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Pedagogiczno-Artystyczny, Poznań–Kalisz.

Podemska-Kałuża A. (2018), *Opowieść o „innej” przeszłości w „Miejsu” Andrzeja Stasiuka*, „Polonistyka”, nr 3.

Prawosławna czasownia (2012), <https://prawoslawnaczasownia.wordpress.com/2012/03/09/prawoslawna-czasownia/> [dostęp: 10.02.2025].

Pytko T. (2003), *Stasiuk – fotogeniczny kameleon*, „Fraza”, nr 1/2.

Romeyko-Hurko M. (1997), *Galicja przeklęta (Między życiem a śmiercią – opowiadania Andrzeja Stasiuka)*, „Autograf”, nr 3.

Siwejka (2017–2025), *Opuszczone wsie łemkowskie w Beskidzie Niskim*, <https://www.siwejka.pl/emkowszczyzna.html> [dostęp: 17.03.2025].

Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/tabernakulum;2577403> [dostęp: 22.03.2025].

Słownik polskiej terminologii prawosławnej (2022), red. W. Przyczyna, K. Czarnecka i ks. M. Ławreszuk, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.

Stasiuk A. (1992), *Mury Hebronu*, Wydawnictwo Głodnych Duchów, Warszawa.

Stasiuk A. (1993), *Miejsce*, „Tygodnik Powszechny”, nr 45.
Stasiuk A. (1994), *Wiersze miłosne i nie*, Biblioteka „Czasu Kultury”, Poznań.
Stasiuk A. (1995a), *Biały kruki*, Biblioteka „Czasu Kultury”, Poznań.
Stasiuk A. (1995b), *Opowieści galicyjskie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
Stasiuk A. (2016), *Opowieści galicyjskie*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
Stasiuk A., Wodecka D. (2015), *Życie to jednak strata jest. Andrzej Stasiuk w rozmowach z Dorotą Wodecką*, Wydawnictwo Agora, Wydawnictwo Czarne, Warszawa.

Trusewicz S. (2017), *Nieobecne, opowiedziane. Opowiadanie „Miejsce” Andrzeja Stasiuka*, w: *Geograficzne przestrzenie utekstwowione*, red. B. Karwowska, E. Konończuk, E. Sidoruk, E. Wampuszyc, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.

Wiegandt E. (2010), *Prozatorskie cykle przestrzenne: „Ludzie stamtąd” Marii Dąbrowskiej, „Nowele włoskie” Jarosława Iwaszkiewicza, „Opowieści galicyjskie” Andrzeja Stasiuka*, w: *też, Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*, Poznań.

Wójcik-Dudek M. (2021), *O (dez)orientacji: szkolna lektura „Miejsca” Andrzeja Stasiuka oraz „Profesora Andrews w Warszawie” Olgi Tokarczuk*, w: *Lekcja POLSKI(ego): praktyki edukacyjne wobec niepokoju XXI wieku*, t. 2, *Praktyki edukacyjne*, red. A. Gis, K. Koc, M. Kwiatkowska-Ratajczak, M. Wołabal, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Wójcik-Dudek M. (2019), *Rozumieć przestrzeń. O „Miejscu” Andrzeja Stasiuka, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Języka Polskiego”*, t. 28.

Zjednoczenie Łemków (2017), *Montaż nowych tablic na symbolicznych drzewach*, <https://www.lemkounion.pl/montaz-nowych-tablic-na-symbolicznych-drzewach/> [dostęp: 14.03.2025].

Streszczenie

Znikanie sacrum. O Historii i religii w *Miejscu* Andrzeja Stasiuka

Artykuł zawiera pogłębioną analizę opowiadania *Miejsce* Andrzeja Stasiuka, które odnosi się do powojennej historii Łemków (po 1947 r.) – mniejszości etnicznej przymusowo wysiedlonej podczas akcji „Wisła”. Autorka przedstawia znikanie *sacrum* przez literackie ukazanie procesu degradacji i translokacji cerkwi z Beskidu Niskiego. Zniknięcie łemkowskiej świątyni z opuszczonej doliny – zarówno fizyczne, jak i symboliczne – pełni funkcję metafory przemijania, wymazywania obecności rdzennej społeczności oraz utraty pamięci zbiorowej. Tekst zawiera analizę terminów związanych z architekturą cerkwi, ikonostasem i funkcją przestrzeni sakralnej. Autorka omówiła wielość perspektyw narracyjnych w opowiadaniu – turysty, starca pamiętającego oraz narratora –

ukazujących różne sposoby odczuwania i interpretowania dwustuletniej świątyni oraz opuszczonego miejsca. Cerkiew, istniejąca już tylko we wspomnieniach i w imaginacji, staje się nośnikiem pamięci i tożsamości kulturowej. Ważnym aspektem analizy semiotycznej jest sakralizacja przestrzeni po translokowanej świątyni. Cerkwisko zostało przedstawione jako pustka, wypełniona śladami religijności i Historii.

Celem artykułu było również zwrócenie uwagi na edukacyjny potencjał tekstu Stasiuka. *Miejsce* może pełnić funkcję narzędzia dialogu z mniejszościami narodowymi oraz sprzyjać refleksji nad złożonością i wielokulturowością pogranicza polsko-ukraińskiego. W perspektywie współczesnego nauczania zostało zaakcentowane znaczenie języka łemkowskiego jako elementu dziedzictwa kulturowego i narzędzia podtrzymywania tożsamości.

Słowa kluczowe: Łemkowie, miejsce, pogranicze polsko-ukraińskie, cerkiew, cerkwisko, *sacrum*, Historia, tożsamość, pamięć, znikanie, destrukcja, translokacja

Summary

The Disappearance of the Sacred: On History and Religion in „Miejsce” by Andrzej Stasiuk

The article presents an in-depth analysis of Andrzej Stasiuk's short story *Miejsce*, which addresses the postwar history of the Lemkos – an ethnic minority forcibly resettled during Operation Vistula in 1947. The disappearance of the sacred is portrayed through the literary depiction of the degradation and relocation of an Orthodox church from Beskid Niski. The vanishing of the Lemko temple from the abandoned valley – both physical and symbolic – serves as a metaphor for transience, the erasure of indigenous community presence, and the loss of collective memory. The text includes a detailed examination of terminology related to church architecture, the iconostasis, and the function of sacred space. Multiple narrative perspectives are discussed – those of a tourist, an elderly man rooted in memory, and the narrator – revealing various ways of perceiving and interpreting the two-hundred-year-old temple and the deserted location. The church, existing only in memory and imagination, becomes a vehicle of cultural memory and identity. A key aspect of the semiotic analysis is the sacralization of the space where the church once stood. Cerkwisko (former church site) is described as a void filled with traces of religiosity and History.

The article also aims to highlight the educational potential of Stasiuk's text. *Miejsce* can serve as a tool for dialogue with national minorities and foster reflection on the complexity and multicultural character of the Polish-Ukrainian

borderland. In the context of contemporary education, special attention is drawn to the importance of the Lemko language as an element of cultural heritage and a means of sustaining identity.

Keywords: Lemkos, place, Polish-Ukrainian border, Orthodox church, church ground, *sacrum*, history, identity, collective memory, disappearance, destruction, translocation

W KRĘGU DYSTOPII: GROTESKOWA DRAMATURGIA SVETISLAVA BASARY WOBEĆ GROTESKI METAFIZYCZNEJ STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Dramaturgia Stanisława Ignacego Witkiewicza (Witkacego) i Svetislava Basary², przedstawiając obraz epoki współczesnej z pozycji rezonera, jest jednym z kodów literackiego wyrażania kondycji świata realnego, w którym w wypowiedzi autora dochodzi do głosu wpływ formacji kulturowej, społecznej i narodowej. Rozpatrywany w planie analizy konfrontatywnej kod dystopii Witkiewicza (*Pragmatyści, Oni, Szwacy*) i zorientowana na podobny model dystopii dramaturgia Svetislava Basary (*Hamlet rimejk, Budibogsnama, Dolce vita, Nova Stradija*), wykaże ciekawe analogie w koncepcji literackiej obu autorów, ale również pokaże inwersje widoczne w postmodernistycznym wariancie dystopii Basary. Czy perspektywa przedstawiania świata w dramaturgii obu literackich wizjonerów wskazuje zbieżność ich poglądów na temat kryzysu epoki współczesności³? Czy jest to w wypadku serbskiego postmodernisty przenikliwość intelektualisty, świadomość przemiany, czy tylko trik popkulturowej gry polemik i szydercza poza⁴?

W artykule przedstawiam strategie subwersji rzeczywistości świata XX w. w wybranych dramatach dwu słowiańskich „wieszczów katastrofy”. Wykreowane

¹ jolanta.dziuba@ug.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7734-3867>

² Serbski autor jest w Polsce znany, w tłumaczeniu na język polski ukazał się wybór opowiadań pt. *Letnie przesilenie* (2019), wybór, tłum. i posłowie D. Cirić-Straszyńskiej, oraz dwie powieści w jej tłumaczeniu: *Dziennik Marty Koen* (2021) i *Ohyda: karykatura* (2024). Na język polski został również przetłumaczony dramat autora pt. *Dolce vita* (zob. Basara 2011).

³ Warunki kształtowania kultury umysłowej wieku XX i XXI przedstawia U. Kusio (2023).

⁴ Znana powieść Svetislava Basary dystopia *Fama o biciklistima* (1987) wprowadza strategię „diagnozy i prognozy” pod znakiem katastrofizmu. Poza diagnosty i prognosty ma „filozoficzną” wykładnię w esejach pisarza, w których zostały spointowane przemiany cywilizacyjne końca XX i przełomu XX/XXI w., por. S. Basara, *Drvo istorije*, Beograd 1995. Dragan Đorđević łączy debiut artystyczny Basary z „ekstatyczną” aurą pokolenia kontrkultury lat 80. XX w. (por. D. Đorđević 2016).

przez nich dystopie⁵ wyróżniają się na tle politycznych utopii negatywnych w dramaturgii słowiańskiej (Duda 1995; Bakula 2016) i postjugosłowiańskiej XX/XXI w., która stosuje nową postmodernistyczną ontologię (Dziuba 2015); diagnozuje świat współczesny w dramaturgii nowego brutalizmu chorwackich i macedońskich autorów: agresywnej satyry Dejana Dukovskiego (*Beczka prochu, Kabaret Balkan*), psychodramy Milko Valenta (*Gola Europa; Kroatywni* 2012), czy widmologiach Ivana Vidicia (*Ktoś inny; Pokolenie* 2019) i Mate Matišicia (*Anioły Babilonu, Posmrtna trilogija*)⁶. W katastroficznym interpretacjach epoki współczesnej serbskich dramtopisarzy – Miodraga Đukicia i Svetislava Basary – groteskowa dramaturgia postmodernistyczna operuje kodem groteski metafizycznej, do której serbscy autorzy wprowadzają własny idiom stylistyczny i oryginalną metaforę (Dziuba 2017).

Ze względu na dystopijną dramaturgię Svetislava Basary w analizie uwzględniam kod dystopii dramaturgii Stanisława Ignacego Witkiewicza, nazwany przez Dragana Klaića groteską metafizyczną (Klaić 1991). Estetyka grozy w kodzie katastroficznym (Bernacki, Pawlus 1999: 303–308) znajduje tu odniesienie w wymiarze tak realności (przewrót polityczny / rewolucja jako kulturowo-polityczny obraz świata), jak i antycypacji przyszłości (jako prognostyk zderzenia różnych modeli cywilizacji albo epoka przemiany), w której imieniu przemawia wyobraźnia pisarza⁷. W artykule zestawiam koncepcje dystopijne obu pisarzy dla zaprezentowania języka parodii w dramaturgii postmodernistycznej, w której kod katastroficzny jest zabiegiem ludycznym (Nycz 2000: 199–246).

Kod dystopii Stanisława Ignacego Witkiewicza

to ja rządę wami, [...] automatyzuję bez waszej wiedzy (1996a: 456)

Dramaturgia Stanisława Ignacego Witkiewicza, zorientowana na wyrażanie przestrogi o przemianie świata, pokazuje kondycję człowieka epoki współczesności w sytuacji kryzysu metafizycznego, który wywołał już społeczną dysocjację osobowości (poczucie „dziwności” życia, cielesne i duchowe „zbydlęcenie”). Sfery życia społecznego, kulturowego i politycznego pisarz ukazuje w imaginariach polityczności (Morawski 2019), m.in. w dramatach *Pragmatyści, Oni, Szwecy*. W dramacie *Pragmatyści* (1919) autor prezentuje „wykład” o swej epoce i stanie

⁵ Interpretacja pojęcia dystopii według *The Book Genre Dictionary*, ed. M. Malatesta, 2014, dostęp [on-line book-genres.com](http://on-line-book-genres.com).

⁶ Por. B. Senker, *Na grzbiecie trzeciej fali. Analiza chorwackiej literatury dramatycznej od połowy XX do początku XXI wieku*, w: *Pokolenie* 2019.

⁷ Por. ustalenia Krzysztofa Dubińskiego (2015) na temat okoliczności formowania dystopijnej rzeczywistości świata przedstawionego w dramaturgii Stanisława Ignacego Witkiewicza.

umysłu ludzi (zapowiedź „innej rzeczywistości” w zaburzeniach percepcji). W karykaturalnych imaginariach postaci/akcji na przykładzie „form życia” elity społecznej dramat przedstawia studium psychologiczne człowieka wobec przemocy społeczno-politycznej epoki postępu. Sceny dramatu ośmieszają relacje międzyludzkie w wymiarze wizerunkowym, a akcja imitująca „scenę” życia (którego tajemnice są „tłumaczone” w spektaklu spirytystycznym) ukazuje nieuchronność zmiany postępującej w świecie. Cywilizacyjne przesilenie w świecie, dokonane za sprawą rewolucji obyczajowej i politycznej, to prognoza autora transformacji przez automatyzację. Salon jako siedlisko elity społecznej (rządu/państwa) oraz typy psychologiczne uosabiające epokę kryzysu, zaaranżowane w pozie towarzysko-salonowych dywagacji o życiu: młody zblazowany bogacz, Plasfodor, rozczarowany życiem i wyczerpany ekscesami cielesnymi w poszukiwaniu podniet duchowych, w śmierci widzi „jedynę wyście”; medium i kochanka Plasfodora oraz cyniczny arystokrata graf Franz von Telek, biznesmen i szpieg, a także dwa androgyniczne fantazmaty – kobieton i Mumia Chińska; to swoista autoryzacja kodu dystopii w dramaturgii polskiego autora.

Studium społeczeństwa swej epoki Witkiewicz kontynuuje w dramacie *Oni* (1920), w którym procesowi powszechnej destrukcji świata sprzyja dysocjacja psychiczna bohaterów, ich transformacja ku formom humanonoidalnym (nie ludzka mechaniczna perfekcja w świecie biznesu i polityki). Świat snobistycznej „elity” (którą uosabiają narcystyczny esteta Bałandaszek, człowiek przeszłości i zarazem figura swoich czasów, i artystka ze zmutowanego teatru, udęczona bólem istnienia i konfliktem płci) zostaje unieważniony przez nową władzę terroru i biznesu, z którą współpracują zbędni ludzie, „niewolnicy uspołecznionej bandy”. Prefiguracją terroru społecznego i politycznego nowego typu są „oni” – sekta polityczna, policja tajnego rządu. Rolą „onych” jest unieważnienie tradycji (użycie narodowych wartości jako „nawozu”) i „podnoszenie ducha społecznej dyscypliny”; uosabiają fantazmaty okrucieństwa polityki (salon jako sztab władzy, którą wprowadza pucz oficerów, ale również centrum kolaborującej snobistycznej elity), a ich inspiratorem jest autokrata Tefuan, egzotyczny filozof-hochsztapler.

Tak zwana ludzkość w postępie: kod dystopii Svetislava Basary

W powszechnej nudzie i wtórności dysponujemy jedynie odpadkami religii, odpadkami magii, odpadkami tradycji, ochlapami dobra i zła⁸.

Charakteryzowani tu pisarze stosują strategię szyderstwa: szyderstwo katastroficzne Witkiewicza oraz szyderstwo krytyczne Basary epatują trikami kre-

⁸ S. Basara, *Doba postistorije*, w: Basara 2008a: 122 (tłum. J.D.).

atywnej destrukcji przez groteskowy sztafaż diagnozowania/prognozowania sytuacji politycznej epoki współczesności. W katastroficznej wykładni własnej epoki postęp oznaczył Witkiewicz negatywnie jako pęd ku zagładzie, katastrofę cywilizacji i czynnik kryzysu ludzkości – „tak zwana ludzkość w postępie” to ludzkość „w obłędzie postępu”⁹. Analogiczną estetykę imituje groza groteskowa w dramatach Svetislava Basary, pointujących sytuację Serbii przełomu XX/XXI w.: *Budibogsname (Bóg z nami)*, *Hamlet rimejk (Remake Hamleta)*, *Dolce vita*, *Nova Stradija (Nowa Stradija)*. Jak się wydaje, nihilistyczny prognostyk Witkacy (Bolecki 1998: 109-165) inspirował ekstremizmem swej diagnozy Basarę, potomka (politycznej) apokalipsy¹⁰. Różnice między autorami determinuje kontekst geopolityczny, m.in. dyskurs Europy wobec Bałkanów (Dziuba 2024). Dramaturgia Svetislava Basary wprowadza kod katastrofizmu jako ludyczną imitację (imitację kodu ludycznego groteski) dla przedstawienia rzeczywistości współczesnej Serbii w subwersji nowoczesnego postępu. To trik popkulturowej gry polemic prowadzonej w szyderczej pozie, znany chwyt w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza. W sarkastycznej dramaturgii Basary traumy Bałkanów (wojna i rewolucja światopoglądowa) uprawniają użycie grozy, spotęgowanej środkami groteskowego komizmu (ironii/parodii/subwersji). Estetyka katastrofy (w analogii do dramaturgii Witkiewicza) przybiera tu formę dekoracji jako wątek, typ(y) bohatera, język. Serbski dramatopisarz stosuje swoisty mikś osobowościowy bohaterów Witkacowskich: zanik osobowości i kreatywności bohater kompensuje cynicznym relatywizmem (*Hamlet* w dramacie *Hamlet rimejk*), a otepienie umysłów serbski satyryk przedstawia jako skutek intensywnej ideologizacji, której symptomem jest kryzys nauki (*Nova Stradija*).

Świat w nowoczesności XX w. (horror polityczny totalitarnego państwa/reżimu), ukazywany przez klisze kulturowo-literackie to wspólny kod dramaturgii

⁹ Uwarunkowania historyczno-kulturowe ontologii S.I. Witkiewicza zostały wyczerpująco przedstawione w opracowaniach witkacologów, por. m.in. D.C. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, tłum. I. Sieradzki, Warszawa 1981; J. Błoński, *Witkacy wśród katastrofistów*, oprac. M. Wójcik, Kielce 2020; J. Degler, *Witkacy bez granic: w stulecie Czystej Formy*, Słupsk 2023. Kod biograficzny jako „dokument” transgresji światopoglądowej Witkacego (pisarza i malarza), który stanowi inspirację dla metafizyki artysty i jego literackiego kodu „ludzkości w obłędzie”, por. K. Dubiński, *op. cit.*

¹⁰ Dramaturgia Stanisława Ignacego Witkiewicza była tłumaczona na język serbski w przekładzie Petara Vujičića, zob. *Avangardna drama*, oprac. S. Selenić, Beograd 1964, por. S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, oprac. J. Degler, Warszawa 1996, t. I., s. 538. Więcej na temat międzynarodowej recepcji dramaturgii pisarza, por. J. Degler, *Witkacy in the World (1963-2000)*, <https://zbiory.cyfrowaetnografia.pl>. Recepcję dramaturgii Witkiewicza w Jugosławii przedstawia J. Sobczak, *Poljska avangardna drama u Jugoslaviji (1945-1990)*, Novi Sad 2001; eadem, *Poljski dramati u Srbiji u latima 1990-2006*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2009, 1/1.

Witkiewicza i Basary. Analogie Witkacowskie są widoczne w dramaturgii serbskiego pisarza w katastroficznym kulturowo-politycznym ponowoczesnym obrazie świata (Europy, Serbii) XX/XXI w., którego grozę autor lokalizuje w salonie/szpitalu psychiatrycznym/wirtualnym cmentarzu (*Hamlet rimejk, Dolce vita, Budibogsname, Nova Stradija*); to imaginaria skarłałego państwa/rządu/klas społecznej/elity. Świat diagnozowany w imaginariach dramaturgii Witkiewicza w postaci metafor transformacji politycznej kraju/świata jest w dramatach Basary projektem cywilizacyjno-kulturowym (zob. m.in. Kuligowski 2011; *Przyszłość...* 2017). Poszczególne dramaty serbskiego autora jako segmenty tego projektu w całości (i zarazem projekcje imaginariów polskiego autora) reprezentują dystopię w dalszym postępie. Jej polityczne aktualizacje Basara przedstawia językiem groteskowego komizmu w koncepcji świata *à rebours*. W metaforach poznawczych dystopii (błężeńska parada, bankiet nad grobem świata, groteskowy kabaret, kłownada) serbski pisarz diagnozuje świat kodem tradycji kultury, w subwersji jej mitów i symboli. Co znaczące, w wielu dramatach Basary akcja została przedstawiona nie jako preludium katastrofy (prognoza), ale katastrofa spełniona (diagnoza).

W burlesce *Hamlet rimejk* tragedia Szekspira *Hamlet* została sparodiowana. Aluzyjnie do dramatu Witkiewicza *Pragmatyści*, w którym „transformista” Plasfodor, nowy (sparodiowany) Hamlet¹¹, przejawia potrzebę metafizyki przez „kulminację wewnętrznego niepokoju”, „szał metafizyczny” i „flirt ze śmiercią”, satyryczna groteska Basary projektuje katastrofę na cały kontynent europejski. Psychodramatyczny suplement dramatu Szekspira dezawuuje typ bohatera nowej epoki i uderza w tradycję dramatu europejskiego, dokonując groteskowej detronizacji arcyautorytetu teatralnego Europy. Reguły dramatycznej gry dyktuje melancholijnie upozowany, „urodzony pod nieszczęśliwą gwiazdą” Hamlet, który ponownie obnaża spisek protagonistów: Klaudiusza i Poloniusza – zabójców króla i zdrajców sprawy narodowej; ujawnia motywy feministki Ofelii i szydzi z wierności Matki nimfomanki oraz zdradzieckiego przyjaciela Horacego. Żartobliwa konfrontacja Szekspira i Boccaccia w wątku freudowsko-lacanowskiej traumy erotycznej (aplikowanej w wersji popkulturowej à la Woody Allen) przeciwstawia epoce europejskiego odrodzenia (mit artystycznej perfekcji) sztafaż epoki postmodernizmu (melańż wizji/mitologii/stylów/języków). Te zabiegi pozwalają serbskiemu szydercy diagnozować „źródła” europejskiej degeneracji (degeneracji tożsamości sztuki europejskiej), a Hamlet – zaburzony

¹¹ Por. *Posłowie* Janusza Deglera w: Witkiewicz 1996. Subwersja teatru, której zapowiedzią w dramacie Witkiewicza *Oni* jest cytat z Szekspira, to znak nowego etapu w kulturze – odrzucenia sztuki. Dragan Klaić (1991) uznaje, że nowy teatr masowy to metafora przemiany społecznej, antycypacja wydarzeń świata realnego (manipulacji i tresury społeczeństwa).

psychicznie i seksualnie kosmopolityczny „filozof” – staje się patronem człowieka postmodernistycznego („ja kroczę przed czasem”), czym Basara potwierdza diagnozę postmodernizmu jako kryzysu. Debata pseudofilozoficzna (w scenie III) jako parodia jaskini Platona ukazuje świat *à rebours* i „płynny” stan kultury umysłowej współczesności. Hamlet epoki popkultury dezaktualizuje dylemat (nie)istnienia przez „nowe formy istnienia” (zgodnie z koncepcją postmodernistyczną, że „Przestrzeń leczy nawet najbardziej bolesne rany”)¹². Znany dylemat Hamleta modyfikuje duch epoki:

Czyż tylko na to zostałem stworzony, aby być czymś, przez co przepływa prąd istnienia, nie zatrzymując się ani na sekundę. Są dwa wyjścia: albo być tym, co przepływa, albo ekranem, na którym przepływające tworzy znikomy obraz. Co jest istotniejszym? (Witkiewicz 1996b: 179–180)

Być albo nie być? A może [wybrać J.D.] coś trzeciego? Czy lepiej żyć w otoczeniu umarłych, którzy bezwstydnie kłamią i wymyślają spiski, czy samemu umrzeć? Odejść w nicość. Wznieść fundament europejskiego nihilizmu (Basara 1997b: 103)¹³.

Nowe stadium rzeczywistości regionu bałkańskiego w posthistorii przedstawia Basara w grotesce *Budibogsnama*, która podejmuje Witkacowski kod istnienia świata w przesileniu (*Szewcy, Pragmatyści, Oni*) jako trik projektowania wstecz historii (kultury, literatury). Patronem współczesnej epoki kryzysu jest Albert Einstein („życie lub śmierć to dla nas kwestia przeszłości. Kiedy minie pewien czas, będziemy wspominać tę nieprzyjemność z nostalgią. Czas jest relatywny, lecz wszystkie rany”; Basara, 1997a: 195). Dramat kontynuuje przedstawienie kondycji człowieka postepoki – bez tradycji, wartości i autorytetów. Realia Serbii postjugosłowiańskiej Basara ukazuje w „wesołej tragedii władzy” pod przewrotnym tytułem *Dolce vita*, gdzie „daleka przyszłość już nadeszła”, a „zmarli zostali zrównani z żywymi” – to analogia do Witkacowskiej koncepcji widma. Rzeczywistość wyobrażona zastąpiła realną, a imaginarium ludzkości „rozwydrzonej” i „zjadającej samą siebie” (w dystopiach Witkiewicza w dramatach *Pragmatyści, Oni, Szewcy, Tak zwana ludzkość w obłądzie*), zlokalizowane w Serbii przełomu XX/XXI w., uruchamia repertuar trików groteskowych: fiksjacje czasu, przestrzeni, powietrza i fizyczności.

¹² Por. też Michela Foucaulta (2005), że w epoce postmodernizmu czas to także przestrzeń.

¹³ Cytaty z dramatów Svetislava Basary zamieszczam we własnym tłumaczeniu.

Horror metafizyczny Basary: transformacja umysłu a dystopia religii

Svetislav Basara groteskowo „demonizuje” manipulacje pseudoreligijne epoki Serbii postjugosłowiańskiej. Proces ateizacji kraju po rozpadzie Jugosławii pisarz projektuje w wątkach destrukcji moralności, np. w typie szalonego manipulatora (pseudonaukowca, fałszywego idola, tajemniczego proroka). Groteskowa „modernizacja” religijności Serbii w postępie (obyczajowym, poznawczym, ontologicznym) w dramaturgii serbskiego autora również ma formę postępującą: identyfikacja z Bogiem Hamleta (*Hamlet rimejk*) czy Sitting Bulla (*Budibogsna-ma*) ostatecznie prowadzi do modernizacji Boga jako wszechwładnego dyktatora i diabolicznego patriarchy, dwupostaciowego Boga-Wodza (*Nova Stradija*). W obrazie przełomu XX i XXI w., gdy cynizm religijny osiągnął apogeum, „nowa religia” zyskała w Serbii sankcję oficjalności (kościół państwowy jest synkretyczny, a serbskie prawosławie to „drugi kościół, oderwany od państwa”), o czym salonowo dywaguje zdeprawowany (a może tylko nowoczesny) biskup-urzędnik kościelny.

Biskup:

Kto by się jeszcze zajmował religią? Oczywiście, nastąpiły pewne zmiany. My jesteśmy wspólnotą multiwyznaniową. Kiedy Naczelna Rada Obrony zdecydowała, że nie jest dobrze, gdy jeden naród wyznaje trzy religie, złączyliśmy je w jedną. Pozbyliśmy się przynajmniej braku tolerancji religijnej. Bóg i tak nie istnieje. Więc skoro już nie istnieje, lepiej, żeby nie istniał jeden Bóg niż żeby nie istnieli trzej Bogowie. Racjonalizacja (Basara 2011: 62).

Nowa Serbia, ogarnięta relatywizmem religijnym i filozoficznym, unieważnia kategorie tradycyjnej ontologii i wprowadza rewolucję teologiczną:

Bóg:

Zdetronizowaliśmy niewdzięcznego boga i na pierwszych wolnych wyborach tego rodzaju w historii świata ja zostałem wybrany na stanowisko czystego etnicznie boga, który troszczy się jedynie o interesy Stradiji. Ponieważ jestem jednocześnie bogiem i ateistą, działam wyłącznie na korzyść naszej ojczyzny, a nie boga, ponieważ – jak powiedziałem – w boga nie wierzę (Basara 2008b: 76).

Biskup:

Nasz drogi Wódz słusznie zauważył, że kościół i policja to w istocie pokrewne instytucje. Że pokrywa się wiele ich interesów. I policja i kościół istnieją po to, aby strzec moralności. I jedno, i drugie zwalczają przestępstwo i grzech. Gdy się połączą, ich działania staną się bardziej efektywne. Oto, na przykład, księża mogą pomóc policji w ten sposób, że na posterunku

będą kontynuować spowiedź przestępcy, a policja, z drugiej strony, może wspomóc księży w wymuszaniu spowiedzi... (Basara 2008b: 42)

Gdy nastąpiła ostateczna banalizacja metafizyki, religia w Serbii – Nowej Stradiji staje się kwestią reinterpretacji (Biblii, praktyk religijnych, pojęcia Boga):

Biskup:

Nasz Bóg jest o wiele bliższy ludziom. O wiele bardziej gotów wyjść naprzeciw oczekiwaniom. Usłyszeć nasze modlitwy. I, co najważniejsze, nie znajduje się na wysokościach. Żyje tutaj, pośród nas... (Basara 2008b: 41)

Wódz:

Odkąd wyznajemy naszego Boga, nam wszystkim lepiej się układa (Basara 2008b: 41).

Dystopia nauki: rewolucja technologiczna à la Basara

Jeszcze jeden krok w kierunku mechanizacji i stworzymy hiperorganizm, nowe społeczeństwo, nowe Istnienie Poszczególne, których wielość stworzy nowe zrzeszenie z innymi, może z innej planety (Witkiewicz 1996a: 435)

Jedna by była wtedy pod jedną władzą organizacja świata i dobrobyt by się ogólny sam przez się przez opanowaną sztukę rozdziału dóbr ustanowił i o wojnach by nawet mowy być nie mogło... (Witkiewicz 2004: 337)

[...] krzyżując Stradalników z roślinami i zwierzętami, stworzymy nową doskonałą rasę (Basara 2008b: 64)

Prognoza Witkiewicza i zarazem jego projekcja przyszłości znalazła w dramatach Svetislava Basary groteskową kontynuację. Katastroficzna topika dramaturgii Witkiewicza, charakteryzowana przez Dragana Klaića w dystopii nauki, została rozpisana w sekwencji chronologicznej dramatów: *Budibogsname*, *Dolce vita*, *Nova Stradija*, w których serbski dramaturg przedstawia świadomość postępowi zgodnie z przekonaniem, że ludzkość w postępie to ludzkość w „oblędzie postępu”. W katastroficzno-groteskowych diagnozach serbskiego autora, w „laboratorium” naukowego badania ekscesów Serbii postjugosłowiańskiej jako Nowej Stradiji pobrzmiewa echo dramatu Stanisława Ignacego Witkiewicza *Szewcy* (pisany w latach 1931–1934, wyd. 1948), w którym rewolucja dokonuje się jako „cofanie kultury”. Przewrót kulturowy „tajnego związku cofaczy kultury” (Sajetańczyków) i obnażony w rozmowach szewców przebrzmiały świat demokracji liberalnej został w dramacie Basary *Budibogsname* powiązany z politycznym terrorem komunizmu przez symboliczne oskarżenie intelektualnych liderów świata, odkrywców i autorytety odpowiedzialne za epokę relatywizmu.

Co ciekawe – wątek szewców jako komunistów łączy się z wątkiem biograficznym w życiorysie Alberta Einsteina. Jego żona, Serbka Mileva Einstein, przestrzega go przed władzą komunizmu: „Czy wiesz Albercie, co ci szewcy zrobią mojemu narodowi: Ile kościołów zburzą? Ile ziemi znacjonalizują?” (Basara, 1997a: 173–174).

Operacja transformacji świata, przedstawiona kodem dystopii Witkiewicza jako eksperyment społeczno-polityczny, którego skutkiem jest „tak zwana ludzkość w obłądnie”, w dramatach Basary już się dokonała („świat to miejsce niedoskonałe”, a „naród to nawóz”). Ostateczna trywializacja wymiaru metafizycznego życia człowieka epoki postmodernizmu i rewolucji technologicznej jako cywilizacyjnego przesilenia w Nowej Stradiji znajduje kulminację w rewolucji teologicznej („Natychmiast po rewolucji teologicznej znacjonalizowaliśmy wszechwiedzę i wszechmoc”, s. 76), a postęp „zbydlęcenia” nauki pointuje slogan: „Przyszłość i wiedza Stradiji są w odbycie” (Basara 2008b: 55)¹⁴. Topika katastrofizmu Witkacego pełni tu funkcję „dekoracyjną” – w imaginariach dystopii wyraża się absurd Serbii – Nowej Stradiji: „nasz Bóg jest ateistą”, zarządza prognozą pogody, statystyką i wizerunkiem kraju, „polityka to tylko sport”, a ten model państwa upowszechni się, gdy „Stradija zawładnie światem”. Manipulacje socjotechniczne Boga i oszustwo narodu to oczywista aluzja do Jugosławii i Serbii postjugosłowiańskiej (Nowej Stradiji), gdzie automatyzacja świata¹⁵ i biurokratyzacja religii przebiegają z użyciem groteskowego komizmu (w reminiscencjach Witkacowskich). Kulminacją demokracji są „wybory powszechne” Boga, który zanim został wybrany na Boga, był szewcem:

Tihon: [...] A co robiłeś, zanim zostałeś bogiem?

Bóg: Byłem szewcem. (Basara 2008b: 71)

Demokracja wyborcza jest tu synonimem rewolucji światopoglądowej w stadium finalnym; polega na manipulacji historią („historię kawałkujemy i piszemy ją wprzód. Tutaj wydarzenia nie mogą się dziać, jak im wiatr zawieje. Trzymamy je pod kontrolą”; Basara 2008b: 75) i podsycaniu obsesji kulturowo-politycznych (w hasłach: naród, honor, religia), których odniesieniem jest mitologia narodowa.

¹⁴ Kryptonim ANUS (łac. ‘odbyt’) tłumaczy się jako Akademia nauka i umetności Stradije, w analogii do Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk. To aluzja do nowszej historii Jugosławii/Serbii i wojen na Bałkanach lat 90. XX w., kiedy instytucje naukowe angażowały się w działania wojenne.

¹⁵ Por. słowa Tefuana: „W ten sposób, idąc w Nieskończoność, przychodzimy do pojęcia Istoty Najwyższej, która musi być wcieleniem mechanizacji, szczytem automatyzmu, najautomatyczniejszym automatem. To jest nasze bóstwo, tak realne jak my sami: my – nie zautomatyzowane, zbłąkane Istnienia. Nie Istnienia – raczej ich surogaty. Ku temu dążymy i nic nas nie zatrzyma” (Witkiewicz 1996a: s. 435).

Serbia jako kraj „przesuwający się na Wschód” stała się realizacją idei narodowej, sformułowanej w projektach polityków XIX w. (*Srbija na Istoku* Svetozara Markovicia i *Načertanije* Iliji Garašanina). Nowa Stradija jako imaginarium mitologii narodowej Serbii – ziemi świętej i ojczyzny narodu wybranego (Gil 2005: 235–252) – „przegląda się” w projekcie społeczno-politycznym pragmatystów, gdy sekta polityczna „onych” została ukazana w stadium upowszechnienia jako Stradalnicy. Wizję rzeczywistości, którą można potraktować jako spełnienie wizji Serbii XIX-wiecznej w Serbii postjugosłowiańskiej, Stradiji w postępie *à rebours* (postęp jako regres: Serbia w dążeniu wstecz), Basara projektuje na współczesną powojenną Serbię. Stan umysłu tej Serbii postjugosłowiańskiej¹⁶, a jednocześnie Serbii XIX/XX/XXI w. dramaturgia Svetislava Basary pokazuje w dystopii ewolucyjnej (*Budibogsname, Dolce vita, Nova Stradija*) jako dziedziczne uwężnienie w diagnozie geopolityki oraz micie narodowym.

Bibliografia

Basara S. (1997a), *Budibogsname*, w: S. Basara, *Sabrane pozorišne drame*, DERETA, Beograd.

Basara S. (1997b), *Hamlet rimejk*, w: S. Basara, *Sabrane pozorišne drame*, DERETA, Beograd.

Basara S. (2008a), *Drvo istorije i drugi eseji*, Służebni gласnik, Beograd.

Basara S. (2008b), *Nova Stradija – po motivima pripovedaka R. Domanovića*, DERETA, Beograd.

Basara S. (2011), *Dolce vita*, tłum. A. Cielesta, w: *Serbska ruletka. Dramat serbski po 1995 roku. Wybór tekstów*, t. 2, red. A. Cielesta, L. Małczak, D. Zwierchowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Bolecki W. (1998), *Pre-teksty i teksty. Z zagadnień związków międzytekstowych w literaturze polskiej XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Dorđević D. (2016), *Ideje konceptualne umetnosti u savremenoj srpskoj književnosti 1960-2010*, Beograd, dostęp on-line

Dubiński K. (2015), *Wojna Witkacego czyli Kumboł w Galifetach*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.

Duda K. (1995), *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Dziuba J. (2015), *Antropologia relatywna. Z problematyki recepcji postmodernistycznej dramaturgii serbskiej i chorwackiej w Polsce*, w: *Tradycja i wy-*

¹⁶ Zob. m.in. D. Gil, *Serbska kultura początku XXI wieku w karnawałowym zwierciadle „świata na opak”*, w: *Kultury słowiańskie między postkomunizmem a postmodernizmem*, red. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2009, s. 99–117.

zwania. *Metodologia badań slawistycznych XX i XXI wieku*, red. H. Mieczkowska i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Dziuba J. (2017), „Luna omnia regit” – kulturowa narracja o zaburzonej kosmologii w serbskim i chorwackim dramacie postmodernistycznym, w: *Il Sole/Luna presso gli slavi meridionali*, red. L. Banjanin, P. Lazarević di Giacomo, S. Šeatović, S. Roić, Edizioni del’Orso, Alessandria.

Dziuba J. (2024), „Balkany wiecznie żywe”. Kulturowo-literacki obraz Bałkanów w dramaturgii i teatrze Svetislava Basary, w: *Balkany w Europie od starożytności po współczesność*, red. A. Marchewka, D. Paździerski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.

Foucault M. (2005), *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, nr 6.

Gil D. (2005), *Prawosławie, historia, naród: miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Gil D. (2009), *Serbska kultura początku XXI wieku w karnawalowym zwierciadle „świata na opak”*, w: *Kultury słowiańskie między postkomunizmem a postmodernizmem*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 99-117.

Klaić D. (1991), *The plot of the future: Utopia and Dystopia in modern drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Kroatywni: dramat chorwacki po 1990 roku: wybór tekstów (2012), t. 2, red. K. Majdzik, L. Małczak, A. Rutar, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Kuligowski P. (2011), *Przyszłość jest katastrofą: szkice z filozofii kultury*, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław.

Kultury słowiańskie między postkomunizmem a postmodernizmem (2009), red. M. Dąbrowska-Partyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Kusio U. (2023), *Od monady do hybrydy. Przemiany kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

Morawski K. (2019), *Imaginaria polityczności. Obraz i hegemonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Warszawa.

Nycz R. (2000), *Parodia i pastisz. Z dziejów pojęć artystycznych w świadomości literackiej XX wieku*, w: R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, TAIWPN UNIWERSITAS, Kraków, s. 199-246.

Pokolenie przerwanej młodości. Antologia współczesnego dramatu chorwackiego (2019), red. A. Kodrić Gagro, J. Molas, P. Pająk, DISPUT, Zagreb.

Przyszłość kultury. Od diagnozy do prognozy (2017), red. A. Kisielewska, A. Kisielewski, M. Kostaszuk-Romanowska, Wydawnictwo Prymat, Białystok.

Witkiewicz S.I. (1996a), *Oni. Dramat w dwu i pół aktach*, w: S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. I, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Witkiewicz S.I. (1996b), *Pragmatyści. Sztuka w trzech aktach*, w: S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. I, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Witkiewicz S.I. (2004), *Szewcy*, w: S.I. Witkiewicz, *Dramaty* t. III, oprac. J. Degler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Streszczenie

W kręgu dystopii: groteskowa dramaturgia Svetislava Basary wobec groteski metafizycznej Stanisława Ignacego Witkiewicza

Celem artykułu jest zaprezentowanie strategii subwersywnych pokazujących wspólny kod dystopii o charakterze ludycznym, którym serbski dramatopisarz Svetislav Basara, podobnie jak Stanisław Ignacy Witkiewicz w komentarzach na temat swojej epoki, określa zmiany polityczne w Europie przełomu XX/XXI w. Rozpatrywane w perspektywie analizy konfrontacyjnej dystopie Witkacego (*Pragmatyści, Oni, Szewcy*) oraz dramaty serbskiego autora Svetislava Basary (*Hamlet rimejk, Budibogsnama, Dolce vita, Nova Stradija*), zorientowane na podobny model dystopii, ujawniają zarówno podobieństwa w koncepcjach literackich obu twórców, jak i inwersje widoczne w postmodernistycznym wariacie dystopii Basary.

Słowa kluczowe: dystopia, groteska metafizyczna, katastrofizm, kod satyryczny dystopii

Summary

In the circle of dystopia: the grotesque dramaturgy of Svetislav Basara as compared with Witkacy's metaphysical grotesque

In the article I present strategies for subversion of the reality of the 20th century world in the Dramas of two Slavic "disaster prophets", S.I. Witkiewicz and Svetislav Basara. The dystopias they create stand out from the background of negative political utopias in Slavic and Yugoslav dramaturgy of the 20th/21st century. Considered in the plan of confrontational analysis Witkacy's dystopia (*Pragmatyści, Oni, Szewcy*) and Dramas of the Serbian author Svetislav Basara (*Hamlet rimejk, Budibogsnama, Dolce vita, Nova Stradija*), oriented towards a similar model of dystopia, show similarities in the literary concepts of both authors, but also present inversions visible in the postmodern variant of Basara's dystopia.

Keywords: dystopia, metaphysical grotesque, catastrophism, satirical code in dystopian narrative

ŚWIĘTY KAZIMIERZ KRÓLEWICZ W LITERATURZE, KULTURZE I DUCHOWOŚCI WŁOSKIEJ

Wprowadzenie

Krótkie życie syna króla Polski, św. Kazimierza Jagiellończyka, pozostawiło ślad w hagiografii i kulturze. Kult świętego rozpowszechnił się nie tylko w Polsce i na Litwie, ale i w Ameryce Łacińskiej, Kanadzie², Bawarii, a zwłaszcza we Włoszech, szczytujących się przecież dużą rzeszą rodzimych błogosławionych. Choć Królewicz nigdy nie odwiedził Włoch, wzmianki o nim są rozsiane po całym Półwyspie Apenińskim, zwłaszcza w Neapolu i we Florencji oraz na Sycylii. Za wstawiennictwem Jagiellończyka modlili się Medyceusze oraz władcy południowych regionów Włoch, ponieważ święty miał chronić przed wszelkim złem, zwłaszcza pokusami materializmu i egoizmu, a także pomagać wzmocnić słabą wolę u młodych arystokratów dręczonych pokusami cielesnymi. W XVII w. wieku syn polskiego króla został uroczystie proklamowany patronem Palermo i zajął zaszczytne miejsce obok sycylijskiej św. Rozalii³. Dlatego też we Włoszech nie brakuje zapisków, malowideł i fresków ukazujących postać Kazimierza, a także kościołów i kaplic pod jego wezwaniem. Polski święty, patronując miastom i miasteczkom północy i południa, łączy kultury i różnorodną mentalność.

Życie i przedwczesna śmierć

Kazimierz Jagiellończyk urodził się 3 października 1458 r. jako drugi syn Kazimierza IV i Elżbiety Rakuszanek. Czterej bracia Kazimierza zostali władcami,

¹ dorota.karwacka-pastor@ug.edu.pl, <https://orcid.org/ORCID0000-0001-5347-4347>

² Przykładowo w XVIII w. polscy emigranci nazwali imieniem św. Kazimierza małe miasteczko niedaleko Quebec. To dzisiejsze Saint-Casimir, które liczy około 1800 mieszkańców.

³ Dwunastowieczna pustelnica, córka księcia Sinibalda spokrewnionego z Karolem Wielkim, wg tradycji ocalała w 1624 r. miasto przed zarazą.

jemu samemu miała przypaść korona węgierska⁴, dlatego w wieku lat trzynastu wraz z armią został wysłany na Węgry. Wyprawa się nie powiodła, Maciej Korwin utrzymał władzę. Przemarsz powrotny do ojczyzny był trudnym doświadczeniem – młody Kazimierz był bezradnym świadkiem brutalnych scen przemocy ze strony zdemoralizowanych żołnierzy dopuszczających się zbrodni na mieszkańcach terenów, po których się przemieszczali⁵.

Po powrocie do kraju wiosną 1472 r. młody Jagiellończyk kontynuował naukę pod okiem Jana Długosza, a potem także humanisty włoskiego zwanego Kallimachem⁶. Szczególnie upodobał sobie traktaty św. Bernarda⁷. Od 1475 r. brał udział w posiedzeniach rady koronnej, podróżował do Prus i na Litwę, gdzie przez dwa lata był namiestnikiem ojca jako *secundogenitis Regis Poloniae*. Zyskał uznanie poddanych dzięki sprawiedliwym rządom i skutecznym rozprawieniom się z rozbójnictwem na drogach. Odrzucił plany małżeńskie i zdecydował się poświęcić Bogu. Oznaczał się pobożnością, prowadził szeroką działalność charytatywną. Jan Długosz pisał o nim, że był zdolnym i błyskotliwym uczniem, „szlachetnym, rzadkiego charakteru i godnego pamięci rozumu” (Długosz 2009: 246, 288). A Wenecjanin Ambrogio Contarini, opisując spotkanie z królem i królewiczami, wyznał, iż jeden z nich, Kazimierz, wywarł na nim niezatarte wrażenie, wygłaszając doskonałą mowę powitalną po łacinie (Jaworski 2007: 201–202).

W 1483 r. Jagiellończyk został wysłany do Wilna, mimo że wcześniej niedomagał na zdrowiu z powodu gruźlicy. Do końca jednak pełnił swoje obowiązki. Zasłabł i zmarł w 1484 r. w kaplicy zamkowej w Grodnie, gdy chór śpiewał jego ulubioną pieśń⁸. Został pochowany w Wilnie, w kaplicy św. Kazimierza. Śmierć

⁴ Miał objąć tron na zasadzie sukcesji po linii ze strony matki.

⁵ Pisał Długosz: „Wojsko polskie [...] w czasie marszu nie oszczędziło ani świętości, ani praw ludzkich, ale grabiło kościoły Boże, okradało i biło ich sługi, a niewiasty [...] gwałciło aż do zgonu [...]” (Długosz 2009: 299). W czasie wyprawy dochodziło do masowych dezercji, a ponadto miejscowi wieśniacy zrabowali 60 królewskich wozów. Kronikarz konkluduje, że królewicz powrócił do Polski „nie bez głębokiego smutku i wstydu” (Długosz 2009: 300).

⁶ Filip Bonaccorsi z San Gimignano (1437–1496) studiował w Wenecji i we Florencji, od 1462 r. mieszkał w Rzymie. Po wyjeździe z Włoch nauczał w Akademii Krakowskiej. Ceniony przez króla pełnił misje dyplomatyczne i został zatrudniony jako preceptor jego synów. Prawdopodobnie dzięki niemu królewicze poznali dzieła ówczesnych włoskich humanistów – Panormity, Piccolominiego i innych.

⁷ Św. Bernard z Clairvaux, kanonizowany w 1174 r., zwany Doktorem Miodopłynnym. Jego nauka opierała się głównie na pismach św. Jana i św. Pawła, a także Ojców greckich i łacińskich – zwłaszcza Orygenesie, św. Augustynie i św. Grzegorzemu. Wg św. Bernarda asceza miała być świadomym wysiłkiem prowadzącym do naśladowania Chrystusa.

⁸ Tą pieśnią była *Omni die dic Mariae* (*Każdego dnia sław Maryję*), średniowieczny hymn łaciński z XII w. Umierając, święty poprosił o włożenie do jego trumny własnościnnie przepisanej przez niego tekstu tego utworu.

dobrze rokującego syna królewskiego była wstrząsem dla dynastii. Z czasem pojawiły doniesienia o cudach wyproszonych u jego grobu, gdzie wierni zaczęli zawieszać dziękczynne wota ze srebra i z wosku⁹. W 1501 r. papież Aleksander VI był już w posiadaniu takich informacji, a Zygmunt Stary podjął starania w celu kanonizacji brata. Aby zbadać sprawę, do Polski przybył legat papieski Zaccaria Ferreri¹⁰. Poruszony świadectwami o życiu św. Kazimierza spisał jego żywot *Vita beati Casimiri confessoris ex serenissimi Poloniae regibus et magnis Lithuaniae ducibus*, który został opublikowany w Krakowie w 1521 r. Leon X wydał bullę kanonizacyjną, przekazał ją biskupowi płockiemu Erazmowi Ciołkowi, lecz ten zmarł we Włoszech w czasie zarazy z 1521 r. Kolejna bulla Klemensa VIII z 1602 r. dotarła do króla Zygmunta III Wazy. Przy kanonizacji otwarto grób Kazimierza z nienaruszonym mimo wilgoci ciałem w królewskich szatach oraz pergaminem z ulubionym hymnem leżącym u węgłowia. W 1636 r. Urban VIII ogłosił Kazimierza patronem Litwy, a Pius XII w 1948 r. – patronem młodzieży.

Zachowało się wiele obrazów przedstawiających świętego w stroju książęcym z lilią w dłoni lub klęczącego przed drzwiami kościoła¹¹. Atrybutami św. Jagiellończyka miały być dwie skrzyżowane buławy, herb Jagiellonów, Matka Boska Ostrobramska oraz szarfa z tytułem hymnu *Omni die dic Mariae*.

Popularność Jagiellończyka: kroniki, hymny, libretta

Pierwszym kronikarzem, który pisał o życiu Kazimierza, był jego wychowawca Jan Długosz (zmarły w 1480 r.); informacje uzupełniały biografie i hagiografie pióra Macieja z Miechowa (1504), Josta Ludwika Decjusza (*De Jagel-*

⁹ Przekazy mówiły o uzdrowieniach, a nawet wskrzeszeniach. Włoski malarz Michelangelo Palloni jest twórcą polichromii z lat 1690–1692 znajdującej się w kaplicy św. Kazimierza w Wilnie ilustrującej słynny cud – *Wskrzeszenie Urszuli u grobu św. Kazimierza*. Znałe były też „interwencje” Jagiellończyka mające na celu pomoc polskiemu wojsku, np. ocalenie w 1518 r. w czasie wojny litewsko-moskiewskiej. Święty Kazimierz ukazał się znajdującym się w trudnym położeniu rycerzom i wskazał im dogodny bród do przejścia przez Dźwinę, o czym wspominają prawie wszystkie przekazy kronikarskie epoki.

¹⁰ Zaccaria Ferreri (1479–1524) studiował prawo i teologię w Padwie i Rzymie. W wieku 15 lat wstąpił do benedyktynów, potem kartuzów. W latach 1519–1521 był legatem papieskim w Polsce, Prusach i na Litwie. W 1522 r. doprowadził do kanonizacji Kazimierza Królewicza.

¹¹ Florian Stanisław Cynk (1838–1912) zainspirowany przekazami hagiograficznymi namalował obraz *Długosz znajdujący św. Kazimierza na modlitwie*. Dzieło przedstawia młodzieńca wyciągającego ręce ku drzwiom zamkniętego kościoła, a z tyłu pojawia się postać starca z latarnią w dłoni. Na rewersie obrazu napisano: „Królewicz Kazimierz 1458–1484 od dziecka odznaczający się wielką pobożnością, nieraz w nocy udawał się samotnie na modlitwy do kościoła, gdzie znajdował go jego nauczyciel Jan Długosz”.

lonum familia, 1521), Bernarda Wapowskiego (lata 30. XVI w.), Marcina Kromera (1555), Herburt (1571) i innych. Były to dzieła łacińskie. Wśród kronik spisanych po polsku warto wymienić *Kronikę polską* Marcina Bielskiego (1551) i zapiski Macieja Strykowski (1582). Osąd wszystkich autorów dotyczący życia Jagiellończyka był pozytywny – jawił się im jako człowiek rozsądny, uduchowiony, pełen zalet i talentów, pomimo ciężkiej choroby rzetelnie podchodzący do swoich obowiązków. Andrzej Krzycki, absolwent Uniwersytetu w Bolonii, poeta, sekretarz królewski, biskup gnieźnieński, odwiedzając w 1513 r. grób Królewicza w Wilnie, napisał pieśń *Ad tumulum divi Casimiri, fratris regii*. W utworze zwraca się do zmarłego Jagiellończyka z błaganiami o natychmiastową pomoc dla ojczyzny i wspieranie brata króla w walce z zagrożeniem zewnętrznym, czyli Tatarami, Wołochami i Moskwą (Krzycki 1888: 53–56). Badacz Claude Backvis zauważył w owym hymnie „delikatność i elegancję”, za pomocą której autor przypisał zwycięstwa i sukcesy króla Zygmunta wstawiennictwu starszego brata (Backvis 1975: 50–60)¹². Utwory Krzyckiego posłużyły zresztą potem w procesie kanonizacyjnym jako materiał dowodowy. O św. Jagiellończyku pisał też Piotr Skarga w późniejszych wydaniach swoich *Żywotów świętych* (po 1610 r.), wyjaśniając, że Królewicz swoim życiem skutecznie udowodnił, iż prawdziwie naśladował Chrystusa (Skarga 1780: 23).

Żywot Jagiellończyka pióra legata Leona X staje się bestsellerem wśród włoskiej arystokracji. Humanista Ferreri tworzy też na cześć Kazimierza łacińskie hymny opublikowane pod tytułem *Hymni novi ecclesiastici* w Rzymie w 1525 r., wydane także w Wilnie w 1604 r., a dwa lata później przełożone na język polski. W hagiograficznej biografii opisuje świętego jako czarnowłosego młodzieńca o pięknym wyglądzie, ciemnych oczach, średniego wzrostu (Ferreri 1521: 149). Na podstawie zebranych świadectw uznaje go za człowieka mądrego, bez uprzedzeń, cierpliwego, o anielskim charakterze. Święty, doskonale wykształcony humanistycznie i militarnie, znał też języki: polski, litewski, niemiecki i łacinę. Ferreri informuje, iż syn króla był ascetą – nosił zgrzebny strój, umartwiał ciało, pościł, w czasie modlitwy „zapominał o sobie i całkowicie pochłaniała go miłość Boża” (Ferreri 1521: 139). Lecz jego wiara nie była gołosłowna, gdyż „wdowom, sierotom i zgwałconym był nie tylko obrońcą, nie tylko opiekunem, ale ojcem, synem, bratem” (Ferreri 1521: 143). Nie dążył do władzy ani bogactw, obawiając się własnej demoralizacji¹³.

¹² Krzycki opublikował tę pieśń w 1515 r. w tomiku stanowiącym laudację króla Zygmunta po zwycięskiej dla Polaków i Litwinów bitwie pod Orszą.

¹³ Postawa Kazimierza w sprawach moralnych była nieugięta – Ferreri donosi o odrzuceniu przezeń propozycji kuracji na gruźlicę, uważanej w tamtych czasach za skuteczną, jaką miały być stosunki seksualne ze zdrową dziewczyną. Zatroskanej rodzinie święty tłumaczył odmowę względami religijnymi (Ferreri 1521: 147). Z tego też między innymi powodu uznano go w XVII w. za męczennika.

Zainspirowany życiem Królewicza Ettore Calcolona w 1667 r. wystawił w Neapolu pełną alegorycznych wyobrażeń cnót operę *Chi trionfa morendo overo San Casimiro* (*Kto triumfuje umierając, czyli św. Kazimierz*); opublikował ją dziewięć lat później. Powstało też *Il transito di San Casimiro* (*Życie św. Kazimierza*), dzieło skomponowane przez Viviano Agostini, z librettem Giovanniego Battisty Lampugnani opowiadającym o silnej woli Jagiellończyka odrzucającego zmysłowe pokusy typowe dla młodości, a także luksusy wygodnego życia i piękne szaty. Oratorium zostało zaprezentowane na zamku w Warszawie, w kaplicy królewskiej w dzień imienin Kazimierza (4 marca 1695). Inny kompozytor z Włoch, Francesco Beretta, jest twórcą kolejnego oratorium zatytułowanego *San Casimiro principe di Polonia* (*Św. Kazimierz, książę Polski*). Libretto napisał Sebastiano Lazarini. Lecz prawdziwie wielkie arcydzieło włoskiej opery powstało na prośbę Marysieńki, żony Sobieskiego, już po jej przeprowadzce do Rzymu (Ryszka-Komarnicka 2005: 45–55). Autorem muzyki był słynny neapolitański kompozytor Alessandro Scarlatti¹⁴, który skomponował oratorium *San Casimiro re di Polonia* (*Św. Kazimierz król Polski*) na pięć głosów i orkiestrę. Autor libretta jest anonimowy, istnieją jednak przypuszczenia, iż mógł nim być sam kardynał Pietro Ottoboni (Ryszka-Komarnicka 2009: 124). Tematem tekstu jest walka duchowa, którą bohater utworu toczy z samym sobą, ostatecznie odrzucając przepych i pokusy ciała¹⁵. Modli się, wskazując wewnętrzne rozdarcie, o oczyszczenie rozumu z wszelkiego błędu, rozjaśnienie ciemności i wskazanie drogi. Chór mu wtóruje, chwając jego pokorę i zapowiadając chwałę w Niebie. Do dziś oratorium Scarlattia jest corocznie wykonywane na Zamku Królewskim w Warszawie, a także w Palermo w ramach listopadowego sezonu muzycznego MusicaMente.

Od czasów obchodów kanonizacyjnych na Sycylii powstają pieśni, modlitwy i panegiryki ku czci świętego. Placido Carafa w *Il santificator delle regie panegirico in lode del principe S. Casimiro* z 1650 r. opisuje chwałę niebieską i nagrody, które otrzymuje od Boga zmarły Jagiellończyk. Część z dzieł hagiograficznych zebrał w XIX w. Romualdo Gentilucci w zbiorze *Il perfetto leggendario* zadedykowanym kardynałowi Bartolomeo Pacca, sekretarzowi Kongregacji ds. Nauki i Wiary. Czytamy w nich o pobożnym stylu życia Jagiellończyka, jak również o cudach i wydarzeniach uznawanych za niewytłumaczalne, zwłaszcza tych związanych z obroną ojczyzny (Gentilucci 1841: 36). Takich zapisków jest we włoskich bibliotekach i archiwach wiele, niektóre manuskrypty znajdują się

¹⁴ Alessandro Pietro Gaspare Scarlatti (1660–1725), czołowy przedstawiciel operowej szkoły neapolitańskiej, przez cztery lata kapelmistrz szwedzkiej królowej Krystyny.

¹⁵ Św. Kazimierz dzięki Castità (Czystości) i Umiltà (Pokorze) na drodze ku świętości omija sidła zastawione na niego przez personifikacje Amor Profano (Świeckiej Miłości) i Regio Fasto (Królewskiego Przepychu).

w starych bibliotekach przyklasztornych lub w prywatnych kolekcjach potomków rodów arystokratycznych, które – wierząc w potężną opiekę Jagiellończyka – często nadawały synom imię świętego¹⁶. Nie brakuje też rodzin, które wieki temu przyjęły nazwisko *Casimiro*.

Królewicz w sztuce włoskiej

Wielkie włoskie rody pragnęły posiadać relikwie Królewicza. Te dojechały do Neapolu wraz z Habsburgami, gdzie były przechowywane w wielkim drewnianym posągu świętego w kaplicy św. Kazimierza w Chiesa San Giorgio Maggiore. Jednakże pożary, trzęsienia ziemi i wojny doprowadziły do jej zniszczenia i zaginięcia cennej zawartości posągu. W 1636 r. Palermo obrało św. Kazimierza za patrona i z tej okazji odbyły się wielkie uroczystości¹⁷. W każdym domu znalazły się wówczas portrety lub figurki Jagiellończyka. Sycylijska młodzież zwracała się do nowego patrona z prośbą o ochronę przed upadkiem moralnym. W tym czasie też powstał medalik z wizerunkiem Królewicza, który nosili na szyi młodzieńcy.

W całych Włoszech, zwłaszcza na południu, malowano wizerunki świętego. I tak w Galleria Regionale della Sicilia mieszczącej się w Palazzo Abatellis w Palermo można dziś podziwiać dzieło malarza Pietro Novelli¹⁸, zwanego sycylijskim Rafaellem. Obraz z 1636 r., z czasów wielkich obchodów kanonizacyjnych, przedstawia koronację św. Kazimierza w raju (*Incoronazione di san Casimiro*). Powstał na zamówienie Stefanii Aragońskiej z Terranova, by zdobić główny ołtarz kościoła San Nicola di Tolentino w Palermo. Z kolei w Cefalù, mieście na północnej Sycylii, w Museo Mandralisca znajduje się portret Królewicza, co potwierdza napis na płótnie. Jagiellończyk został ukazany we władczej pozie z berłem w dłoni i w gronostajowym płaszczu. Obraz namalowany przez nieznanego artystę pochodzi z osiemnastowiecznej kolekcji „Cirincione”. W 1873 r. zamożny miejscowy adwokat Vincenzo Cirincione na łożu śmierci

¹⁶ Włoski portal genealogiczny informuje o miejscach na świecie oraz tendencji wzrostowej w nadawaniu chłopcom imienia Kazimierz w ciągu wieków; <https://it.geneanet.org/nome/Casimiro> [dostęp: 25.01.2025].

¹⁷ Informacje przekazuje kilkaset kronik, pamiętników, wzmianek i listów z epoki zebranych przez Gioacchino di Marzo w *Diari della città di Palermo. Raccolta di opere inedite e rare di scrittori siciliani del secolo dal XVI al XIX*. W tomie II jest między innymi świadectwo notariusza Baldassare Zamparrone, który pisze o zakończeniu 18 marca 1636 r. hucznie obchodzonej oktawy święta „chwalebego polskiego św. Kazimierza [...]”. To właśnie wtedy „miasto obrało świętego za swojego patrona” (*Diari* 1870: 285).

¹⁸ Pietro Novelli z Monreale pod Palermo (1603–1647) był jednym z najsłynniejszych sycylijskich malarzy i architektów.

zostawił miastu ponad 140 malowideł. Do portretu Kazimierza pozował prawdopodobnie jeden z sycylijskich wiernych w średnim wieku noszący imię swojego patrona.

Nie tylko południe Włoch uciekało się pod opiekę polskiego świętego. W XVII w. także rody florenckie miały wizerunki Królewicza. Zainteresowanie życiem Jagiellończyka było silne w Toskanii aż do wybuchu drugiej wojny światowej. Dzisiaj w Galerii Palazzo Pitti we Florencji znajduje się obraz Carlo Dolciego z ok. 1670 r. Święty Kazimierz jest tu przedstawiony w czasie ekstazy modlitewnej, gdy śpiewa hymn *Omni die dic Mariae*. Jedną z jego dłoni spoczywa na sercu, w drugiej trzyma pergamin z tekstem hymnu. Z kolei w bazylice św. Wawrzyńca, w kaplicy medycejskiej, zachowało się wyjątkowe dzieło sztuki złotniczej z lat 1687–1688 *Relikwiarz św. Kazimierza* o wymiarach 83 x 59 x 23 cm wykonany dla Kosmy III Medyceusza przez Massimiliano Soldani Benziego i Giovana Battistę Fogginięgo ze złota, srebra i szkła. Umieszczono na nim łaciński napis mówiący o św. Kazimierzu, wielkim księciu Litwy¹⁹. Kosma III pragnął wejść w posiadanie relikwii Jagiellończyka. Zdołał je zdobyć dopiero po kilkuletnich negocjacjach z niechętnym temu pomysłowi biskupem Wilna, Mikołajem Steponasem Pacasem²⁰. Z Wilna przysłano ostatecznie Medyceuszowi całą kość udową św. Kazimierza w innym prostokątnym relikwiarzu z 1677 r. wykonanym przez gdańskich bursztynników²¹, z elementami ze złota, srebra i z kości słoniowej. Wnętrze było obite czerwonym jedwabiem, znajdował się tam też herb Litwy. Relikwiarz jest udekorowany trzydziestoma pięcioma figurkami świętych, wśród których jest figurka św. Kazimierza. Kosma III otrzymał też certyfikat biskupa Pacasa potwierdzający autentyczność relikwii (dziś znajduje się w archiwach bazyliki św. Wawrzyńca). A sam cenny bursztynowy relikwiarz trafił do Palazzo Pitti. Odkryto jego powiązania z postacią świętego Jagiellończyka dopiero w 2014 r., przy okazji przygotowywania wystawy *Sacri Splendori* w Palazzo Pitti, która miała ukazać przepych skarbów Medyceuszów²².

Nie tylko relikwiarze świadczą o kulcie św. Kazimierza we Włoszech. Przemierzając Półwysep Apeniński, natrafia się na małe kościołki czy kaplice rodowe pod wezwaniem Królewicza. I tak na przykład w miasteczku Cerignola w Apulii jest mały kościół zbudowany w 1758 r. przez pana tamtejszych włości, księcia

¹⁹ SAN CASIMIRUS MAGNUS DUX LITUANIAE; MALO MORI QUAM FODARI.

²⁰ Biskupa pomógł przekonać sławny mecenas sztuki Giovanni Paolo Oliva.

²¹ Zamówił go w Gdańsku sam biskup Wilna. O sprawie relikwii pisze szerzej litewska badaczka Sigita Masauskaitė-Mažylienė w monografii *Dzieje wizerunku św. Kazimierza od XVI do XVIII wieku: między ikonografią a tekstem* w tłumaczeniu Katarzyny Kozieniewskiej, wydanej w Wilnie w 2013 r.

²² Więcej w katalogu z 2014 r. *Sacri Splendori. Il tesoro della cappella delle reliquie in Palazzo Pitti. Catalogo mostra*, red. Riccardo Gennaioli i Maria Sframeli we Florencji.

Egmonta Casimira Pignatelliego. Wisiał tam nad barokowym ołtarzem portret św. Kazimierza, dziś przeniesiony do Pinacoteki w Bari²³. We wspomnianej Pinacotece można zobaczyć kolejny portret Jagiellończyka z XVII w. pędzla nieznanego malarza z Neapolu, odnaleziony w XX w. w miejscowym antykwariacie. Ilustruje on scenę objawienia: *Ukazanie się świętej Trójcy św. Kazimierzowi*.

Witraże z wizerunkami Królewicza zdobią wnętrza wielu kościołów, na przykład rzymskiego kościoła przy via Sebastianello czy kościoła pod wezwaniem św. Joachima w mieście Prati. Tam, w tak zwanej kaplicy polskiej, postać Jagiellończyka jest ukazana na witrażu obok św. Jadwigi i św. Józefa. Nieopodal Rzymu zaś, w miejscowości Mentorella, zachowały się kolorowe freski opowiadające o życiu syna polskiego króla.

Do dziś postać św. Kazimierza cieszy się we Włoszech zainteresowaniem nie tylko w kręgach teologicznych i wśród badaczy historii. Obecna jest w duchowości ludowej, zwłaszcza sycylijskiej. Patron mieszkańców Palermo doczekał się wielu legend, wierszy i modlitw, a także przysłów i powiedzonek. Jak informują włoscy badacze, imię Kazimierz nadal jest nadawane we Włoszech, zwłaszcza na Sycylii²⁴. Polski święty zawdzięcza swoją popularność najprawdopodobniej owej biografii spisanej przez Ferreriego, która była bestsellerem minionych wieków we Włoszech. Historia niezwykle, ascetycznego życia młodego następcy tronu, który miał przed sobą wspaniałą przyszłość, a którego zabrała z tego świata straszliwa choroba, działała na wyobraźnię, wzbudzając respekt i podziw włoskich elit, a wraz z nimi także uznanie i cześć ze strony ludu.

Bibliografia

Backvis C. (1975), *Łaciński poeta Polski humanistycznej Andrzej Krzycki*, w: C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, tłum. M. Daszkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Carafa P. (1650), *Il santificator delle regie panegirico in lode del prencipe S. Casimiro*, F. Aurelio Boccacini, Palermo.

Carpini C. (2007), *Storia della Lituania – identità europea e cristiana di un popolo*, Città Nuova Editrice, Roma.

Długosz J. (2009), *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga dwunasta 1462–1480*, tłum. J. Mruk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

²³ Ów kościół stracił już swoją funkcję sakralną.

²⁴ Portal <https://www.nomix.it/mappe-dei-nomi-italiani/CASIMIRO> [dostęp: 25.01.2025].

Diari della città di Palermo. Raccolta di opere inedite e rare di scrittori siciliani del secolo dal XVI al XIX (1870), a cura di G. di Marzo, vol. I–XII, Luigi Pedone Lauriel, Palermo.

Di Natale M.C. (1994), *Rosalina Sinibaldi da nobile a santa*, MAVe, Palermo.

Ferreri Z. (1521), *Vita beati Casimiri confessoris ex serenissimi Poloniae regibus et magnis Lithuaniae ducibus*, J. Heller, Kraków.

Ferreri Z. (2016), *Vita Beati Casimiri Confessoris. Życie bł. Kazimierza Wyznawcy z najjaśniejszych Polski królów i wielkich Litwy książąt najznakomitszego, przez Przewielebnego ojca, pana Zachariasza Ferreriego z Vicenzy, biskupa Guardialfera, legata papieskiego do Polski i Litwy, na podstawie relacji wiarygodnych świadków spisany*, w: *Żywot Świętego Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, tłum. M. Chryzostom Włodkiewicz (1606), oprac. J. Okoń, Muzeum Historii Polski, Warszawa.

Gentilucci G. (1841), *Il perfetto leggendario ovvero Vite dei santi per ciascun giorno dell'Anno ornate ed arricchite*, vol. III, Tipografia della Minerva, Roma.
Jasienica P. (2023), *Polska Piastów. Polska Jagiellonów*, Wydawnictwo MG, Warszawa.

Jaworski R. (2007), *Relacja Ambigio Contariniego jako źródło do edukacji synów Kazimierza Jagiellończyka*, w: *Z tradycji historii kultury i oświaty. Studia ofiarowane Jerzemu Kukulskiemu w siedemdziesiątą rocznicę Urodzin i czterdziątą pracy naukowej*, red. M. Pindera, Wydawnictwo NWP, Piotrków Trybunalski.

Krzycki A. (1888), *Liber II. Carmina Regalia, XV. Ad tumulum divi Casimiri, fratris regii, salutatio in primo adventu Vilnam Andreae Cricii inclitae Barbarae reginae Poloniae cancellari*, w: *Andrzej Krzycki, Andrae Cricii. Carmina*, red. K. Morawski, Academia Litterarum Cracoviensis, Kraków.

Łowmiański H. (1981), *Polska Jagiellonów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Masauskaitė-Mažyliienė S. (2013), *Dzieje wizerunku św. Kazimierza od XVI do XVIII wieku: między ikonografią a tekstem*, tłum. K. Korzeniewska, Vilniaus dailes akademijos leidykla, Vilnius.

Menchelli-Buttini F. (2003), *Sui drammi per musica di Alessandro Scarlatti dopo il 1702*, NeoClassica, Roma.

Olkiewicz J. (1981), *Kallimach doświadczony*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.

Postać św. Kazimierza we włoskiej tradycji oratoryjnej XVII wieku, w: *Artyści włoscy w Polsce XV–XVIII wiek* (2004), red. J.A. Chrościcki, Wydawnictwo DiG, Warszawa.

Ryszka-Komarnicka A. (2005), *Królowa Maria Kazimiera i oratorium włoskie: epizod warszawski*, „Przegląd Muzykologiczny”, nr 5, s. 45–55.

Ryszka-Komarnicka A. (2009), *The Musical Characteristics of Wordly Temples in Alessandro Scarlatti's S. Casimiro, re di Polonia: Regio Fasto* (Royal

Splendour) as the Main Protagonist, and the Possibile Origins of the Oratorio, w: *Polish Study on Baroque Music*, red. S. Paczkowski, A. Ryszka-Komarnicka, Musicology Today, Warsaw.

Sacri Splendori. Il tesoro della cappella delle reliquie in Palazzo Pitti. Catalogo mostra (2014), red. Riccardo Gennaioli, Maria Sframeli, SillabeFirenze.

Skarga P. (1780), *Żywoty świętych Starego y Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, wybrane z poważnych pisarzy i doktorów kościelnych*, Drukarnia Królewska przy Akademii, Wilno.

Smołucha J. (2017), *Ambrogio Contarini i jego podróż na Wschód: okoliczności nawiązania kontaktów dyplomatycznych przez Wenecję i Polskę z Persją w 2 poł. XV w.*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 23, nr 2.

<https://it.geneanet.org/nome/Casimiro> [dostęp: 25.01.2025].

www.nomix.it/mappe-dei-nomi-italiani/CASIMIRO [dostęp: 25.01.2025].

Streszczenie

Święty Kazimierz Królewicz w literaturze, kulturze i duchowości włoskiej

Artykuł przedstawia popularność postaci św. Kazimierza w literaturze, muzyce, sztuce sakralnej i duchowości włoskiej. Po kanonizacji syna polskiego króla powstały we Włoszech liczne hagiografie, kroniki, hymny, a także dzieła muzyczne i artystyczne.

Słowa kluczowe: Święty Kazimierz, literatura, kanonizacja, Włochy, kultura

Summary

Saint Casimir the Prince in Italian Literature, Culture and Spirituality

The article presents the popularity of the figure of Saint Casimir in literature, music, sacred art and Italian spirituality. After the canonization of the Polish king's son, numerous hagiographies, chronicles, hymns, as well as musical and artistic works were created in Italy.

Keywords: Saint Casimir, Literature, Canonization, Italy, Culture

Татьяна Федь (Tatiana Fed)¹
Новый болгарский университет, София
(Nowy Uniwersytet Bułgarski, Sofia)

DOI: <https://doi.org/10.26881/jsr.2025.20.07>

БАЛКАНСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ БИЗНЕС КОММУНИКАЦИЙ

Каждая культура характеризуется специфическими системами видения и восприятия мира. Эти системы формируются в процессе практической деятельности людей на основе их опыта и традиций, унаследованных от предыдущих поколений. На определенном этапе развития производства, общественных отношений, «оторванности» человека от природной среды формируются формы познания мира, закрепляющиеся в соответствующей модели мира.

В очной и дистанционной формах магистерской программы «Бизнес коммуникации» (профессиональное направление 3.7. *Администрирование и менеджмент*), которая в 2021 году отметила свое десятилетие, на протяжении многих лет обучаются болгары, живущие и работающие как в Болгарии, так и за рубежом, в таких странах, как: Австрия, Германия, Греция, США, Италия, Турция и др. Большинство из этих людей либо развивают успешный собственный бизнес, либо занимают руководящие должности в крупных банках и корпорациях. Они поступили в Новый Болгарский университет для дальнейшего развития своих практических знаний и навыков, приобретения теоретических знаний в академической среде и получения престижного диплома магистра деловых коммуникаций с европейским приложением к нему.

Целью настоящей статьи является обобщенный анализ рассуждений студентов НБУ на тему культурной идентичности. Вот уже более десяти лет данная тема предлагается студентам МП «Бизнес коммуникации» в рамках курса «Культурологические основы коммуникации». Письменные работы студентов дают простор для размышлений о процессах, происходящих в Болгарии в XXI веке. Идентифицируя себя болгарами, студенты делятся информацией о религиозных ценностях, традициях и обычаях своих семей

¹ tnfed@abv.bg, <https://orcid.org/0009-0009-3458-8969>

и мест рождения, рассказывают об опыте, полученном в другой культурной среде².

Исследовательница Ю.П. Тен дает следующее определение понятия *культурная модель мира*: это «конкретно-историческая система миропредставлений и мироощущений, включающая совокупность как рационально-понятийных, так и чувственно-образных способов восприятия и постижения мира» (Тен 2007: 10).

Культурная модель мира – это целостный образ мира, который формируется в рамках исходных мировоззренческих установок (мифологических, религиозных, философских, художественных, научных и других) сообщества. Она формируется в процессе практической деятельности людей на основе их опыта и традиций, унаследованных от предыдущих поколений. На определенном уровне развития производства и общественных отношений «отделению» человека от природы соответствуют определенные формы опыта и восприятия ими мира, что закрепляется в соответствующей модели мира (Тен 2007: 10).

Важнейшими компонентами культурной модели мира являются пространство, время, причина, судьба, отношение части к целому, чувственное и трансцендентное. Эти понятия образуют «сеть координат», посредством которой носители определенной культуры воспринимают и осознают мир, рисуют его образ. Модель мира реализуется в различных семиотических вариантах, согласованных между собой в единой универсальной знаково-символической картине данной культуры.

Например, в модели мира русской культуры традиционно преобладают представления о бескрайних просторах земли, красоте природы, о разнообразии флоры и фауны, суровом северном климате, об общих предках всех славянских народов, общинном образе жизни, о православии как содержательной составляющей духовного пути русского народа и вечном поиске социальной справедливости.

В качестве символов балканского менталитета выступают, например: море, горы, хайдуты (гайдуки), турки, леса, пастухи. Те же коды, в частности, характеризуют и культуру болгар. Однако понятия *Балканы* (включающее в себя нечто большее и иное, чем просто географическое положение) и *балканский менталитет* используются достаточно часто и широко, поэтому в названии статьи мы используем термин *Балканская модель мира*, вкладывая в это понятие и характеристику болгарской модели мира. Проблематика была тщательно исследована российским ученым Татьяной Владимировной Цивьян. Размышляя о языковой культуре болгар, Т.В. Цивьян

² Отрывки из студенческих работ приводятся с разрешения студентов и без упоминания их имен.

упоминает о двух героях болгарской литературы: Хаджи Генчо (Л. Каравелов, *Болгары из старины*) и Бай Ганьо (из одноименного романа А. Константинова). Они свободно владели иностранными языками:

Хаджи Генчо – болгарин, каких мало; такого человека и в Англии не сыщешь. [...] Кроме церковнославянских текстов, Хаджи Генчо читает еще по-румынски, немножко по-русски, немножко по-гречески». Бай Ганьо, который «знал языки, он говорил по-турецки как турок, понимал по-румынски и с грехом пополам по-сербски, по-русски» и нимало не смущался в ситуациях, когда ему приходилось говорить на незнакомых языках, по-чешски, по-немецки и т. д. (Цивьян 1990: 98)

Отмеченные выше символы балканского менталитета обусловлены в большой степени географией Балканского полуострова (Балканы), на котором расположена Болгария. Он находится между Черным, Эгейским, Ионическим и Адриатическим морями, а его самой высокой точкой является гора Мусала в Риле в Болгарии. Рельеф полуострова преимущественно горный. Северная граница полуострова часто имеет разные определения, но в большинстве источников за нее принимают реку Дунай от его дельты в Черном море до устья реки Саввы, а затем условную линию до Триестского залива. Географическое положение и описанные выше особенности определяют характер живущих здесь людей как более закрытых (ограниченных горами) и недоверчивых, более консервативных и традиционных.

Достойное место в культуре болгар занимает религия. Согласно закону, болгарские жители пользуются свободой вероисповедания. Более 80% граждан исповедуют восточно-православную христианскую религию. Принятие и утверждение христианства в качестве официальной религии начинается в Болгарии с 864 года. Около 15% населения считают себя мусульманами (в основном сунниты). Во время властвования на этой территории турецких правителей (конец XIV века – конец XIX века) многие православные церкви были переоборудованы в мечети. В XVI-XVII в. в Болгарии появились и католики. В городах также построены еврейские синагоги.

Для болгар характерна религиозная толерантность, о чем свидетельствует центр Софии: на небольшом пространстве выстроены храмы трех религий. Есть возможность посетить православную святыню «Святое Воскресенье» – соборный храм Софийской митрополии, один из двух соборных храмов католиков Южной Болгарии – храм «Святой Иосиф», краеугольный камень в здание которого был заложен Папой Иоанном Павлом II в мае 2002 г. Кроме того, здесь находится произведение османской архитектуры XVI в. мечеть «Баня Баши» («множество бань»), связанная с именем величайшего архитектора империи Мимара Синана, и софийская синагога –

крупнейшая на Балканах и третья по величине в Европе после Амстердама и Будапешта. Но в ряду синагог сефардов, испанских евреев, она является самой крупной на континенте. Данные о религиозных центрах столицы важны в контексте многообразия болгарской культурной традиции, обуславливающего формирование идентичности болгарской нации.

Центр Софии совпадает с центром античного города Романа Сердика, здесь находились дворец императора Константина Великого, церковь Святого Спаса и памятник Ленину. Сегодня здесь расположены банк, гостиница и правительственные здания. Можно сказать, что центр Софии переполнен символами, и жители столицы чувствуют себя обязанными придать им более или менее глубокий смысл.

С рождения человек попадает в ту культуру, к которой принадлежит его семья. Но в процессе межкультурных контактов, когда человек сталкивается с представителями других культур или попадает в иную культурную среду, он начинает ощущать признаки своей собственной культуры, ее отличия. С точки зрения символического интеракционизма (от англ. *Interaction* – идентификация), идентификация возникает как результат социального взаимодействия, когда в процессе общения с другими людьми человек сравнивает себя с ними и как бы наблюдает со стороны. Потребность в идентичности чрезвычайно важна для человека. Согласно теории человека Эрика Фромма, это одна из универсальных потребностей человека³, поэтому появилось понятие «социокультурная идентичность» (от лат. *identificus* – тождественный, одинаковый). Социокультурная идентичность – это осознание человеком своей принадлежности к определенной социальной общности или носителю определенной культуры. Сущность культурной идентичности состоит в сознательном принятии человеком соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентаций, в осмыслении себя с позиций тех культурных особенностей, которые приняты в конкретном обществе, в самоидентификации с культурными образцами этого общества. Социокультурная идентичность является результатом процесса идентификации.

«Социокультурная идентификация (от лат. *identificare* – отождествлять) – механизм усвоения и приобретения представлений, идеалов, норм, ценностных установок, социальных ролей, присущих той культуре, к которой принадлежит данный человек» (Грушевицкая, Попков и Садохин 2002: 54). В современных многонациональных обществах многие люди сталкиваются с проблемой этнической идентификации. Определяющими факторами этнической идентификации являются территория проживания (*родина*), язык

³ *Потребности и мотивация на поведението според Ерих Фром*, <http://www.psixoloji.info/2019/11/potrebnosti-motivacia-from.html> (20.11.2024).

(*родной язык*), место жительства (*родной дом*), религия (*истинная, праведная*), которые воспринимаются как культурные символы, позволяя людям отделить свою этническую общность (*своих*) от других (*их, чужих*) и в то же время ощутить свою принадлежность к данной общности. «Этническая [...] идентичность, – пишет Юлия Тен, – осознание человеком или социальной группой своей этнической принадлежности, т.е. родства с определенной этнической общностью (народом)» (Тен 2007: 20).

В процессе своего формирования этническая идентичность проходит ряд этапов, связанных с этапами психического развития ребенка. Ж. Пиаже (1896-1980) один из первых разработал концепцию развития в сознании ребенка принадлежности к национальной группе. В исследовании 1951 г. он проанализировал в качестве двух сторон одного процесса формирование понятия *родина* и образа *других стран* и *иностранцев*. Швейцарский ученый рассматривает развитие этнической идентичности как создание когнитивных моделей, связанных с понятием *родина*, а этнические чувства, по его мнению, являются своеобразным ответом на знания об этнических явлениях.

Пиаже выделил три этапа формирования этнической идентичности:

- 1) в 6-7 лет ребенок приобретает первые – фрагментарные и бессистемные – знания о своей национальной принадлежности. В этом возрасте для него важнее всего семья и ближайшее социальное окружение, а не страна и этническая группа;
- 2) в 8-9 лет ребенок уже четко идентифицирует себя со своей этнической группой, выделяет основания идентификации – национальность родителей, место жительства, родной язык. Национальные чувства пробуждаются;
- 3) в раннем подростковом возрасте (10-11 лет) этническая идентичность формируется полностью, как особенности разных народов, ребенок отмечает своеобразие истории, специфику традиционной бытовой культуры (Скворцов 1997: 82).

Как пишет этнолог Н.Г. Скворцов, этнический статус остается неизменным на протяжении всей жизни человека (Скворцов 1997: 82). Однако в XXI веке, в период перемещения народов, слияния культур происходит трансформация культурных кодов, выстраивается новое понимание самоидентичности, в том числе внутри болгарской нации. Данный процесс можно наблюдать также на примере студентов Нового Болгарского университета, участников курса «Бизнес коммуникации».

С целью выявления новых тенденций, характерных для культурной идентичности нового поколения болгар, были проанализированы студенческие работы на тему *Моя культурная идентичность как основа бизнес*

коммуникаций с представителями других наций, написанные в рамках указанного курса. Количество рассмотренных работ базируется на вариантной численности студентов в течение 12 лет. Из 60 работ были выбраны четыре примера, в которых появляются наиболее типичные ответы студентов. На их основании можно попытаться выявить культурную идентичность наших магистрантов как представителей молодого поколения болгарской нации.

Респондент № 1 /студентка В.М./ – уроженка Бургаса. Однако, по ее словам, в семье сочетаются культурные традиции двух разных регионов: Северной Болгарии (бабушка) и Юго-Восточной Болгарии (дедушка). Различия заключаются в названиях некоторых специй, продуктах и приготовлении традиционных блюд, а также в манере речи.

Жизнь в приморском городе (более 25 лет) еще более обогатила мультикультурные ценности и традиции семьи **В.М.** Кроме того, развитие туризма и торговли вдоль болгарского побережья Черного моря и посещение его людьми из разных стран приводит к большому культурному обмену. Будучи старшеклассницей, **В.М.** впервые участвовала в школьной поездке за пределы Болгарии – в Испанию, Францию и Италию – и познакомилась с различными культурными особенностями местных жителей: «теплых и спокойных испанцев, экспрессивных итальянцев и немного более сдержанных по отношению к иностранцам французов». «Таким образом, я осознала важность наличия некоторого знания, даже поверхностного, языка посещаемой страны, — пишет **В.М.**, — вместо того, чтобы полагаться на широкое использование английского языка. Это страны, где люди держатся за родной язык, и общаться с людьми, которые на нем не говорят, очень сложно».

Интерес к азиатским культурам привел ее к получению степени бакалавра по специальности «Южная, Восточная и Юго-Восточная Азия» в Софийском университете, что позволило ей получить глубокие знания не только некоторых азиатских языков (китайского, индонезийского, вьетнамского и тибетского), но и культурных, исторических, политических, экономических и социальных особенностей этих стран и народов. Индонезийская культура занимает большую часть ее профессиональной и личной жизни. «Изучение языка и вступление в танцевальную группу при посольстве Республики Индонезия дали мне возможность познакомиться с некоторыми особенностями индонезийской истории, культуры и поведения ее представителей, — написала **В.М.** – В результате я целый год жила на острове Бали в Индонезии и изучала индонезийский язык». Там она знакомится с религией буддизма и основными ценностями этой религии. По убеждению Гаутамы (Сиддхартки), обе крайности – и жизнь, полная удовольствий и похоти, и жизнь добровольных страданий – равно далеки от правильного пути. Первая – это жизнь

«низменная, неблагодарная, противная духу, недостойная, ничтожная», вторая – «жизнь мрачная, недостойная, ничтожная» (Токарев 1986: 449). Правильный путь лежит посередине, это путь самоуглубления для познания истины, путь, ведущий к покою и к просветлению духа.

Работая в посольстве Республики Индонезия в Софии, **В.М.** все больше ощущает культурные различия в способах и темпах работы, наблюдает очень четко выраженную иерархию – «наверху посол, потом дипломаты, индонезийские секретари, а затем мы выступаем в роли связующего звена между болгарской и индонезийской странами». «Мы, болгары, более прямолинейны, и мы хотим, чтобы все было сделано в данный момент, и мы не боимся давать новые идеи или выражать руководству свое мнение по тому или иному вопросу, – пишет **В.М.** – Мы уважаем иерархию и позицию каждого, но в то же время склонны постоять за себя и свои права. В отличие от нас, индонезийцы более сдержанны. Для них недопустимо открыто проявлять амбиции или инициативу. Мы не собираемся на совещания для обсуждения разных идей и предложений, каждый получает свои конкретные задачи на день и не вмешивается в работу остальных». В настоящее время **Респондент № 1** работает на должности HR, используя теоретические знания, полученные в НБУ, и свой практический опыт.

По мнению **Респондента № 2 /студентка З.И./**, культурная идентичность в XXI веке формируется рядом факторов, выходящих за рамки семьи и места рождения. Она родилась в Болгарии и выросла в болгарской семье, но ее поездки за границу, высшее образование, полученное в Германии, а также длительные контакты с представителями других народов, по ее словам, повлияли на формирование ее нынешней культурной идентичности.

Родной город студентки – Варна, третий по величине город Болгарии и главный центр туризма на Черном море. С самого детства, гуляя по городу и окрестностям курорта, **З.И.** замечала вывески на английском, немецком и русском языках с указанием магазинов или туристических достопримечательностей. Например, в центре Варны находится величественный православный храм «Успение святой Богородицы», построенный по образцу Петергофского храма в Санкт-Петербурге и освященный в 1886 году. В храме сохраняется копия Фануиловской чудотворной иконы св. мученика Георгия из Зографского монастыря на Афоне. Храм стал символом болгарской морской столицы и любимым местом верующих.

З.И. рано поняла, что многое можно открыть за пределами места ее рождения, что людей разделяет языковой барьер, что они разные, но в то же время похожи, в зависимости от того, какие признаки взять во внимание. Ее родители всегда были либеральными и открытыми миру, поощряли ее изучать разные языки и смотреть зарубежное телевидение, чтобы практиковать свои навыки и получать идеи из разных источников.

«Сравнивая культурные особенности и практику ведения бизнеса в двух странах, могу отметить, что для меня самой ключевой особенностью немецкой корпоративной культуры является высокий индивидуализм, – пишет **З.И.** – Если в Болгарии очень часто считается нормальным прятаться в группе, быть пассивным и не проявлять инициативу, то в Германии спрятаться среди других студентов или сотрудников гораздо сложнее, потому что сами задания, будь то на занятиях в университете или на рабочем месте, ориентированы на личное развитие и индивидуальный вклад в общую цель».

З.И. отмечает, что в Германии поощряются конкурентоспособность, самовыражение и напористость. Ей как болгарке вначале было трудно воспринять желание немецких коллег соревноваться и активно делиться своими взглядами, потому что в Болгарии «часто, если ты высказываешься и проявляешь инициативу, тебя считают ‘протезе’ или ‘доказывающимся’ – слова, которые нередко можно услышать даже в начальной школе, когда ребенок показывает отличные результаты или часто поднимает руку, чтобы ответить на вопрос, заданный учителем».

З.И. идентифицирует себя как «гражданина мира», а свою личную культурную идентичность воспринимает «как постоянно обновляющееся целое», в котором сочетаются болгарское и немецкое влияния. По словам **З.И.**, «болгарин боится новых затеек, он думает, что кто-то всегда работает против него и разрушит его планы. Это проблемы, которые мешают успешному бизнесу, делая человека невидимой частью стола. Моя культурная идентичность ближе к немецкой, с ее ярко выраженным индивидуализмом, ориентацией на точность, честность, открытый процесс работы, ориентацию на результат и цель».

Несмотря на эти соображения, **З.И.** считает, что в болгарской культуре есть много положительных качеств – готовность помочь близким, быстрое «таяние льда» и семейные ценности, сохранившиеся с годами. Мы не должны разрушать нашу культуру, но полезно выбирать положительные примеры зарубежных коллег, друзей, корпораций и способствовать модернизации болгарской среды. «На данный момент я чувствую себя чрезвычайно удовлетворенной в Болгарии, встречаю все больше молодых и уверенных в себе людей, которые приобрели опыт как в стране, так и за рубежом, и прикоснулись к разным культурам».

«По моему мнению, болгарский скептицизм и страх перед новым медленно и верно меняется после того, как люди будут путешествовать и все больше и больше обогащать свои знания. Конечно, не все местные компании и предприятия толерантны и открыты к переменам, но никто не может помешать развитию в долгосрочной перспективе. Я люблю и уважаю свои корни и болгарские традиции и рада, что мне представился шанс близко познакомиться с чужой культурой и познать ее специфику. Я надеюсь, что

в будущем все больше и больше болгар будут осознавать себя европейцами и носителями не только национальной культуры, но и членами открытого и толерантного общества. Это окажет положительное влияние не только на наши межличностные отношения, но и на бизнес-коммуникацию и, прежде всего, на инновации на рынке, на котором мы сейчас отстаем».

У **Респондента № 3 /студентка В.Ф./** интересная судьба: она родилась в городе Пловдив, где прожила до 20-ти лет, а последующие 11 лет проживала в трех разных странах – ОАЭ, Южной Кореи и Франции. «Моя родная семья не имеет ярко выраженной религиозности, но соблюдает основные национальные и религиозные праздники Болгарии, однако традиции посещения религиозных храмов у нас нет».

Встречи с людьми, чрезвычайно разными по культуре, социальному статусу, традициям и т.д., внесли значительный вклад в развитие культурной идентичности **В.Ф.** Живя в мультикультурной среде Дубая, она познакомилась с представителями Азии (Япония, Корея, Филиппины, Индонезия, Сингапур, Пакистан, Индия, Непал, Бангладеш), Среднего и Ближнего Востока (ОАЭ, Оман, Саудовская Аравия, Иордания, Палестина, Сирия, Ливан, Иран, Турция), Африки (Египет, Йемен, Кения, Марокко, Тунис, Алжир). Кроме того, **В.Ф.** также встретила с представителями стран Западной Европы, Северной и Латинской Америки: Франция, Англия, Голландия, Италия, Испания, Финляндия, Россия, Казахстан, Перу, Колумбия, Аргентина, Мексика, США, Канада. За восемь лет пребывания в Объединенных Арабских Эмиратах у нее была возможность участвовать в торжествах представителей разных культур и религий. Среди любимых праздников, с которыми ее познакомили и которые она приняла как часть личной культуры, были: индийский фестиваль огней Дивали, мексиканский День мертвых и китайский Новый год.

«Что меня объединяет с болгарской культурой, так это язык, празднование крупнейших христианских праздников, Рождества и Пасхи, а также сила и амбиции, характерные для болгарских женщин», – пишет **В.Ф.** Вместе с тем, она не разделяет со своими соотечественниками «ненависть к себе и неприятие собственной национальной культуры», а также «прославление иностранцев только потому, что они представители другой нации». Ее оценка и подход к людям адаптированы к конкретному человеку и его заслугам, поэтому она не опирается «на стереотипные представления в отношении личных качеств». В настоящее время **В. Ф.** живет с семьей в Испании и успешно развивает там свою карьеру.

Респондент № 4 /студент В.Б./ в свою культурную идентичность включает два элемента: городскую идентичность и национальную идентичность: «**Городская идентичность.** Мои родители относительно либеральны, и у меня была возможность самостоятельно узнать Софию, как мой родной

город. Я знаком с тайнами этого города и ношу их внутри себя. Конечно, чтобы оценить Софию как город, мне пришлось провести сравнение с другими болгарскими городами. Я не смею утверждать, что София – самый красивый город Болгарии, но у нее есть особая аура, которой я не нахожу в других городах. **Национальная идентичность.** Чувство национальной идентичности – это своего рода искусственно созданный иммунитет, который свойствен каждому человеку, независимо от страны, к которой он принадлежит. И в этом аспекте болгары ничем не отличаются и не уступают другим народам».

Приведенные рассуждения позволяют сделать следующие выводы.

Болгарская модель мира является частью балканской модели со своими специфическими особенностями, обусловленными географическим положением и характером исторического развития. По мнению Х. Хофстеде, «Болгария скорее коллективистская, чем индивидуалистическая, скорее женственная, чем мужественная. То есть, для болгар важно качество жизни. Они не живут, чтобы работать, а работают, чтобы жить» (Попова: online) [Перевод мой – Т.Ф.]. Формулировки студентов и подтверждают, и опровергают данную мысль. Важно отметить, что коллективизм болгарской нации исторически обусловлен (в основном в результате подавления индивидуальности во время османского владычества), хотя в настоящее время болгары могут восприниматься скорее как индивидуалисты. Необходимо подчеркнуть, что в рассуждениях студентов хорошо просматривается характерная для болгар религиозная толерантность, несмотря на то, что на территории Болгарии основной религией является христианство.

В эпоху глобализации наблюдаются процессы, влияющие на определение индивидуальной культурной идентичности, о чем свидетельствуют цитируемые фрагменты студенческих работ. Интеракции в бизнес-среде предполагают переосмысление и расширение границ самовосприятия. В данном контексте важно отметить, что 60 % авторов работ видят себя представителями общемирового сообщества, 30 % из них подчеркивает тесную связь с традиционными болгарскими ценностями, а 10 % видит свое будущее в сочетании традиции и новых веяний.

Таким образом, проанализированные работы студентов магистратуры позволяют выявить общую тенденцию формирования культурной идентичности в среде нового поколения. Молодые болгары все чаще позиционируют себя не только в балканской, но и в европейской и мировой культурной среде. Неслучайно у ряда авторов работ можно встретить определение «гражданин мира» как выражение самоидентификации.

Библиография

Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д. і Садохин А.П. (2002), *Основы межкультурной коммуникации*, Юнити-Дана, Москва.

Попова Е. (2001), *За българите работата не е най-важното*. Интервю с проф. Хеерт Хофстеде в България на 25 октомври, https://www.karieri.bg/news/19417_za_bulgarite_rabotata_ne_e_nai-vajното.

Потребности и мотивация на поведението според Ерик Фром, <http://www.psicholoji.info/2019/11/potrebnosti-motivacia-from.html>.

Скворцов Н.Г. (1997), *Проблема этничности в социальной антропологии*, Изд-во СПбГУ, Санкт-Петербург.

Тен Ю.П. (2007), *Культурология и межкультурная коммуникация*, Феникс, Ростов-на-Дону.

Токарев С.А. (1986), *Религия в истории народов мира*, Политиздат, Москва.

Цивьян Т.В. (1990), *Лингвистические основы балканской модели мира*, Наука, Москва.

Аннотация

Балканская модель мира через призму бизнес коммуникаций

Болгары, проживающие и работающие как в Болгарии, так и за рубежом, обучаются в очной и дистанционной формах магистратуры «Бизнес коммуникации» НБУ (в профессиональном направлении 3.7.Администрация и управление). Большинство из этих людей либо развивают успешный бизнес в собственном или семейном бизнесе, либо занимают руководящие должности в крупных банках и корпорациях. Для нас крайне важно, что они пришли в Новый Болгарский университет для дальнейшего развития своих практических знаний и навыков, приобретения теоретических знаний в академической среде и получения престижного диплома магистра бизнес коммуникаций с европейским приложением к нему. И сами студенты как болгары разделяют религиозные ценности, традиции и обычаи своих семей и мест рождения, а вместе с этим рассказывают об опыте, полученном в другой культурной среде.

Ключевые слова: МП «Бизнес комуникации», культурная идентичность, культуологические основы комуникации, болгары, 21 век.

Streszczenie

Balkański model świata przez pryzmat komunikacji biznesowej

Bułgarzy, mieszkający i pracujący zarówno w Bułgarii, jak i za granicą, studiują w ramach programu magisterskiego „Komunikacja biznesowa” na Nowym Uniwersytecie Bułgarskim (kierunek 3.7. Administracja i zarządzanie) w trybie stacjonarnym i zdalnym. Większość z tych osób albo prowadzi biznes w ramach własnej lub rodzinnej firmy, albo zajmuje wysokie stanowiska w dużych bankach i korporacjach. Jest dla nas niezwykle ważne, że przyjechali studiować na naszej uczelni, aby dalej rozwijać swoją praktyczną wiedzę i umiejętności, zdobywać wiedzę teoretyczną w środowisku akademickim i otrzymać prestiżowy dyplom magistra w dziedzinie komunikacji biznesowej z europejskim suplementem. Studenci, jako Bułgarzy, podzielają wartości religijne, tradycje i zwyczaje swoich rodzin i miejsc urodzenia, a jednocześnie opowiadają o doświadczeniach zdobytych w innym środowisku kulturowym.

Słowa kluczowe: program magisterski „Komunikacja biznesowa”, tożsamość kulturowa, kulturowe podstawy komunikacji, Bułgarzy, XXI wiek

Summary

The Balkan model of the world through the prism of business communications

Bulgarians living and working both in Bulgaria and abroad are trained in the distance and full-time forms of the master's program „Business Communications“ /in professional direction 3.7. Administration and management/ of the NBU. Most of these people either develop successful businesses in their own or family businesses or hold management positions in large banks and corporations. The extremely pleasant thing for us is that they came to New Bulgarian University to further develop their practical knowledge and skills, to acquire theoretical knowledge in an academic environment and to receive the prestigious diploma of Master of Business Communications with the European application to it. The subject of this article is a reflection on the case study offered for more than 10 years to students in the course «Cultural foundations of communication» on the topic: My cultural identity as a basis for business communications with representatives from other nations. The written developments that I receive are extremely interesting and give scope for reflection on the processes taking place in Bulgaria in the 21st century. By identifying themselves as Bulgarians, the students share the

values, traditions and customs of their families and birthplaces, while also telling about the experience gained in another cultural environment.

Keywords: MA “Business Communications”, cultural identity, cultural foundations of communication, Bulgarians, 21st century

CUD NA GRANICY. OŻYWIEŃIE MIRAKULARNE WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE

Wprowadzenie

Ogłoszenie domniemania cudu eucharystycznego w Sokółce w 2011 r. zachwiało paradygmatem zsekularyzowanej współczesności. Rzeczywistość okazała się bardziej złożona aniżeli uproszczone diagnozy na jej temat. Obok bezsprzecznej tendencji do erozji wiary instytucjonalnej ujawniło się bowiem wyraźne pobudzenie życia religijnego wywołane cudownym zdarzeniem. Ze względu na sprawczą rolę czynnika nadprzyrodzonego zainicjowany proces określam mianem ożywienia mirakularnego, nawiązując tym samym do ukutego przed laty terminu „wrażliwość mirakularna”. Gwoli przypomnienia stanowi ona typ religijności będący wyrazem niezgody na rzeczywistość „bez doświadczenia tajemnicy, tego, co niepojęte, nadrealne” (Hemka, Ołędzki 1990: 12). Należy zauważyć, że w przypadku Sokółki religijność mirakularna została ukonstytuowana na cudzie, a nie była powodem innych zdarzeń niezwykłych. Cudowne zdarzenie stojące w centrum ożywienia nie zostało ani sprowokowane zaburzoną żarliwością wiernych, ani też przez nich zinstrumentalizowane, jak bywa to w niektórych objawieniach prywatnych budzących wątpliwości Kościoła katolickiego. Przeciwnie, stosunkowo szybko zostało zaakceptowane przez hierarchię, która zaangażowała się w promocję nowego kultu².

Krwawa hostia, wystawiona na widok publiczny w kościele parafialnym pw. św. Antoniego Padewskiego w Sokółce, zelektryzowała opinię publiczną i przyciągnęła do mało znanego podlaskiego miasteczka tłumy pielgrzymów i turystów. Parokrotnie na przestrzeni kilku lat na terenie miasta prowadziłem badania terenowe skoncentrowane wokół recepcji cudu i jego skutków, zarówno w świadomości

¹ tekantrop@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0002-2098-0160>

² Badanie przejawów wrażliwości mirakularnej, czy szerzej religijności ludowej, stosunkowo często dotyczy zjawisk nieortodoksyjnych (zob. Zieliński 2004; Czachowski 2003; Halemba 2006).

mości badanych, jak i w sposobie funkcjonowania samego miasteczka. Autorski projekt badawczy poświęcony opisowi i analizie sacrosfery współczesnej Polski poosiłkował się głównie instrumentarium danych jakościowych pozyskiwanych w trakcie wywiadów narracyjnych z mieszkańcami, pielgrzymami i turystami. Obraz współczesnej religijności, jaki się z nich wyłaniał, ukazywał ją jako wciąż zasilaną elementami pobożności ludowej, takimi jak: masowe pielgrzymowanie, percepcja, otwartość na to, co niezwykle i sensualizm doznań w kontakcie z *sacrum*³.

Graniczny kontekst zdarzenia

Poza włączeniem cudownego zdarzenia z Sokółki w ramy wrażliwości mirakularnej – równie interesujące wydają się konteksty geohistoryczny i kulturowy. Sokółka jest dzisiaj miejscowością przygraniczną. Zaledwie kilkanaście kilometrów od niej znajduje się przejście graniczne w Kuźnicy (dawniej Kuźnicy Białostockiej). Cud w Sokółce skontaminował doświadczenie graniczności. Po pierwsze dlatego, że hierofania *sacrum*, czyli objawienie się tego, co nadprzyrodzone, wszędzie na Ziemi każdorazowo stanowi osobliwe naruszenie reguł codzienności. Po drugie do manifestacji cudownego zdarzenia doszło w pobliżu granicy państwowej⁴.

Tożsamościowe parametry mieszkańców Sokółki każą uwzględniać znaczenie graniczności zarówno w wymiarze historii, jak i współczesności. Późnośredniowieczne zapiski ukazują Sokółkę jako obszar sporny, o który walczyli Jadźwingowie i Mazowszanie. W wieku XVI wielkksiążęca Sucholda (późniejsza Sokolda) była terenem królewskim (Postołowicz 2009: 7–8). „Jak wieść głosi, jej mieszkańcy zajmowali się hodowlą łowczych sokołów, wykorzystywanych podczas królewskich polowań” (Białołos 2015: 17). Przypuszczalnie od połowy XVI stulecia osada miała swój pierwszy kościół – drewnianą świątynię pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny ufundowaną przez króla Zygmunta Augusta.

Sokółka charakteryzowała się wieloetnicznym kolorytem i aż do czasów II wojny światowej w układzie populacji nie dominowali Polacy. Miasto zamieszkiwali żydzi (którym August II nadał w 1698 r. wiele przywilejów, m.in. wolno-

³ Publiczne wyeksponowanie cudownej Hostii wraz z licznymi pielgrzymkami do Sokółki ożywiło tradycyjne *sensorium* religijne, przede wszystkim zmysł wzroku silnie angażowany w kontakcie z niezwyklejnym artefaktem.

Na temat klasycznych form pobożności ludowej, zob. Chałasiński (1984); Piwowarski (1983: 333–366); Tomicki, Tomicka (1975); Bukraba-Rylska (2008); Zowczak (2008: 31–44).

⁴ Znaczenie granic było też spontanicznie podejmowane w wypowiedziach moich respondentów, co zostanie ukazane w dalszej części tekstu.

ści handlu, prowadzenia własnej szkoły, budowy łaźni)⁵ oraz Tatarzy (osadzeni przez Jana III Sobieskiego). Mozaika etniczna i religijna z relatywnie niewielką liczebnością katolików okazała się problematyczna. Kiedy w końcu XVIII w. spłonął wspomniany drewniany kościół, przez okres półwiecza włodarze, pozbawieni wydatnego wsparcia wiernych, nie mieli środków na odbudowę świątyni. Przez dziesięciolecia kult sprawowano w prowizorycznej kaplicy krytej strzechą. Murowany kościół w stylu klasycystycznym konsekrowano dopiero w 1850 r. To właśnie w nim na przełomie 2008 i 2009 r. wydarzył się cud.

W świetle cudu

Właściwa religijności mirakularnej potrzeba doświadczenia tajemnicy i tego, co nadprzyrodzone, łączy się z klasycznymi definicjami cudu. W ich świetle jest niezwykłym zdarzeniem, niecodziennym zjawiskiem, w świecie fizycznym zaś – wprawiającym w podziw, mającym charakter zewnętrzny (to jest dostępny zmysłom), wykraczającym poza porządek naturalny, spowodowanym działaniem nieznanej siły, nadprzyrodzonej mocy bądź szczególną interwencją Boga, która nie może być wyjaśniona w obrębie zwykłych/naturalnych praw. W rezultacie bywa traktowana jako szczególny znak (zob. Barnes 2010; Pyysiäinen 2002: 729-740; Swinburne 1970: 10; Kopeć 1966: 5–22).

Choć cud sokólski wydarzył się w 2008 r., to wraz z nim stosunkowo szybko przypominano sobie zamierzchłą historię o cudzie w Lanciano. To włoskie miejsce święte posiada bowiem rangę wzorca traktowanego jako punkt odniesienia dla innych niezwykłych zdarzeń. Obie narracje skojarzono ze sobą, pomimo rozbieżności w fabulach. Odmienny był, co zrozumiałe, czas historyczny, ale i sam przebieg zdarzenia. Cud eucharystyczny w Lanciano wydarzył się we wczesnym średniowieczu, a jego głównym bohaterem był mnich – uciekinier. Według przekazu zakonnika dręczyły nie tylko obawy wywołane możliwością schwytania go, ale i wewnętrzne rozterki:

Jednego ranka podczas Mszy św., po wymówieniu słów konsekracji jego zwątpienie i błędy nasiliły się bardziej niż kiedykolwiek. Przez najbardziej zadziwiającą Łaskę ujrzał on chleb zamieniony w Ciało i wino zamienione w Krew (Nasuti 1999: 14).

Wariant z Sokółki nie zawiera motywu niewiary kapłana, co uniemożliwia włączenie go do grona tzw. świętych zwątpień, którym patronuje Lanciano (Boufflet 2011: 97). Wikariusz w kościele pw. św. Antoniego, który upuścił komuniant

⁵ Do 1939 r. Żydzi stanowili ponad 40% populacji.

(późniejszą cudowną hostię), przyznaje, że choć cud wywarł na nim silne wrażenie, to jednak nie wiąże go z żadnym duchowym kryzysem. *Post factum* dopuszcza, co najwyżej, możliwość wystąpienia u siebie religijnej rutyny wywołanej codziennym pośpiechem. Kapłan nie był zatem niedowiakiem i tym samym „cudotwórcą” po linii Lanciano (zob. Świeżyński 2012: 241). Konsekrowana hostia, która stała się podstawą cudu, przybierając krwawą postać, została upuszczona na ziemię przypadkowo, co wikariusz uznaje za przykry i niepożądany, ale przecież nie nadzwyczajny wypadek. Ponadto zdarzenie mirakularne z Podlasia odróżnia mierzalna skala wielkości i wagi substancji. Podczas gdy w Sokółce cudowny materiał stanowi zaledwie nieznaczny krwistoczerwony płamę na białym płótnie, to we Włoszech składał się z kilku fiolek obficie wypełnionych zakrzepłą krwią.

Jakkolwiek przypadkowe upuszczenie hostii należy to zjawisk naturalnych, to w Sokółce zapoczątkowało niezwykle bieg spraw. Po tym jak zwyczajowo komunikant umieszczono w naczyniu z wodą, czekając, aż się rozpuści, zaczął wydzielać intensywny zapach praśnego chleba (Gniedziejko 2012: 4). Ponadto na nierozłożonej białej substancji zaobserwowano wypukłą płamę o intensywnie czerwonym zabarwieniu. „Do połowy stycznia 2009 roku fragment komunikantu o zmienionej postaci w sposób naturalny zasechł i pozostał w formie zakrzepłej krwi. Od tamtej pory nie zmienił swojego wyglądu” – referował ówczesny proboszcz miejsca ksiądz Stanisław Gniedziejko (Gniedziejko 2012: 4). Obserwacje duchownego potwierdzili patomorfolodzy. W notatce z oględzin zapisali, że: „nierozpuszczona część konsekrowanego komunikanta była już wtopiona w tkaninę [korporału]. Krwistoczerwona struktura fragmentu hostii nie straciła jednak nic ze swej wyrazistości” (Gniedziejko 2012: 4). Wyniki ekspertyzy okazały się zdumiewające, gdyż stwierdzono niewytłumaczalne biochemicznie połączenie dwóch elementów: struktury włókien mięśnia sercowego i struktury chleba. „Obserwowaliśmy zjawisko wzajemnego przenikania się struktury komunikantu z włóknami mięśnia serca. Tkanka, która pojawiła się na hostii, była z nią w sposób bardzo ścisły, nierozdzielny złączona” (Grabowski 2010). W ocenie specjalistów hostia stanowiła fragment mięśnia sercowego, „a przynajmniej ze wszystkich tkanek żywych organizmu najbardziej ją przypomina” (Spiss 2010: 103).

Pismo Kurii Metropolitalnej w Białymstoku zredagowane po badaniach podkreśliło brak sprzeczności wydarzenia z Sokółki z doktryną katolicką, umożliwiając tym samym upublicznienie cudownej hostii. Co ciekawe, wierni w Sokółce pojawiali się liczniej jeszcze przed tym faktem, wstępnie inicjując jej rozwój jako nowego miejsca świętego. Wraz z cudem czytelne i wymierne stało się ożywienie życia religijnego, na co zwracał uwagę proboszcz, informując o masowo przybywających pielgrzymkach grupowych i indywidualnych. Ludzie napływający do Sokółki zaczęli zapełniać kolejne karty ksiąg rejestrujących otrzymane przez nich łaski. Proboszcz stwierdził obecność licznych zdarzeń nadnaturalnych. „Mamy świadectwa cudownych uzdrowień, nawróceń, poczęć

dziecka w sytuacji, kiedy lekarze byli już bezradni”⁶. Pozostająca w kontakcie z pielgrzymami zakonnica potwierdziła, że „ludzie składają różne intencje i dają też świadectwa uzdrowień” (informatorka z Sokółki, lat 32). Wśród beneficjentów i pielgrzymów, poza dominującymi w wykazie Polakami, znaleźli się również mieszkańcy Australii, Indonezji i Szwecji. „Co roku przyjeżdża też autokar Koreańczyków”, uzupełniła listę w rozmowie ze mną mieszkanka Sokółki (informatorka z Sokółki, lat 72).

Dobrze zaznajomieni ze sprawą informatorzy przekonują, że wiele jest uzdrowień duchowych, „niekoniecznie takich, że ach!, ręka przyrosła, ale takich uzdrowień wewnętrznych” (informatorka z Sokółki, lat 32). Niemniej zdarzają się sytuacje wywołujące niemałe poruszenie wśród mieszkańców. „Przywożą też ludzi opętanych. Jakie wtedy w kościele są krzyki, ale ludzie potem wracają i dziękują, tak jak taka ładna dziewczyna z Białegostoku, którą przywieźli. Ona już po wszystkim opowiadała, że od 12. roku życia zaczęło się z nią coś dziać i nie mogła sobie poradzić” (informatorka z Sokółki, lat 72).

Duszpasterze, oceniając cud na podstawie wywoływanych przezeń skutków, zwracają przede wszystkim uwagę na wzrost pobożności eucharystycznej wiernych. „Ludzie teraz bardziej przeżywają uczestnictwo we mszy świętej”⁷, „Msza święta jest przeżywana przez wiernych z większym szacunkiem, namaszczeniem, zrozumieniem” (Gniedziejko 2012: 30). Zwiększone uczestnictwo wiernych w liturgii eucharystycznej jest powiązane z częstszym korzystaniem przez nich z sakramentu pokuty i pojednania. Ludzie nierzadko spowiadają się z całego życia, co według proboszcza stawia spowiednikom wyższe wymagania i mobilizuje ich do większej gorliwości w posłudze.

Duchowny, pomimo świadomości duszpasterskich sukcesów, tonuje przesadne rozemocjonowanie niektórych, tłumacząc, że wydarzenie eucharystyczne nie stanowi bynajmniej nowej epoki dziejów. Z wypowiedzi mieszkańców można wywnioskować przekonanie o nieświadomym przygotowaniu ludzi na cud:

Trzeba powiedzieć, że to nie było tak nagle, że tu rach-ciach cud się zjawił i koniec. Takie mimowolne, nieświadome przygotowania do tego wszystkiego były od bardzo dawna. Mur kościelny się rozsypywał, mur przycmentarny też się kruszył, tu, gdzie mamy dziś parking, były zarośla. Obecny ksiądz proboszcz, choć to nie było łatwe, chodził i prosił o pomoc na inwestycje, żeby na przykład wodę wydobyć. Powoli uporządkował to jeszcze na 10 lat przed cudem. Odremontował plebanię, zrobił duży parking [...] (informatorka z Sokółki, lat 53).

⁶ Rozmowa autora z ks. S. Gniedziejką, 2.07.2015.

⁷ Rozmowa autora z ks. S. Gniedziejką, 2.07.2015.

Wśród części respondentów uwidacznia się również sygnalizowany motyw Sokółki jako miejsca granicznego i wybranego:

Tu jest zwanie, mamy katolików, prawosławnych, żydów i muzułman[ów]. Tu mamy granicę, tutaj jest Morze Czerwone – kilkanaście kilometrów stąd. Bóg chroni nas przed faraonami i ze Wschodu, i z Zachodu. Przez rządzących jesteśmy poniżani, nie mogą nam porządných dróg wybudować, a u Pana Boga jesteśmy najważniejsi. Bóg dał tego dowód. Ja przejechałem świat wzdłuż i wszerz i cieszę się, że stąd pochodzę, tu mieszkam. Szukałem różnych pięknych miejsc, ale nie znalazłem piękniejszych od naszych tutaj, na Podlasiu. Tu ludzie są przyjemni, mili, także wśród muzułmanów i prawosławnych. Nas tu kłócono, byliśmy gniebieni przez system komunistyczny, przynależność do partii. Ale teraz, dzięki Bogu, się to zmienia (informator z Podlasia, lat 58).

W podobnym tonie jest utrzymana wypowiedź innego z rozmówców. Mężczyzna ze względu na charakter wykonywanej pracy odbywa liczne podróże i na tej podstawie dokonuje porównawczych spostrzeżeń i analiz.

Ogólnie jest taki odwrót od wiary. W kościołach, na przykład na Śląsku, gdzie jeżdżę, widać siwe włosy. Tu na Podlasiu wiara, podobnie jak w górach, trzyma się jeszcze; tam w górach mnie to zawsze szokowało, że i mniejsi, i więksi, wszyscy wpływają do tego kościoła. Ale ogólnie w większych miastach jest trend odwrotu od wiary, a tu jest jeszcze enklawa wiary i społeczności katolickiej otoczonej przez inne religie: prawosławną i muzułmańską. Sama Sokółka przed wojną była zamieszkiwana przez licznych Żydów, dzisiaj pozostał tylko cmentarz żydowski, synagogi już nie ma. Bóg wybrał sobie takie miejsce, gdzie jest spłot wiar. A może ludzie sobie wymodlili to, ten cud? (informator z Sokółki, lat 55).

Dla niektórych respondentów powodem wyróżnienia miasta była, paradoksalnie, jego niewyrazistość i przeciętność. „Wcześniej Sokółka to była taka pipidóweczka, powiatowa miejscina” (informatorka z Sokółki, lat 72). Jedna z kobiet zadaje pytanie: „No, dlaczego taki cud nie zdarzył się na przykład w Warszawie albo w Krakowie? Tam przecież jest więcej ludzi do nawrócenia?” i na nie odpowiada: „Bóg wybiera miejsca niepozorne” (informatorka z Sokółki, lat 45).

Niektórzy rozmówcy wiążą zaistnienie cudu z pojedynczymi wydarzeniami. Mężczyzna zamieszkały w pobliżu Sokółki stwierdza:

To była wielka łaska. W tym czasie zginęła moja znajoma z Ośrodka Terapii Zajęciowej, została zgwałcona i zamordowana niepełnosprawna 18-latką i zaraz potem stał się cud. Zrobiło się wielkie zamieszanie, poli-

cja karała mandatami za byle co, bo szukali sprawcy. Ja myślę, że to jej cierpienie miało największy związek z cudem (informator z Podlasia, lat 58).

Kolejny informator wskazuje na inną koincydencję zdarzeń:

Miało tu miejsce takie jedno zdarzenie. Ogromny dąb, może trzystuletni, upadł w poprzek drogi na ulicę Grodzieńską, ale nikomu nic się nie stało, a to dzień powszedni, trasa bardzo ruchliwa. Taki pan od razu pobiegł do kościoła podziękować za cud. Ja za zgodą księdza proboszcza wziąłem trochę tego drewna i zrobiłem z niego parę kapliczek. Moim zdaniem to jakieś objawienie, bo ten dąb mógł naprawdę narobić wielu szkód. Teraz w tym miejscu jest krzyż. To też można kojarzyć z błogosławieństwem nad tym miejscem (informator z Sokółki, lat 55).

Z sumarycznego zestawienia opinii zarówno osób duchownych, jak i świeckich wyłania się przekonanie o tym, że cud odgrywa rolę narzędzia wspierającego wiarę. Według małżeństwa przybyłego z Łomży „kontakt z tym cudem umacnia naszą wiarę w obecność Jezusa w Eucharystii” (informatorzy z Łomży, lat 67 i 68). Duszpasterz odpowiedzialny za grupę pątników nie ma wątpliwości, że „każdy cud [również ten] służy wzmocnieniu wiary. To w tym celu Jezus pokazuje się przez osoby czy też uzdrawia człowieka, aby wzmocnić naszą wiarę, żeby pokazać, że jest obecny, że działa, że mimo upływu czasu Jego słowa są aktualne” (informator z Częstochowy, lat 40). Zdaniem innego mężczyzny „niezwykła jest bliskość, jaka wynika z tego cudu” (informator z Wadowic, lat 26). Z kolei młody pielgrzym stwierdza: „Cud daje doświadczenie pewności” (informator z Częstochowy, lat 17). W podobnym tonie wypowiada się przebywający na wakacjach misjonarz z Francji: „Cud jest dla mnie umocnieniem i zapewnieniem, że Pan Jezus jest obecny w Eucharystii. Ponieważ jest to związane z Eucharystią, to może był dodatkowym impulsem wiary dla niedowierzających” (informator z Paryża, lat 47).

W zebranych wypowiedziach zdecydowanie dominuje religijna waloryzacja zdarzenia. „Niektórzy mówią, że to wymyśli, że chodzi o kasę. Ale tu nie o kasę chodzi. Jezus zmienia patrzanie na życie i my potrzebujemy odnowy wiary. Mnie to nie obchodzi, że ktoś ma kasę. Sama myśl, że to jest częścią Ciała Boga, daje temat na doktoraty” (informatorka z Sokółki, lat 45). Wieloaspektowość cudu nie pomija jednak jego skutków materialnych. „Na pewno Sokółka stała się bardziej znana, bo wcześniej to kojarzono ją tylko ze stolarką okien i drzwi. A teraz nazwa Sokółka kojarzy się ludziom głównie z cudem” (informator z Sokółki, lat 55). Zdecydowana deklaracja proboszcza, odcinającego się od ewentualnych wymiernych korzyści związanych z cudem, nie hamuje swobodnych wypowiedzi innych osób. „Zmieniło się, jest ładnie, czysto, wielu pielgrzymów.

Jest dobrze, no, ludzie zarabiają, sprzedają lody, stawiają hotele...” (informator-ka z Sokółki, lat 57). Listę wymienionych dóbr uzupełnia mężczyzna: „Sokółka ładnieje, rozwija się, powstają różne przedsiębiorstwa, budynki są odnawiane...” (informator z Sokółki, lat 25)⁸.

W ocenie zdarzenia można zaobserwować światłocienie. „To coś nieprawdopodobnego. Ten teren był zawsze zapomniany, z daleka od ludzi, a tu nagle coś takiego. To takie miłe i my jesteśmy bardzo szczęśliwi, że przyjeżdżają do nas pielgrzymi” (informatorka z Sokółki, lat 61). „Na jedno to jest dobrze. Ale moja córka przychodzi z dziećmi na pierwszą do kościoła i jest źle, bo pielgrzymki przychodzą bez wyznaczonych godzin i pstrykają zdjęcia i dzieci nie mogą się skupić” (informatorzy z Sokółki, lat 60).

Zakończenie

Sokólskie sanktuarium funkcjonuje obecnie w kompleksie innych miejsc świętych, co wpłynęło na zmianę parametrów tożsamościowych mieszkańców miasta. Świadomość łączności miejsca z innymi centrami kultu religijnego na świecie, z Lanciano na czele, wydaje się coraz mocniej ugruntowana wśród badanych osób. Skutki cudu uwidoczniły się zarówno w sferze duchowej (umocnienie w wierze, potwierdzenie jej prawd itp.), jak i materialnej związanej z przeobrażeniem dotychczasowego charakteru miejscowości. Sokółka przez powstałe w niej sanktuarium stała się istotnym punktem na religijnej mapie kraju. Fakt zwiększonego napływu pielgrzymów i turystów przyczynił się do rozbudowy bazy noclegowej i gastronomicznej. Cud, z definicji empirycznie nieweryfikowalny, zmanifestował się zatem w materialnym konkrecie, stanowiąc czynnik konieczny nie tylko do religijności mirakularnej, ale też do rozwoju turystyki i gospodarki. Przy okazji wymógł zredefiniowanie nazbyt fatalistycznych prognoz na temat zaniku religijności wśród Polaków. Nawet jeśli faktem jest postępująca sekularyzacja polskiego społeczeństwa, to jednak istnieją też od niej wyjątki. A sanktuarium cudu eucharystycznego jest ich reprezentantem.

⁸ Respondent znajduje się w mniejszości jako osoba wyrażająca obojętność na duchowy wymiar cudu. Pytany o swoje reakcje z okresu ujawnienia zdarzenia stwierdza: „Nie przykuło to mojej specjalnej uwagi. Oczywiście poszedłem zobaczyć, ale nie żeby mnie to jakoś przyciągnęło. Nie było tak zwanego wow!” (informator z Sokółki, lat 25).

Bibliografia

- Barnes M.H. (2010), *Understanding religion and science. Introducing the debate*, Continuum, London–New York.
- Białołus A. (2015), *Hostia. Cud eucharystyczny w Sokółce*, Edycja św. Pawła, Częstochowa.
- Boufflet J. (2011), *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, tłum. K. Żablicki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Socjologia wsi polskiej*, PWN, Warszawa.
- Chałasiński J. (1984), *Młode pokolenie chłopów*, t. 1, LSW, Warszawa.
- Cud eucharystyczny w Sokółce* (2010), reż. P. Grabowski.
- Czachowski H. (2003), *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Englisch A. (2008), *Ślady Boga. Cuda Kościoła katolickiego*, tłum. I. Sławik, Świat Książki, Warszawa.
- Gniedziejko S. (2012), *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce*, Fidei, Sokółka–Warszawa.
- Halemba A. (2006), *Negotiating Marian apparitions. The politics of religion in transcarpathian Ukraine*, CEU Press, New York, Budapest.
- Hemka A., Olędzki J. (1990), *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1.
- Kopeć E. (1966), *Problematyka rozpoznania cudu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, z. 2.
- Nasuti N. (1999), *Cud eucharystyczny w Lanciano*, tłum. A. Wojciechowska, PPH Arka, Wrocław.
- Niedźwiedz A. (2014), *Competing sacred places. Making and remaking of national shrines in contemporary Poland*, w: *Pilgrimage, politics and place-making in Eastern Europe. Crossing the borders*, red. J. Eade i M. Katić, Farnham–Burlington, Ashgate.
- Piwowarski W. (1983), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław.
- Postołowicz L. (2009), *Sokółka i okolice. Przyczynki do dziejów miasta i powiatu*, Prymat, Białystok.
- Pyysiäinen I. (2002), *Mind and miracle*, „Journal of Religion & Science”, vol. 37.
- Rusecki M. (1996), *Cud w chrześcijaństwie*, KUL, Lublin.
- Spiss M. (2010), *Cuda eucharystyczne w Polsce*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Świeżyński A. (2012), *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, UKSW, Warszawa.
- Swinburne R. (1970), *The concept of miracle*, Macmillan, London.
- Tomicki R., Tomicka J. (1975), *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, LSW, Białystok.

- Zieliński A. (2004), *Na straży wiary prawdziwej. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Nomos, Kraków.
- Zowczak M. (2008), *Między tradycją a komercją*, „Znak”, nr 3.

Streszczenie
Cud na granicy.
Ożywienie mirakularne we współczesnej Polsce

Początek XXI w. okazał się przestrzenią manifestacji tzw. religijności mirakularnej, czyli takiej, w której cud pełni funkcję podstawową, a nie jedynie pomocniczą. W 2008 r. wydarzył się domniemany cud na Podlasiu. W rezultacie tajemniczego zdarzenia prowincjonalna dotąd Sokółka zyskała nieoficjalny status miejsca świętego, dołączając tym samym do grupy centrów mirakularnych. Sensacyjne informacje o krwawej hostii zelektryzowały opinię publiczną i pobudziły aktywność religijną Polaków, przyciągając do tego miejsca turystów i pielgrzymów z różnych stron. Obecność cudu i kontakt z nim wpłynęły zarówno na zmiany w sferze mentalnej ludzi, jak i w sposobie funkcjonowania samej przygranicznej miejscowości. Sokólski kontekst zdarzenia, to jest bliskość przełomu wieków oraz granicy państwowej, stanowią ważne czynniki wpływu na sposób postrzegania i przedstawiania rzeczywistości, co wykazały m.in. przeprowadzone przeze mnie badania terenowe.

Słowa kluczowe: miejsca święte, cud, religijność, *sacrum*, *sacrofera*, Sokółka

Summary
Miracle on the Border.
Miracular revival in contemporary Poland

The beginning of the 21st century, turned out to be a space for the manifestation of the so-called miracular religiosity, i.e. one in which the miracle fulfils a fundamental function and not merely an auxiliary one. In 2008, an alleged miracle took place in Podlasie. As a result of the mysterious event, the previously provincial town of Sokółka gained the unofficial status of a 'holy place', thus joining the group of miracular centres. Sensational information about the bloody host electrified public opinion and stimulated the religious activity of Poles, attracting tourists and pilgrims to Sokółka. The presence of the miracle and the contact with it influenced both changes in the mental sphere of people and in the way the border town itself functioned. The context of the event, i.e. the proximity to the turn of the century and to the state border, are important

factors influencing the way reality is perceived and presented, as my field research has also shown.

Keywords: holy places, miracle, religiosity, sacred, sacrosphere of Poland, Sokółka

МИССИЯ БРУНО КВЕРФУРТСКОГО К ПЕЧЕНЕГАМ И ЕГО ПРЕБЫВАНИЕ У ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА В КИЕВЕ

Введение

Присутствие Римской Церкви на землях современного Российского государства имеет давнюю историю. Древнерусское государство поддерживало контакты с представителями не только Восточной, но и Западной Церквей как до, так и после принятия христианства. Первым западным (латинским) епископом, побывавшим на Руси, был Адальберт Магдебургский, который прибыл из Германии в Киев в 961 году по просьбе княгини Ольги, обратившейся в 959 году к Оттону I с просьбой прислать на Русь епископа и священников (Козлов-Струтинский и Парфентьев 2024: 42).

После крещения Руси в 988 году по византийскому обряду политические и дипломатические отношения между Киевом и Римом не прерывались, и Киевские правители принимали у себя посольства от Папского престола. Так, например, в 1008 году на Русь прибыл Bruno Кверфуртский с целью крещения печенегов – древнего кочевого тюркоязычного народа, сформировавшегося в VII–VIII веках в бассейне реки Сырдарья и в Приаралье, с которыми на Руси возникали частые военные конфликты. До X века отношения Руси с печенегами носили противоречивый характер: грабительские набеги на древнерусские поселения чередовались с периодами мирных отношений и сотрудничества в области торговли и дипломатии и в совместных военных походах. Набеги печенегов на русские земли стали носить постоянный характер с X века и продолжались полтора века; по летописным данным, за этот период произошли 12 военных столкновений между печенегами и русским войском. Печенеги не претендовали на захват территории древнерусского государства, их целью было обогащение своего племени, что позволило бы им продолжить существование (Каргалов 2018: 50). По результатам своей проповеднической деятельности у печенегов Bruno пишет

¹ igor.kazjuczyc@phd.usz.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3099-3026>

императору Генриху II *Послание Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II* (лат. *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*).

Главной целью настоящей статьи является, во-первых, описание пребывания Бруно Кверфуртского у Владимира Святославича на основании его *Послания*... Данное послание – одно из немногих свидетельств иностранцев о Древней Руси, основанных на их личном опыте пребывания. Для религиоведов *Послание*... – ценный материал по истории христианизации племен Восточной Европы, а для историков, занимающихся историей Киевской Руси, данный памятник крайне интересен как уникальное и пространное (русско-печенежский сюжет занимает более четверти целого) свидетельство современника об эпохе и личности киевского князя Владимира Святого. Во-вторых, в раскрытии как объективных (политическая, экономическая, духовная ситуация в стране), так и субъективных (внутрицерковные перемены, личностный фактор) причин, обусловивших динамику деятельности миссии у Печенегов.

Выполнение поставленных целей предполагает решение следующих задач:

- Изучить деятельность миссий Святого Бруно в исторической ретроспективе на примере миссии в Венгрии и у Печенегов;
- Обозначить характерные особенности данного исторического периода;
- Рассмотреть отношение светских властей и общества к миссии.

Методология исследования была обусловлена целью и задачами статьи, а также особенностями исследуемого материала. В её основу был положен принцип аналитического исследования источников, проясняющий их логику и содержание, а также методы сравнительно-исторического и типологического анализа. Это позволило рассмотреть историю миссии у Печенегов в контексте политических и социальных изменений, происходивших в Католической церкви в целом. Сравнительно-исторический анализ предоставил возможность выявить особенности деятельности монашеских миссий в разные исторические периоды. Источниковая база работы: *Послание Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II* (лат. *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*).

Личность Бруно Бонифация

Бруно Кверфуртский (монашеское имя Бонифаций) родился около 974 года в состоятельной семье графов Кверфуртских. Его отец, Бруно Старший, граф фон Кверфурт, и мать Ида приходились родственниками Саксонской

династии (известной также в историографии как Людольфинги или Оттоны). Будучи младшим из четырёх сыновей, согласно средневековой традиции, он был предназначен для „службы Богу” и в возрасте шести лет был отправлен родителями учиться в магдебургскую школу при кафедральном соборе, основанную архиепископом Адальбертом Магдебургским. Школьный товарищ Бруно, Титмар Мерзебургский, будущий епископ Мерзебурга и хронист, в своей *Хронике* так описывает молодого Бруно:

...Когда утром собирались идти в школу, отпрашивался, бывало, прежде, нежели ученики выйдут из (монастырского) приюта, и пока мы играли, он предавался молитве. Праздности предпочитал он труд и, таким образом совершенствуясь, достиг зрелого возраста (Титмар Мерзебургский. 2009: 103).

После её окончания Бруно остался служить каноником в Магдебурге. В 995–997 годах состоял в придворной капелле императора Оттона III, с которым был очень близок. В 996–997 годах Бруно сопровождал Оттона в Рим. В Риме, под впечатлением мученической кончины Адальберта Пражского в 997 году (прозванного Апостолом Пруссии), поступил в греко-латинский монастырь в честь святых Алексия и Бонифация (Вонифатия) на Авентине, в котором ранее пребывал и святой Адальберт. В феврале 1001 года вместе с Ромуальдом Равеннским Бруно принял участие в создании общины пустынножителей близ Равенны, где вместе с императором разрабатывал миссионерские планы с исходной базой в Польше.

Миссия Ungri Nigri

Вдохновлённый идеями миссионерства и единой христианской Европы, по примеру святого Адальберта Пражского, Бруно Кверфуртский в 1002 году получает от папы Сильвестра II благословение на миссионерскую деятельность в Польше, а также согласие на рукоположение в *archiepiscopus ad gentium* и приглашение князя Болеслава I Храброго проповедовать среди полабских славян, став, таким образом, прямым преемником Адальберта Пражского. Однако рукоположение в епископа для славянской миссии состоится только в 1004 году в Марзебурге и не встретит поддержки у нового короля Генриха II, который воевал с польским князем Болеславом I Храбрым, в результате чего Бруно выехал в Венгрию, только что принявшую христианство. Будучи в Венгрии, Бруно надеялся найти там обширное поле дея-

тельности среди так называемых „чёрных венгров”². У историков до сих пор нет единой точки зрения, кто понимается под *Ungri Nigri*. Существует несколько версий, среди которых следующая: это венгры, остававшиеся язычниками, или трансильванские секеи (Иванов 1999: 16). Но успеха в этой миссии святой не имел, что и указывает в своём *Послании...: ...мы покинули венгров, где понапрасну провели много времени...*³. Объяснить причину неудачи можно тем, что, будучи христианским миссионером, он одновременно являлся представителем политики Германского престола: не стоит забывать про личные отношения миссионера с императорами Священной Римской империи Оттоном III и Генрихом II, которые считали себя вправе требовать вассальства от всех соседних народов, принимавших христианство. Против этого выступал король Венгрии Стефан I (Иштван I Святой), который держал себя всегда чрезвычайно гордо по отношению к Германии и для противодействия ей сближался с Римом, насколько это было возможно. Примером такого сближения может служить факт: папа Сильвестр II с согласия императора Оттона III послал Стефану золотую корону, увенчанную апостольским крестом, таким образом официально признавая правителя мадьяр католическим королём Венгрии или „Апостолическим Королём”. Королевская коронация Стефана I состоялась 25 декабря 1000 года или 1 января 1001 года. Позднее этот поступок Папы был истолкован как его согласие на освобождение Венгрии от немецкой зависимости. Поэтому „Апостолический Король”, вероятно, остерегался немецкого проповедника, к тому же друга императора, и старался удалить его из своей страны.

В ожидании миссии

Бруно Кверфуртский, кроме своей миссионерской деятельности, известен также как агиограф. После своей миссии в Венгрии Бруно пишет два *Жития*. Первым из них является: *Житие пяти братьев-пустынников* (лат. *Vita quinque fratrum martyrum* или *Adiuva, Deus*), описывающее смерть в ночь с 10 на 11 ноября 1003 года пяти братьев – учеников группы христианских отшельников бенедиктинцев (Бенедикта, Иоанна, Матфея, Исаака и Кристиана). *Житие*, вероятно, было написано во время предполагаемого пребывания Бруно при дворе Болеслава I Храброго между 1005 и 1008 годами. Бруно был непосредственно вовлечён в описываемые события. Он лично знал двух монахов и, возможно, принимал участие в миссии вместе с ними,

² лат. *Ungri Nigri* – черные венгры.

³ Здесь и далее приводятся цитаты из *Послания Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II* в переводе А.Ф. Гильфердинга.

что добавляет достоверности представленным фактам. По этой причине в содержание произведения вплетены автобиографические мотивы, а повествование носит субъективный и эмоционально окрашенный характер. Автор поместил события на фоне международной обстановки и представил их как примечательный эпизод в истории западного христианства.

Другая его агиография – это *Житие святого Адальберта Пражского* (называемое еще *Вторым Житием Адальберта*, т.е. *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*, или *Vita altera – Вторая жизнь*). Житие, вероятно, было написано в 1004 году в Риме (до прибытия Бруно в Польшу), а затем отредактировано и расширено во время путешествий Бруно по Германии и Венгрии. Сохранилось в двух редакциях: пространной и краткой. Основная информация взята из *Первого жития святого Адальберта* авторства Иоанна Канапариуса. В своём житии Бруно ввёл в текст многочисленные отступления на религиозные (восхваления Бога) моральные (апология мученичества) и исторические (фигура Оттона III) темы. В то же время он удалил некоторые резкие эпизоды (спор с бенедиктинцами в Монтекассино), а в более короткой версии – также чудеса и видения. Адальберт представлен иначе, чем в *Первом житии*. Вместо идеализированного и статичного персонажа появляется герой со сложной и изменчивой психикой. Юные годы Войцеха предвещают будущую святость, но он также пренебрегает учебой и предаётся мирским радостям. Нравственное преобразование происходит после принятия епископства и предшествует внутренней борьбе со слабостями посредством поста, ночных бдений и умерщвления плоти. Войцех достигает добродетели и святости благодаря упорному труду и работе над собой. Борьба с внутренней слабостью и страхом продолжается на протяжении всей жизни святого, даже перед лицом мученичества.

Третье произведение, принадлежащее перу Бруно, – это *Послание Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II* (лат. *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*). *Послание*, написанное накануне поездки Бруно к пруссам, т.е. вероятнее всего, ближе к концу 1008 года, является своего рода отчетом миссионера о своих трудах последних лет, а также служит источником для понимания миссионерской программы Бруно.

Оригинал *Послания* не сохранился, существует его список в манускрипте *Donat, Martianus Capella, Brun von Querfurt*, созданный в XI веке в бенедиктинском аббатстве в Фульде и в настоящее время хранящийся в Университетской Библиотеке города Кассель. Размер манускрипта 23,5x19 см., страницы 286–290 (Sas 2009: 38). *Послание*, написанное на латинском языке, не имеет названия, начинается входным инципитом: *Мужу, преданному церкви, королю Генриху...* и подписано только первой буквой имени автора – *Б*. Письмо структурировано в соответствии с принципами *ars dictandi*. Автор использует множество риторических приемов. С одной

стороны, он заверяет адресата в своей симпатии и делает ему комплименты: *... поистине я люблю его [короля], как душу свою, и более, чем жизнь свою.. и ...ты, доблестный король, который должен управлять едва не целой вселенной...;* а с другой стороны, выдвигает эмоциональные и патетические обвинения и призывает к улучшению отношений с Болеславом I Храбрым: *... О как бы я желал иметь не врагом, а союзником того, о котором говорю, государя Болеслава!* Письмо начинается с традиционной формулы приветствия, полной смирения, выражения заботы о спасении адресата и заявлений о верности: *...Нет никого, живущего на земле, кто более [нежели я] любит ваше спасение в Господе и более желает вам всяческой чести в мире сем, полном тяготы...* Заключительная формула содержит приветствия и пожелания королю жить в соответствии с предписаниями веры и умереть в старости, полной добродетелей: *...Будь здоров, король, живи истинно для Бога, памятуя о благих делах; окончи век свой устарелым в добродетелях, богатым годами.*

Послание состоит из двух частей. В первой части автор описывает свои миссионерские походы в Венгрию (1006–1007) и к печенегам (1007–1008). Этот поход начался и закончился в Киевской Руси при поддержке Владимира Великого. Бруно также упоминает о своей запланированной миссионерской экспедиции в Пруссию. Вторая часть письма содержит обвинения в адрес короля Генриха II и эмоциональное обсуждение польско-германских отношений того времени. В послании архиепископ достаточно мягко, но настойчиво и недвусмысленно упрекает короля за кощунственный, с его точки зрения, союз с язычниками-лютичами против христианина Болеслава I Храброго: *...хорошо ли преследовать Христианина, и вести дружбу с народом языческим?..* – и призывает вместо этого направить усилия на обращение лютичей в христианство. Генриху II ставятся в пример византийский император Константин Великий и франкский – Карл Великий: *...О святой император, великий Константин, о лучший образец благочестия, Карл...* – а de facto также Болеслав, который озабочен обращением пруссов: *...Болеслав сей удостоверяет вас, что он вовек вас не оставит, так как его обязанность помогать вам всегда со всею ревностью в покорении язычников и во всём усердно служит вам...,* и Владимир Киевский, который пошел на мир с печенегами ради евангельской проповеди среди них.

Миссия к печенегам

В 1006 году Бруно решил направиться проповедовать в отдалённые восточные пределы Европы, к печенегам, которые, по словам самого Святого, являлись *...жесточайшими из всех язычников...* Почему выбор пал

именно на печенегов, доподлинно неизвестно, но возможно предположить, что, будучи в Венгрии, Бруно мог познакомиться с печенегами и узнать их язык. В Венгрии жили целые поколения печенегов и других тюркских кочевников, которые вместе с венграми или вслед за ними вторглись в придунайские равнины в результате *Honfoglalás*⁴.

Путь к печенегам лежал через Киев, где Бруно был доброжелательно встречен князем Владимиром, который хотел оставить его у себя, и где он прожил около месяца. Владимир всячески отговаривал Бруно от опасной поездки к печенегам, которые постоянно совершали жестокие набеги на русские города и селения:

... Государь Руси, великий державою и богатствами, в течение месяца удерживал меня против моей воли, как будто я по собственному желанию хотел погубить себя, постоянно убеждая меня не идти к столь безумному народу, где, по его словам, я не обрел бы новых душ, но одну только смерть, причем постыднейшую...

Особенное расположение Владимира к Бруно можно отметить в следующем фрагменте: *...и его [Владимира] устрасило некое видение обо мне недостойном...* Не будучи в состоянии отговорить миссионеров от столь опасного мероприятия, Владимир решил проводить их со своей дружиной до самой границы своего государства, которую, как пишет Бруно, *...он со всех сторон оградил крепким деревянным ограждением на весьма большом протяжении по причине кочующих около них неприятелей...* У самой границы Владимир попытался еще раз убедить Бруно вернуться назад и, уже попрощавшись с ним, послал к нему своих старейшин со словами:

...Я довел тебя до места, где кончается моя земля, начинается неприятельская. Ради Бога прошу тебя не погубить, к моему бесчестию, жизнь свою понапрасну. Знаю, завтра прежде третьего часа, без пользы, без причины, вкусишь ты горькую смерть...

Результаты миссии были следующими: *...пробыли мы пять месяцев у этого народа, обошли три его части, не коснулись четвертой..., ...приведши около тридцати душ в Христианство..., и даже ...посвятили в епископы одного из своих...,* создав, таким образом, печенежскую епархию. Представляется уместным отметить, что буквальное толкование данных слов будет здесь не совсем корректным. Вероятнее всего, Бруно, как было принято в то время, учитывал только знатных людей (глав родов, старейшин),

⁴ венг. *Honfoglalás* – обретение родины. Завоевание Паннонии, именуемое в официальной венгерской историографии эпохой *обретения родины на Дунае*.

крещение которых предполагало крещение также зависимых от них рядовых кочевников, таким образом, *тридцать душ* могло означать как несколько сотен, так и несколько тысяч человек, в связи с чем и объясняется причина рукоположения для них епископа (Джаксон, Коновалова і Подосинова 2010: 143).

При этом, кроме проповеди христианства, Бруно удалось выполнить и дипломатическую миссию, а именно – заключить мир между князем Владимиром и печенегами, и можно предположить (хотя в самом *Послании*... об этом не упомянуто), что Бруно должен был располагать на этот счет какими-то полномочиями со стороны киевского князя по отношению к печенегам:

...с Божией помощью, заключили мир с Русью, который, по словам печенегов, никто кроме нас не смог бы устроить. «Этот мир, - говорили они, — тобою устроен». Если он будет прочен, то все мы, как ты учишь, охотно станем христианами; если же государь Руси изменит уговору, нам придется думать только о войне, а не о христианстве...

На обратном пути, во время короткого пребывания в Киеве, Бруно напоминает Владимиру об условиях, какие были выдвинуты печенегами киевскому князю:

...С этим пришёл я к государю русов, который, ради дела Господня удовлетворяя моей просьбе, дал в заложники сына... и он [Владимир] отправил его вместе с сыном своим в середину земли (печенежской). И водворился, к большей славе и хвале Спасителя Бога, Христианский закон среди самого дурного и жестокого из всех языческих народов, какие существуют на земле...

Несмотря на характер описываемых взаимоотношений с князем Владимиром, нигде в тексте не встречается его имя, используется только титул *Senior Ruzorum*⁵, *впрочем, в первой части Послания*... мы не найдем и имени венгерского короля Стефана I, а самого себя автор означает в послании только первой буквой своего имени *Б* и называет: *...который что иное, как не жалкое существо...?*. Употребление по отношению к киевскому князю титула *senior*, вместо обычного в таких случаях для средневековой латиноязычной *ars dictandi* титула *rex*⁶, *может вызвать некую неопределенность. Действительно ли в речь идёт о том самом Владимире Святославиче,*

⁵ лат. Государь (господин) Русов.

⁶ лат. Король.

крестителе Руси? Подтверждение этого можно найти в самом послании, в котором точно приводятся хронологические рамки правления европейских монархов того времени, совпадающие со временем правления Владимира. Титулом *senior* Бруно именует не только Владимира Святославича, но и Болеслава I Храброго, анонимного шведского конунга, святого Петра, а иногда даже самого германского императора Генриха II. Использование только слова *senior* по отношению к титулатуре монарших особ, которое в *Послании*... носит подчёркнутый характер, создаёт впечатление известного безразличия Бруно. Учитывая характер *Послания*... как своеобразной миссионерской программы, позволительно искать причину именно в характере последней, для которой было свойственно представление о необходимости сотрудничества христианских государей в деле миссии распространения Слова Божьего (Гильфердинг 1856: 24).

Отметим, что Русь не являлась объектом специального внимания Бруно. Ни в самом послании, ни в других летописных источниках не встречаются упоминания о миссии Бруно с целью прозелитизма в католичество ни князя Владимира, ни кого-либо из его окружения.

Однако судьба печенежского епископства была недолгой. Вероятно, вскоре после отъезда миссионера печенеги вернулись к своим традиционным верованиям, а что стало с епископом и его паствой – история умалчивает. Сообщение Бруно о принятии некоторыми печенегами христианства было косвенно подтверждено археологическими раскопками, проведенными в конце XIX века в том районе, где предположительно проповедовал Бруно (Звіздецький 1987: 20).

Hystoria de predicacione episcopi Brunonis

После миссии у печенегов Бруно приехал в Польшу. Будучи в Польше, с помощью Болеслава I организовал миссионерскую поездку к „пруссам”, где сначала ему удалось крестить местного князя (короля) Нетимера и ряд лиц его окружения. Но вскоре после этого, 9 марта 1009 года Бруно претерпел мученическую кончину, будучи обезглавлен вместе с 18 спутниками. Описание его смерти подано в *Кведлинбургских анналах*: *Святой Бруно, второе имя которого было Бонифаций, архиепископ и монах, на 11-м году своего рукоположения был обезглавлен язычниками на границе Руси и Литвы 9 марта вместе с 18 спутниками и взят на небеса* (Кведлинбургские анналы 910–1025 годы 2009).

Более подробно его миссия к пруссам была описана в *Истории миссии епископа Бруно* (лат. *Hystoria de predicacione episcopi Brunonis*), автором которой является монах Виперт (VuiPERTUS, UuibERTUS), сопровождавший

Бруно в его поездке в Пруссию и бывший единственным выжившим участником экспедиции, хотя и был ослеплён. Достоверность рассказа Виперта и даже сам факт его существования подвергались сомнению, но в наше время эти сомнения развеялись (Kauffmann 1934: 35).

Заключение

Несмотря на принятую в современной историографии точку зрения, что правители Древнерусского государства враждебно относились к миссиям католического духовенства на своей территории, пример миссии Святого Бруно может стать основанием для тезиса, опровергающего данную теорию. В результате своей миссии Бруно стал посредником мира между печенегами и Русью.

Учреждение печенежской епархии и рукоположение епископа мирными средствами было для того времени громадным успехом, особенно на фоне скромных результатов распространения христианства среди западных славян, несмотря на жестокость принимавшихся при этом мер.

Агиографические труды авторства Святого Бруно представляют его не только деятельным миссионером ещё неразделенной церкви, но и видным церковным идеологом, который ратовал за сотрудничество христианских государей в деле христианской миссии среди язычников.

Библиография

Гильфердинг А.Ф. (1856), *Неизданное свидетельство современника о Владимире Святом и Болеславе Храбром*, Русская беседа, Москва.

Назаренко А.В. (2001), *„Накануне крещения: Ярополк Святославич и Оттон“*. Древняя Русь на международных путях, Языки русской культуры, Москва.

Рапов О.М. (1988), *Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства*, Русская панорама, Москва.

Каргалов В.В. (2018), *Русь и кочевники*, Вече, Москва.

Мерзбургский Т. (2009), *Хроника*, tłum. И.В. Дьяконова, Русская панорама, Москва.

Иванов В.А. (1999), *Древние угры-мадьяры в Восточной Европе*, Гилем, Уфа.

Оглоблин Н. (1873), *Письмо архиепископа Брунона к германскому императору Генриху II*, „Киевские университетские известия”, пг 8.

Древняя Русь в свете зарубежных источников (2010), ред. Т.Н. Джаксон, оргас. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой і А.В. Подосинова, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, Москва.

История Католической Церкви в России (2014), ред. С. Козлов-Струтинский, оргас. С. Козлов-Струтинский і П. Парфентьев, *Белый камень*, Санкт-Петербург.

Звіздецький Б.А. (1987), *Письмові повідомлення початку XI ст. німецького архієпископа-місіонера Бруно про Русь у світлі нових археологічних досліджень*, „Укр. іст. Журнал”, nr 6.

Baronas D. (2008), *The year 1009: St. Bruno of Querfurt between Poland and Rus*, „Journal of Medieval History”, nr 34.

Karwasińska J. (1969), *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot drugi, napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Karwasińska J. (1969), *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa.

Steckiewicz J. (2013), *Kościół katolicki w Obwodzie Kaliningradzkim w latach 1945–2009*, Czuwajmy, Kraków.

Sas M. (2009), *Działalność św. Brunona z Kwerfurtu*. „Teka Historyka” nr 38.

Kauffmann H. (1934), *Vita et Passio sancti Brunonis episcopi et martyris Querfuordensis*, Hrsg. In: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, Hannover.

Rutkowska-Płachcińska A. (2002), *Pasje świętych Wojciecha i Brunona z tzw. Kodeksu z Tegernsee*, „Studia Źródłoznawcze” nr 40.

Meysztowicz W. (1995), *Szkice o świętym Brunie-Bonifacym*, „Sacrum Poloniae Millennium” R., nr 5.

Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae (2019), <https://starbel.by/dok/d350.htm> [dostęp: 13.01.2025].

Кведлинбургские анналы 910–1025 годы (2009), https://www.vostlit.info/Texts/rus17/Ann_Quedlinb/frametext2.htm [dostęp: 13.01.2025].

Аннотация

Миссия Бруно Кверфуртского к Печенегам и его пребывание у Владимира Святославича в Киеве

В данной статье будут рассмотрены взаимоотношения второго „Апостола Пруссии” Святого Бруно Кверфуртского и великого киевского князя Владимира Святославича во время миссии Святого Бруно к печенегам. Проведён лингвокультурологический анализ *Послания Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II*. В религиозном плане миссия оказалась недолговечной: вскоре после отъезда миссионеров печенеги вновь

вернулись к своей вере, но благодаря этой миссии между печенегами и Русью на некоторое время установился мир.

Ключевые слова: Бруно Кверфуртский, Владимир Святославич, печенеги, Киевская Русь, язык, культура

Streszczenie

Misja Brunona z Kwerfurtu do Pieczyngów i jego pobyt u Włodzimierza Światosławowicza w Kijowie

W artykule zbadana zostanie relacja drugiego „apostoła Prus” św. Brunona z Kwerfurtu z wielkim księciem kijowskim Włodzimierzem Światosławowiczem w czasie misji św. Brunona do Pieczyngów. Prowadzona analiza językowo-kulturowa *Przesłania Brunona z Kwerfurtu do króla niemieckiego Henryka II*. Pod względem religijnym misja okazała się krótkotrwała; wkrótce po wyjeździe misjonarzy Pieczyngowie ponownie powrócili do swojej wiary, ale dzięki tej misji na jakiś czas zapanał pokój między Pieczyngami a Rosją.

Słowa kluczowe: Bruno z Kwerfurtu, Włodzimierz Światosławowicz, Pieczyngowie, Ruś Kijowska, język, kultura

Summary

Mission of Bruno of Querfurt to the Pechenegs and His Stay with Vladimir Svyatoslavovich in Kyiv

This article will examine the relationship between the second “Apostle of Prussia” Saint Bruno of Querfurt and the Grand Prince of Kyiv Vladimir Svyatoslavich during the mission of Saint Bruno to the Pechenegs. Linguistic and cultural analysis is conducted based on the “Message of Bruno of Querfurt to the German King Henry II”. In religious terms, the mission was short-lived; soon after the departure of the missionaries, the Pechenegs returned to their faith, but thanks to this mission, peace was established between the Pechenegs and Russia for a time.

Keywords: Bruno of Querfurt, Vladimir Svyatoslavich, Pechenegs, Kievan Rus, language, culture

(PO)GRANICZNE „PYTANIA” O WSPÓŁCZESNOŚĆ STAWIANE PRZEZ EPISKOPAT POLSKI W XXI W.: O CZYM (PRAWIE) SIĘ NIE MÓWI W LISTACH PASTERSKICH

Informacje wstępne²

Poniżej przedstawiam wyniki analiz leksykalno-frekwencyjnych, semantycznych oraz zagadnień związanych z nacechowaniem emocjonalnym i strukturą tematyczną listów pasterskich Episkopatu Polski w XXI w. Listy pasterskie to jedna z form komunikacji Kościoła katolickiego ze społeczeństwem. Są to teksty przeznaczone do odczytania podczas nabożeństw. W związku z tym prezentują i zarazem wyznaczają uznawane przez tę instytucję wartości i ich hierarchię.

W badaniach skoncentrowałem się na analizie leksemów najrządziej występujących w tych listach. Omawiam, jakie obszary tematyczne obejmują wybrane wyrazy, co i jak obrazują pod względem językowym, jakiego pozycjonowania językowo-aksjologicznego dokonuje się w analizowanych tekstach za pomocą tych najrządszych wyrazów, jaka wyłania się z nich wizja świata, tj. o czym (prawie) nie mówi się w polskim Kościele katolickim. Punktem wyjścia rozważań jest wypowiedź ks. Adama Bonieckiego z wywiadu Anny Goc dla wydawnictwa Znak:

Obraz Kościoła tworzył się w ciągu stuleci. Seminaria, związki księdza z diecezją, częsta, choćby wielkanocna spowiedź, finansowanie i w ogóle utrzymanie kościoła, stosunek do osób bez sakramentalnego ślubu, niewolnictwo, układ klasowy społeczeństwa, miejsce kobiety w rodzinie i społeczności itd. – to wszystko ewoluowało, a ewolucja ta miała ściśle związki z układami sił w samym Kościele. (<https://www.onet.pl/styl-zycia/wydawnictwo-znak/ks-adam-boniecki-do-wszystkich-zawiedzionych-kosciolem/jgms9dh,30bc1058> [dostęp: 26.03.2024]).

¹ michal.szczyszek@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0253-7296>

² Informacje wstępne opieram w dużej mierze, w części wspólnej, na moim wcześniejszym artykule (Szczyszek, w druku).

Istotnym pytaniem jest, jak w tym typie dyskursu instytucjonalnego przeprowadzane jest wartościowanie i jak ta wizja jest zależna od układu sił w samym Kościele. Kolejnym nie mniej ważnym zagadnieniem jest to, jakie wartości znajdują się na pogranicznych peryferiach wizji świata Kościoła katolickiego w Polsce. Badam to, wykorzystując autorski korpus listów pasterskich Episkopatu (zob. poniżej).

Należałoby przy tym dodać, że rekonstrukcja i badanie wizji różnych pojęć w różnych dyskursach społecznych są coraz częściej, co nie pozostaje bez znaczenia, wspierane możliwościami analiz korpusowo-cyfrowych. Jest to więc istotna przyczyna podjęcia analizy obrazu tych pojęć wyrażanych najrzadszymi wyrazami w korpusie listów Episkopatu, czyli w jednym z najbardziej wyrazistych dyskursów społecznych: w dyskursie Kościoła katolickiego w Polsce ze wspólnotą wiernych. Literatura poświęcona analizie dyskursu (zob. np. Rutkowski, Skowronek 2020) i językowemu obrazowi świata (por. Bartmiński 2006) i jego poszczególnym elementom (w tym: w dyskursie Kościoła katolickiego w Polsce – zob. np. Skowronek 2006; Skowronek 2007) jest już niemała. Warto zatem podjąć kolejne badania i korzystając z cyfrowych narzędzi analizy lingwistycznej, przeanalizować dane zjawisko. Należałoby przy tym podkreślić, że dzięki rozwojowi humanistyki cyfrowej lingwistyka zbliża się do nauk ścisłych i eksperymentalnych. Wydaje się, że taka perspektywa metodologiczna jest przyszłością (raczej nieodległą) także i dla lingwistyki. Zatem przyjrzenie się za pomocą „mikroskopu” (tu: przy użyciu odpowiednich narzędzi lingwistyki cyfrowej) wizji świata przez wyrazy najrzadsze w listach pasterskich Episkopatu Polski z XXI w. jest kolejną przyczyną, dla której podjąłem się tego wyzwania badawczego.

Cele badawcze, tezy, metody, narzędzia, korpusy językowe

Celem, jaki sobie wyznaczam, pisząc ten artykuł, jest opis obrazu świata wyłaniającego się z analiz najrzadszych 200 słów (po 50 rzeczowników, czasowników, przymiotników i przysłówków) wykorzystywanych w listach pasterskich Episkopatu Polski z XXI w., a więc rekonstrukcja wizji pogranicza czy też peryferii świata tkwiącej w świadomości zbiorowej członków polskiego Episkopatu. Podstawowym założeniem dla moich rozważań jest fakt, że wspólnota komunikatywna (w ujęciu Zabrockiego (1963), z doprecyzowaniem Borawskiego (2005)) – tu: katolicka wspólnota komunikatywna w Polsce – jako wspólnota wypracowała i kultywuje określoną wizję (tu odwołuję się do koncepcji Bartmińskiego (2006)) i ma określoną waloryzację oraz określony stosunek do tych sfer rzeczywistości XXI w., o których się mówi pogranicznie albo (prawie) nie mówi.

Tezy, jakie sobie stawiam na wstępie, są do pewnego stopnia motywowane przytoczoną wypowiedzią ks. Bonieckiego.

Teza 1: Kościół katolicki w Polsce w XXI w. tworzy sobie obraz świata na podstawie „układu sił w samym Kościele”, a więc w wyniku jakiegoś „głosowania” (jak podczas Soboru Konstantynopolitańskiego II zwołanego w 553 r. przez cesarza Bizancjum, Justyniana, podczas którego „uchwalono” m.in. kanoniczną postać Biblii).

Teza 2: Kościół katolicki w Polsce w XXI w. swoją wizję świata tworzy w opozycji do (obok/ponad) wizji obecnych w innych dyskursach publicznych.

Metody i metodologie, z których korzystam podczas analizowania materiału językowego, są od dawna sankcjonowane i stosowane w językoznawstwie, zwłaszcza w językoznawstwie polonistycznym. W zakresie analiz leksykalnych (leksykalno-leksykograficznych) i semantycznych odwołuję się m.in. do opracowań: Bańko (2001), Grzegorzczukowej (2011), Miodunki (1989), Wierzbickiej (2010). Zasadność badań korpusologicznych opieram na koncepcji Lewandowskiej-Tomaszczyk (2009).

Narzędzia cyfrowe wykorzystane do analiz niemałego materiału językowego (por. dane liczbowe poniżej) zostały opracowane przez konsorcjum CLARIN (<https://clarin-pl.eu/> [dostęp: 26.03.2024 r.]) i służą do automatycznej analizy, czyli do przetwarzania tekstu i języka. Zgromadzony w korpusie listów pasterskich (zob. niżej) materiał poddałem przetwarzaniu przy użyciu aparatury cyfrowej:

- **CAT** – narzędzie do klasyfikacji tematycznej tekstów (<https://ws.clarin-pl.eu/cat> [dostęp: 26.08.2024]; zob. Walkowiak, Datko i Maciejewski 2019);
- **HATESPEECH** – narzędzie do spersonalizowanego rozpoznawania mowy nienawiści (<https://ws.clarin-pl.eu/hatespeech?en> [dostęp: 26.08.2024]; zob. Kanclerz i in. 2021).
- **HERFERENCE** – narzędzie do wykrywania relacji konferencji w tekście (<https://services.clarin-pl.eu/services/herference> [dostęp: 26.08.2024]; zob. Saputa 2022);
- **KEYTOOL** – narzędzie do wykrywania słów kluczowych / modelowania tematycznego (<https://services.clarin-pl.eu/services/keytool> [dostęp: 26.08.2024]);
- **MULTIEMO** – analizator emocji i wydźwięku (<https://services.clarin-pl.eu/services/multiemo/interactive> [dostęp: 26.08.2024; zob. Kocoń, Miłkowski, Kanclerz 2022; Miłkowski et al. 2021);
- **SENSELINK** – narzędzie do powiązania pojęć z sieci semantycznej z ich wystąpieniami w WordNet (<https://services.clarin-pl.eu/demo/senselink> [dostęp: 26.08.2024]);
- **SHORTTEXTSUMMARY** – narzędzie do streszczania tekstów (<https://services.clarin-pl.eu/services/summarization> [dostęp: 26.08.2024]);

- **TXTPARAPHRASE** – narzędzie do parafrazowania tekstów (<https://services.clarin-pl.eu/services/paraphrase> [dostęp: 26.08.2024]).

Korpusy. Na potrzeby tego tekstu stworzyłem z wykorzystaniem Korpusomatu (<https://korpusomat.eu/> [dostęp: 26.03.2024]; zob. Saputa i in. 2023) narzędzie do analizy językowej opracowane w Instytucie Podstaw Informatyki PAN (<https://ipipan.waw.pl/> [dostęp: 26.08.2024]). Jest to minikorpus językowy, na który składają się listy pasterskie Episkopatu Polski z XXI w. pobrane ze strony Episkopatu (zob. <https://episkopat.pl/dokumenty/#1455586207642-3be64013-5c40> [dostęp: 26.08.2024]). Korpus zwany Korpusem listów pasterskich Episkopatu Polski, XXI w. (dalej: KEP) składa się obecnie z 127 tekstów i zawiera 217 232 segmentów.

Dane językowe i analizy materiału

I. Dane językowe

Do analiz pobrałem losowo łącznie 200 najrzadszych wyrazów mających po jednej realizacji w KEP, a dokładniej: po 50 rzeczowników, czasowników, przysłówków i przysłówków.

Pokrycie korpusu KEP wyrazami rzadkim wygląda następująco:

- wyrazy pojawiające się raz – to łącznie **5408** wyrazów w korpusie, co stanowi **2,49%** korpusu;
- wyrazy pojawiające się 1–5 razy – mają łącznie **9379** realizacji w korpusie, co stanowi **4,32%** korpusu.

Dla porównania:

- wyrazy najczęstsze – TOP30 czy 30 wyrazów najczęstszych w KEP stanowią łącznie **55 282** realizacji, co daje **25,45%** korpusu;
- najczęstsze TOPN-V-AdJ-Adv30 – 30 najczęstszych rzeczowników, czasowników, przysłówków i przysłówków – stanowią łącznie **22 202** realizacji, co daje **10,22%** korpusu.

Jest to w sposób oczywisty zgodne z prawem Zipfa opisującym dystrybucję rozkładu wartości (danych kwantytatywnych).

W tabeli nr 1 przedstawiam łącznie 200 najrzadszych wyrazów w KEP.

**Tabela 1. Najrzadsze wyrazy w KEP
– mające po jednej realizacji (opracowanie własne)**

rzeczowniki	czasowniki	przymiotniki	przysłówki
wieża	kopać	arbitralny	bezczyinnie
aresztowanie	nadużyć	potencjalny	wszechstronnie
deportacja	ubliżać	niegodziwy	sceptycznie
genetyka	zaprezentować	prawodawczy	przekonująco
wymuszenie	zwycięzić	mieszkańcowy	niezauważalnie
niepełnosprawność	zasiać	przemyski	bezowocnie
zniesienie	zaciążyć	szczeciński	niewłaściwie
alarm	odziedziczyć	kamieński	anonimowo
farmaceuta	wpoić	ziemiański	równolegle
położna	dostać	perski	dodatkowo
wolontariuszka	wykolejać	inteligentny	narodowo
hospicjum	zawstydzić	brzmaity	przykładowo
dotyk	wydać	umysłowy	wokół
mama	wygrać	zakładowy	prymitywnie
patriotka	zakupić	wrodzony	niewinnie
pedagoga	wszcząć	zakopiański	skrajnie
kandydatka	współczywać	włoski	potocznie
perła	podtrzymać	tryumfalny	pokojowo
tułacz	ćwiczyć	kawalerski	popularnie
geografia	dopisać	ochotny	wspólnotowo
klawikórd	uwieść	arcybiskupi	gdzieś
usposobienie	czarować	metropolitalny	mężnie
przechadzka	przywiązać	prekursorski	nazajutrz
plot	zatkąć	przystępny	świetnie
niemowlęstwo	zagrać	niewyobażalny	bezw warunkowo
poczynanie	oczarować	ważny	subtelnie
dywizja	wystarczać	piętnasty	krynicznie
córeczka	zateknić	bałwochwalczy	nienaruszalnie
oratorian	dotrzymać	przydrożny	wydatnie
pot	bagatelizować	oziębły	nierównie
hymno	zdoląć	zielenogórski	skromnie

paczenie	zrównać	gorzowski	nieznośnie
poszukiwacz	przepracować	cieleśny	łaskawie
uczennica	chorować	czerwony	nieprecyzyjnie
szuflada	zarazić	ponadpodstawowy	obrazowo
wydatek	wyryć	wrześniowy	stamtąd
przykrość	mianować	dłużny	intelektualnie
krypt	emanować	miłosny	przyszły
kwerenda	żartować	zawrotny	bohatersko
księgarnia	strzelić	słotny	symbolicznie
drukarnia	opustoszyć	przeżyty	nieodłącznie
rozległość	uzupełnić	telefoniczny	bieżący
przenikliwość	ukierunkować	zdalny	różnie
cnoty	przymnożyć	nieobojętny	widocznie
głowica	stoczyć	przedwczesny	owszem
węgiel	zasnąć	nagrobny	wdzięcznie
weselnik	tchnąć	dwuletni	arbitralnie
potop	ustąpić	pomocniczy	nieuchronnie
odparcie	okraść	filmowy	dowolnie
kapliczka	podarować	rozpaczliwy	kiedykolwiek

II. Analizy cyfrowe

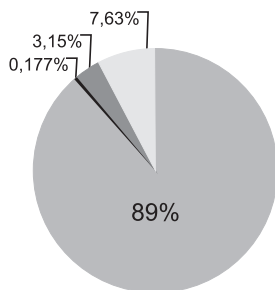
Poniżej przedstawiam rezultaty automatycznych analiz przeprowadzonych za pomocą wymienionych narzędzi lingwistyki cyfrowej. Dane językowe do analiz skonstruowałem następująco: w jednym pliku zgromadziłem wszystkie wyrazy najrzadsze (200 słów zamieszczonych w tabeli nr 1) w ten sposób, że stanowią kontekst dla samych siebie.

A. Analizy w MULTIEMO

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia przedstawiają się następująco – wyniki liczbowe:

- wydźwięk ambiwalentny: 0.03153355419635773,
- wydźwięk negatywny: 0.07628393918275833,
- wydźwięk pozytywny: 0.8904142379760742,
- wydźwięk neutralny: 0.0017682688776403666.

Obrazowo przedstawiam te dane liczbowe na wykresie nr 1.



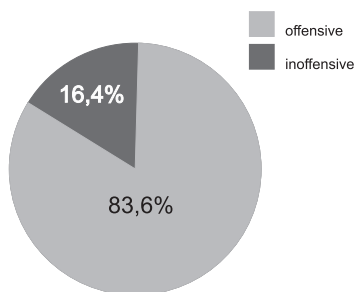
Wykres 1. Wydźwięk opracowany dla 200 najrzadszych wyrazów w KEP z tabeli nr 1. Źródło: MULTIEMO.

B. Analizy w HATESPEECH

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia przedstawiają się następująco – wyniki liczbowe:

- inoffensive (brak mowy nienawiści): 0.16366467475230118;
- offensive (mowa nienawiści): 0.8363353252476988.

Obrazowo przedstawiam te dane liczbowe na wykresie nr 2.



Wykres 2. Wynik analiz mowy nienawiści opracowany dla 200 najrzadszych wyrazów w KEP z tabeli nr 1. Źródło: HATESPEECH.

C. Analizy w CAT

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia przedstawiają się następująco – wyniki liczbowe w ujęciu probabilistycznym:

- ciekawostki – 0.9972328544;
- zagranica – 0.9999783039.

D. Analizy w KEYTOOL

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia przedstawiają się następująco – w postaci słów kluczowych: cnota, child, pot, węgiel, niepełnosprawność, wrażliwość, biografia, pedagogika, oratorian, ciekawostki, zagranica, przemyski, szczeciński, kamiński, perski, zakopiański, włoski, zielonogórski, gorzowski.

E. Analizy w HERREFERENCE

Narzędzie nie wykryło żadnych koreferencji.

F. Analizy w SENSELINK

Narzędzie pokazuje wynik, podając podobne znaczenia:

- przenośnie: czynnik, który czegoś dostarcza.
- co_niemiera.l.r
- bardzo, ile wlezie.
- nade_wszystko.l.r
- bardzo, najbardziej spośród podobnych bytów.

G. Analizy w SHORTTXTSUMMARY

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia mają postać „streszczenia” tekstu:

Tekst opisuje różne sytuacje i postacie, które mają różne doświadczenia i doświadczenia. Są to m.in. aresztowanie, deportacja, genetyka, niepełnosprawność, alarm farmaceuty, położna, wolontariuszka hospicjum, dotyk, mama, patriotka pedagoga, kandydatka perła, tulacz, geografia, klawikórd, usposobienie, przechadzka, płot, niemowlęctwo, poczynanie, dywizja, pot, hymn, paczenie, wydatek, przykrość krypt, kwerend, księgarnia, drukarnia, rozległość, przenik.

H. Analizy w TXTPARAPHRASE

Wyniki analiz uzyskane za pomocą tego narzędzia mają formę „parafrazy” tekstu:

Wieżę aresztowano, deportację genetyczną, niepełnosprawność zniesienie alarmu, farmaceutę, położną, wolontariuszkę hospicjum, dotyk, matkę,

pedagoga, kandydatkę perłę, tułacza, geografę, klawikórd, usposobienie, przechadzka płot, niemowlęstwo, poczynanie, dywizja, pot, hymn, paczenie, poszukiwacza, szufladę, wydatek, krypty, księgarnia, drukarnia, rozległość, przenikliwość cnoty, głowicę węgiel weselnik, potop, odparcie kapliczka, kopać nadużyć, ubliżać, zaprezentować, zasiać, zaciążyć, odziedziczyć, wpoić, dostać, wykolejać, zawstydzić, wydać, kupić, wszcząć, współczuć, dopisać, uwieść, czarować, przywiązać, zatkać, zagrać, oczarować, wystarczać, tęsknić, bagatelizować, zrównać, przepracować, chorować, zarazić, wyryć, mianować, emanować, strzelać, opustoszeć, uzupełnić, przymnożyć, stoczyć, zasnąć, tchnąć, ustąpić, okraść, podarować, zdalny, nieobojętny, przedwczesny nagrobny, dwuletni pomocniczy filmowy, rozpaczliwy, arbitralny, potencjalny niegodziwy prawodawczy, mieszkaniowy przemyski, szczeciński, kamiński, ziemiański, perski, inteligentny, brzmiały umysłowy, zakładowy, wrodzony zakopiański, tryumfalny kawalerski, ochotny arcybiskupi metropolitalny, przystępny, niewyobrażalnie, niewłaściwie anonimowo, równolegle, narodowo, przykładowo wokół prymitywnie niewinnie, skrajnie popularnie, pokojowo, popularnie, wspólnotowo gdzieś mężnie nazajutrz świetnie, bezwarunkowo, subtelnie, krynicznie, nienaruszalnie, wydatnie, skromnie, nieżnośnie, łaskawie, nieprecyzyjnie, obrazowo, stamtąd intelektualnie przyszedł, bohatersko symbolicznie, nieodłącznie, codziennie, różnie, widocznie, wdzięcznie, arbitralnie, nieuchronnie, dowolnie.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe analizy, należałoby teraz odpowiedzieć na pytanie, co wykryły narzędzia cyfrowe.

Narzędzia do analizy emocji (MULTIEMO i HATESPEECH) wykryły występowanie na wysokim poziomie emocji pozytywnej z towarzyszącą jej na wysokim poziomie mową nienawiści. Jest to pewne zaskoczenie, którego na tym etapie nie potrafię wyjaśnić. Emocja pozytywna związana z mową nienawiści może być wynikiem swoistego biernego oporu czy może raczej biernego agresji nadawcy – ta pierwsza hipoteza wymaga uzasadnienia psychologicznego; być może wyjaśnienia można by szukać w koncepcji psychiatrii humanistycznej (zob. np. Dąbrowski 1973). Druga hipoteza zakłada błąd informatyczny na poziomie algorytmów któregoś z wykorzystanych narzędzi.

Narzędzia do analizy tematycznej (CAT i KEYTOOL) wykazują, że najrzadsze wyrazy odnoszą się do zjawisk traktowanych jako nieistotne, peryferyjne, pograniczne, np. *zagranaica*, *ciekawostki*, *węgiel*, *niepełnosprawność*, *wrażliwość*, *biografia*, *pedagogika*.

Narzędzia do analizy koreferencji i sensów (HERFERENCE i SENSELINK) sygnalizują, że najrzadsze wyrazy nie wykazują koreferencji z niczym i względem

siebie, są przypadkowym zbiorem słownictwa, co potwierdza analiza sensów – na bardzo ogólnym poziomie wykryto jakieś powiązania z sieciami semantycznymi.

Narzędzia do analizy tekstu (SHORTTEXTSUMMARY i TEXTPARAPHRASE) pokazują, że najradsze wyrazy nie umożliwiają wydobycia jakiejkolwiek wiązki sensów.

Okazuje się zatem, że najradsze 200 wyrazów to swoisty konglomerat, mieszanina, amalgamat, zlepek przypadkowych zagadnień nieistotnych – z punktu widzenia KEP – i nie powiązanych niczym i z niczym.

W szczegółach tematyka poruszana za pomocą tych słów – na poziomie części mowy – przedstawia się następująco:

- najradsze rzeczowniki – wiążą się z: *nauką, nauczaniem, niepełnosprawnościami, wojskiem*, ale też *cnotą* czy *kapliczką*;
- najradsze czasowniki – wiążą się z: *działalnością ekonomiczno-gospodarczą człowieka, chorowaniem, działalnością edukacyjną, problemami, wzlotami i upadkami człowieka w związku z działalnością zarobkową*;
- najradsze przymiotniki – wiążą się z: *relacjami temporalnymi i terenowymi*, ale też z *potępieniem czegoś nieakceptowanego i funkcjonowaniem struktury i hierarchii kościelnej*;
- najradsze przysłówki – wiążą się z: *niewłaściwym wykonywaniem czynności*, a z drugiej strony – *opisują działania w kategoriach narodowych czy symbolicznych*.

O czym zatem (prawie) się nie mówi w listach pasterskich? W listach pasterskich Episkopatu Polski (w KEP) nie mówi się (prawie) o: działalności edukacyjno-naukowo-gospodarczo-ekonomicznej w relacjach temporalnych i terenowych i o niewykonywaniu właściwym pewnych czynności. To są zatem te (po)graniczne „pytania” o współczesność stawiane przez Episkopat Polski w XXI w. (Po)graniczność pytań o współczesność polega tu na tym, że się ich (prawie) nie stawia lub (prawie) się na nie nie odpowiada.

Bibliografia

- Bańko M. (2001), *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa. Studia o słowniku jednojęzycznym*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bartmiński J. (2006), *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Borawski S. (2005), *Podstawy idei poznawczej studiów nad dziejami używania języka. Esej o diachronii*, w: *Rozprawy o historii języka polskiego*, red. S. Borawski, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra.
- Dabrowski K. (1973), *Introduction générale à la Théorie de la Désintégration Positive: esquisse d'une théorie concernant le développement de l'être humain*

grâce au passage à travers les états de conflits, de déséquilibres, de nevrosités, de névroses et de psychonévroses, Université Laval, Québec.

Grzegorzczukowa R. (2011), *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kanclerz K., Figas A., Gruza M., Kajdanowicz T., Kocoń J., Puchalska D., Kazienko P. (2021), *Controversy and Conformity: from Generalized to Personalized Aggressiveness Detection*, *Proceedings of the 59th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics and the 11th International Joint Conference on Natural Language Processing*, <https://aclanthology.org/2021.acl-long.460/> [dostęp: 26.08.2024].

Kocoń J., Miłkowski P., Kanclerz K. (2022), *MultiEmo: Multilingual, Multilevel, Multidomain Sentiment Analysis Corpus of Consumer Reviews*, w: *International Conference on Computational Science*, Springer, London.

Ks. Adam Boniecki do wszystkich zawiedzionych Kościołem, <https://www.onet.pl/styl-zycia/wydawnictwo-znak/ks.-adam-boniecki-do-wszystkich-zawiedzionych-kosciolem/jgms9dh,30bc1058> [dostęp: 26.03.2024].

Lewandowska-Tomaszczyk B. (2009), *Corpus Linguistics. Computer Tools, and Applications – State of the Art*, Wydawnictwo Peter Lang, Frankfurt am Main.

Miłkowski P. et al. (2021), *MultiEmo: Language-Agnostic Sentiment Analysis*, w: *Computational Science – ICCS 2022. ICCS 2022. Lecture Notes in Computer Science*, Springer, London.

Miodunka W. (1989), *Podstawy leksykologii i leksykografii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Rutkowski M., Skowronek K. (2020), *Onomastyczna analiza dyskursu*, Wydawnictwo AGH, Kraków.

Saputa K. (2022), *Coreference Resolution for Polish: Improvements within the CRAC 2022 Shared Task*, „Proceedings of the CRAC 2022 Shared Task on Multilingual Coreference Resolution, Association for Computational Linguistics, Gyeongju, Republic of Korea”.

Saputa K., Tomaszewska A., Zawadzka-Paluckta N., Kieraś W., Kobyliński Ł. (2023), *Korpusomat.eu: A multilingual platform for building and analysing linguistic corpora*, w: *Computational Science – ICCS 2023. 23rd International Conference, Prague, Czech Republic, July 3–5, 2023, Proceedings, Part II, number 14074 in Lecture Notes in Computer Science*, red. J. Mikiška, C. de Mulatier, M. Paszynski, V.V. Krzhizhanovskaya, J.J. Dongarra, P.M.A. Sloot, Springer Nature Switzerland, Cham.

Skowronek K. (2006), *Między sacrum a profanum: studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*, Wydawnictwo LEXIS, Kraków.

Skowronek K. (2007), *Obraz współczesnej kobiety w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. 3, red.

ks. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań.

Szczyszek M. (w druku), *Aksjologiczne pozycjonowanie KOBIETY i MĘŻCZYŻNY w listach pasterskich Episkopatu Polski w XXI wieku*.

Walkowiak T., Datko S., Maciejewski H. (2019), *Distance metrics in Open-Set Classification of Text Documents by Local Outlier Factor and Doc2Vec*, w: *Advances and Trends in Artificial Intelligence. From Theory to Practice. IEA/AIE*, „Lecture Notes in Computer Science”, vol. 11606, red. F. Wotawa, G. Friedrich, I. Pill, R. Koitz-Hristov, M. Ali, Springer, Cham.

Wierzbicka A. (2010), *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

Zabrocki L. (1963), *Wspólnoty komunikatywne w genezie i rozwoju języka niemieckiego*, cz. I: *Prehistoria języka niemieckiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Streszczenie

(Po)graniczne „pytania” o współczesność stawiane przez Episkopat Polski w XXI w.: o czym (prawie) się nie mówi w listach pasterskich

Listy pasterskie Episkopatu Polski stanowią jedną z form komunikacji Kościoła katolickiego ze społeczeństwem. Są to teksty przeznaczone do odczytania podczas nabożeństw. Zatem w tej perspektywie wyznaczają uznawane przez tę instytucję wartości i ich hierarchię. W artykule przedstawiono wyniki analiz najrzadszych wyrazów pojawiających się w listach pasterskich Episkopatu Polski w XXI w. Przeanalizowano 200 najrzadszych leksemów – po 50 rzeczowników, czasowników, przymiotników i przysłówków. Omówiono, jaka wizja świata – pograniczna, peryferyjna – konstytuuje się w polskim Episkopacie, czyli co jest uznawane za pograniczne, peryferyjne. Podjęto rozważania na temat tego, jak pojęcia wyrażane tymi najrzadszymi wyrazami są obrazowane językowo, jakiego pozycjonowania językowo-aksjologicznego dokonuje się w tych tekstach, jak są waloryzowane, czyli jaką wartość przypisuje im Kościół katolicki w Polsce. Istotne jest tu zatem pytanie, jak w tym typie w dyskursu instytucjonalnego jest przeprowadzane wartościowanie i jaka strategia aksjologiczno-emotywna buduje obraz świata, a zwłaszcza jego pograniczy, peryferii – co w oczach polskiego Kościoła katolickiego w XXI w. jest na skraju postrzegania i dostrzegania.

Słowa kluczowe: analiza leksykalno-frekwencyjna, cyfrowe narzędzia w językoznawstwie, językowy obraz świata w polskim Kościele katolickim, korpus listów pasterskich Episkopatu Polski

Summary

**The (post)boundary ‘questions’ about modernity posed
by the Polish Episcopate in the 21st century: what is (almost)
not talked about in pastoral letters**

The pastoral letters of the Polish Episcopate are one form of communication between the Catholic Church and society. These are texts intended to be read during worship services. Thus, in this perspective, they determine the institution's recognized values and their hierarchy. In this paper I will present the results of the analysis of the rarest words appearing in the Pastoral Letters of the Polish Episcopate in the 21st century. I will analyse the 200 rarest words – 50 nouns, verbs, adjectives and adverbs each. I will discuss what vision of the world – borderline, peripheral – is constituted in the Polish Episcopate, that is – what is considered borderline, peripheral. I will consider how the concepts expressed by these rarest words are linguistically depicted, what linguistic and axiological positioning is done in these texts, how they are valorised, that is – what value the Catholic Church in Poland ascribes to them. An important question here, therefore, is how valuing is carried out in this type of institutional discourse and what axiological-motivational strategy builds up the image of the world and, in particular, of its borderlands, its peripheries: what, in the eyes of the Polish Catholic Church in the 21st century, is on the verge of being perceived and perceived.

Keywords: lexical-frequency analysis, digital tools in linguistics, linguistic image of world in the Polish Catholic Church, corpus of Pastoral Letters of the Episcopate of Poland

УЧЕНИЕ ‘АГНИ ЙОГА’ В ИНТЕРНАЦИОНАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ И СОХРАНЕНИЕ НАСЛЕДИЯ РЕРИХОВ

Контекст, цели и методология исследования

Настоящая статья рассматривает рериховское движение как международное культурное сообщество, характеризующееся разнообразными формами институционализации и типами публикации. Задача исследования – сопоставить три репрезентативные институции: Agni Yoga Society (США), Латвийское общество Рериха и Международный центр Рерихов (Россия). Показывается, как при неизменности доктринального ядра учения «Живой Этики» варьируются организационные модели, публичные стратегии сохранения и актуализации наследия, каналы коммуникации, а также степень связи с русской культурной традицией (Василевская, 2022: 4–8, 23).

Методологически работа сочетает сравнительно-исторический и институциональный анализ, источниковедческую критику опубликованных и архивных материалов, а также полуструктурированные интервью с представителями организаций. Это позволяет оценить не только декларируемые цели, но и реальные практики – от переводов и выставок до локальных программ и устной преемственности. В результате формируется целостная картина соотношения идеологической преемственности и организационного разнообразия, задающая рамки для последующего сравнения американского, латвийского и российского примеров.

Краткая история и философские основы учения Агни Йоги

Учение «Агни Йога» («Живая Этика») складывалось в первой половине XX века на фоне интенсивных социальных и культурных перемен. Николай и Елена Рерих стремились соединить элементы теософской традиции, вос-

¹ anastasiyavasilevskaya@seznam.cz, <https://orcid.org/0009-0001-7983-0378>

точного эзотеризма и европейской философии в универсальную духовно-этическую систему, способную работать в разных культурных средах. Формирование учения сопровождалось международными культурными инициативами семьи Рерихов и их образовательными проектами; значимую роль сыграли азиатские экспедиции с 1923 по 1928 год, в ходе которых были артикулированы ключевые положения будущего корпуса текстов (Рерих, 1929: 11–12; Болдырев, 2014: 66–67, 75–76).

Агни Йога не предполагает фиксированного догматического корпуса и жёстко определённой ритуальной практики; акцент смещён на личную этическую работу, дисциплину мышления и опыт внутреннего различения. Канон составляют четырнадцать книг 1920–1940-х годов; первая публикация – «Листы Сада Мории» (1924). Далее следуют, среди прочего, «Агни Йога», «Беспредельность», «Иерархия», «Сердце», «Огненный Мир», «АУМ», «Братство», «Надземное». По свидетельству Е. И. Рерих, тексты фиксировались в состоянии особого духовного переживания и интерпретировались как передача идей Учителей («Махатм»), что типологически коррелирует с эзотерическими практиками начала XX века. Тематические доминанты корпуса – этика труда и ответственности, красота как категория воспитания, культура как носитель высших ценностей, мысль как энергия и космологическая перспектива человеческого назначения (Бурдо и Филатов 2006: 31).

Гуманитарный вектор учения проявился и в сопутствующих культурных инициативах Рерихов. «Пакт Рериха» (1935) впервые закрепил необходимость охраны культурных ценностей и сотрудников учреждений культуры как в мирное, так и в военное время; международная кампания в его поддержку сопровождалась тройным выдвижением Н. К. Рериха на Нобелевскую премию мира (1929, 1932, 1935). Символ «Знамени Мира» закреплял эту установку, подчеркивая связь духовного и культурного измерений и придавая учению выраженную культурно-правовую перспективу (Бурдо и Филатов 2006: 11–12, 31).

Наряду с текстами значимой была практика чтения и обсуждения: малые «круги» и лекционные встречи, где тексты соотносились с личным опытом и современным культурным контекстом. Учение не предполагает клира и фиксированного ритуала, оставляя пространство для личной работы и коллективной дискуссии. Именно этим объясняется устойчивость устной преемственности и особое внимание к переводам – от межвоенных публикаций в США и Латвии до позднесоветских и постсоветских переизданий. Волны переводов (английский, латышский, русский и др.) задали разные регистры рецепции – академически-комментаторский, просветительский и «домашний» читательский (Владимиров, 2017: 144–148, 298–299).

В послевоенный период рецепция была неоднородной. Эмигрантские и балтийские контексты поддерживали публикации и выставки, тогда как

в советском пространстве многие тексты циркулировали в ограниченном объёме; с 1990-х годов последовали переиздания, публичные программы и новые переводческие проекты. Одновременно возникали и дискуссии с институтами традиционных конфессий; в рамках данной работы они учитываются как часть социокультурного контекста, но не трактуются как изменение доктринального ядра учения (Бурдо и Филатов 2006: 22, 34, 28–40).

«Agni Yoga Society» в США: история и деятельность

США стали одним из первых центров институционализации рериховского движения за пределами Европы. После эмиграции семья Рерихов провела здесь десятки выставок и создала просветительскую инфраструктуру (Corona Mundi, Master Institute, ранние организации вокруг имени Рериха), что обеспечило устойчивый интерес к «Живой Этике» и вокруг неё – круг читателей и переводчиков. Уже к 1924 году в Нью-Йорке действовал Музей Николая Рериха и несколько смежных инициатив, поддерживавших публикации и публичное присутствие наследия художника (Болдырев 2014: 66–67, 75–76).

Само «Agni Yoga Society» возникло в 1920 году, а в 1944 году было зарегистрировано в соответствии с законодательством штата Нью-Йорк как некоммерческая просветительская организация, финансируемая за счёт пожертвований и членских взносов. Профиль Общества – переводы и издания корпуса «Живой Этики», ведение архива и открытой библиографии. Стоит подчеркнуть, что значительная часть материалов доступна в электронном виде, что упрощает исследовательский доступ. Организационная модель сознательно «мягкая»: открытое участие без строгого учёта, коллегиальность в управлении; по словам действующего президента Общества Гвидо Трепсы, «13 директоров, советов. В остальном – это очень свободная, плавающая структура» (Источник 10; Интервью 2).

Ключевым для AYS остаётся принцип устной преемственности (lineage). Как подчёркивает Гвидо Трепса: «Третий аспект, по-моему, очень важный – мы храним устную традицию, которая во многих духовных течениях называется lineage. Это то, что передаётся от человека к человеку. От самих Рерихов к первому руководителю нашего общества, потом к следующему и потом ко мне. Этот аспект очень важен людям, которым важна Агни-йога в определённые моменты их развития, их пути. Для внешнего мира он достаточно бессмыслен, но он имеет такой характер, который никогда не записывался и не должен быть записан». В соответствии с этим подходом Общество принципиально избегает миссионерства и массовой популяриза-

ции, предпочитая «живое общение»: добавляет Трепса – «Между собой мы собираемся. Собираются люди в нашем обществе, которым есть о чём поговорить ...» (Интервью 2).

Важно подчеркнуть и историческую связь AYS с нью-йоркским Nicholas Roerich Museum, обеспечивавшим публичную экспозиционную опору для англоязычных изданий и исследований; на необходимость явно фиксировать это сотрудничество указывала рецензия редакции (осн. 1923; в собственном здании с 1929; по нынешнему адресу с 1949). В целом AYS не «адаптирует» философию Рерихов, а сохраняет и актуализирует практики её восприятия – прежде всего через перевод, архив и устную преемственность, поддерживая межпоколенную непрерывность при минимуме формальных рамок (Болдырев 2014).

Дополняя этот контур, Общество подчёркивает редакционную сдержанность: переводы ориентированы на сохранение терминологии корпуса «Живой Этики», предпочтение отдается выверенным переизданиям и сопроводительным примечаниям, а интерпретации оставляются на усмотрение читателя и участников дискуссионных встреч. Коммуникация с внешними заинтересованными лицами преимущественно эпистолярная (электронные письма, запросы исследователей), а участие в очных встречах носит характер небольшой «внутренней аудитории» без элементов вербовки. Такая практика соотносится с общей установкой AYS на личную ответственность читателя и невмешательство в его религиозную идентичность (Источник 10; Интервью 2).

На фоне других моделей движения американская организация следует принципу «достаточного минимума» институциональных средств: опора на архив, переводы и преемственность является достаточной для поддержания устойчивого интереса к организации. Это позволяет AYS оставаться доступной точкой входа для международного читателя и одновременно избегать догматизации — не подменяя корпус текстов административной системой.

Латвийское общество Рериха: история и современность

Латвийское общество Рериха (ЛОР) занимает важное место в рериховском движении, распространяя учение «Живой Этики» и сохраняя культурное наследие семьи Рерихов. Связь Николая Рериха с Латвией возникла ещё в юности и укреплялась поездками по Прибалтике; художественные и публицистические следы этих контактов стали одним из истоков латвийской ветви движения. ЛОР официально зарегистрировано в 1930 году, хотя организующая активность прослеживается уже с середины 1920-х годов (Источник 4; Болдырев 2014: 66–67).

Ключевую роль в становлении общества сыграл Рихард Рудзитис (1898–1960), который с 1932 года возглавил издательский блок, а в 1936 году стал председателем ЛОР. Именно при нём был оформлен издательско-просветительский профиль организации: в 1936 году было зарегистрировано издательство «Ugnus», через которое до начала Второй мировой войны выходили труды Рерихов и теософская литература на латышском и русском языках. Латвия стала одним из важнейших центров Агни Йоги в Восточной Европе, а книги из Риги десятилетиями попадали в СССР и за его пределы. Переписка Р. Рудзитиса с Николаем и Еленой Рерих была позднее опубликована в двух томах под названием «Переписка Р. Рудзитиса с Н. и Е. Рерихами» (тт. 1–2, Минск: издательство «Лотаць», 2000), что расширило базу источников и позволило точнее реконструировать интеллектуальные связи межвоенного периода (Переписка Р. Рудзитиса с Н. и Е. Рерихами, 2000; Источник 5).

После 1940 года общество столкнулось с репрессиями: часть членов была арестована, архивы изымались и частично утрачены, публичная деятельность оказалась запрещена. Тем не менее в Риге продолжали существовать закрытые духовные группы, поддерживавшие чтение и обсуждение текстов «Живой Этики» в частных квартирах. Возрождение ЛОР началось в 1988 году и первоначально было ориентировано на выставочную и издательскую работу. Общество восстанавливало каталоги, переиздавало ключевые тексты, формировало базовую инфраструктуру для открытых лекций и встреч (Источник 6; Источник 8).

Сегодня ЛОР работает на стыке культурного наследия и просвещения: сотрудничает с музеями и библиотеками, готовит выставочные проекты и публичные лекции, поддерживает переводческую деятельность и научные презентации. В приоритетах – практическая реализация идей охраны культуры: методическая работа с локальными сообществами, участие в памятных инициативах (включая переименование улицы в Риге в честь Рериха), взаимодействие с платформами ЮНЕСКО: «Мы, конечно, занимаемся организацией выставок. Мы работали вместе с Национальным музеем искусства Латвии, также мы сотрудничаем с другими музеями, архивами и библиотеками» (Источник 5; Источник 8; Интервью 1).

Международный Центр Рерихов в России: история, роль и вызовы

С конца 1980-х годов в СССР нарастал интерес к философскому и художественному наследию семьи Рерихов. Особенно либерализация культурной сферы, появление общественных объединений и возвращение «запрещённых» тем создали почву для институционализации рериховского движения.

На этом фоне Россия, где формировались культурные и духовные основы «Живой Этики», вновь стала одним из его центров. Николай Рерих, уроженец Санкт-Петербурга, на раннем этапе творчества соединил историко-культурный интерес с философскими поисками; эта связка во многом определила позднейшие формы общественной деятельности вокруг его наследия (Бурдо и Филатов 2006: 22, 28–40).

Международный Центр Рерихов (МЦР) был основан в Москве в 1990 году как общественная организация, задачей которой является сохранение и популяризация наследия семьи Рерихов. На базе МЦР создан музей имени Н. К. Рериха – публичное пространство, где экспонировались живописные работы, документы, архивные материалы и издания, а также проводились лекции и дискуссии. Организационная модель МЦР сочетала музейную, издательскую и исследовательскую функции: Центр инициировал выставочные туры, международные конференции, круглые столы и мемориальные мероприятия, поддерживал контакты с рериховскими обществами за рубежом и выстраивал коммуникацию с культурными институтами (в т.ч. на площадках ЮНЕСКО/ООН) (Источник 1, Источник 2).

Весомой частью работы стали публикационные проекты. К ключевым достижениям относят издание полного корпуса писем Елены Рерих, подготовку фундаментальных документальных томов «Живой Этики» и тематических сборников. В юбилейные даты активизировалась и правовая/просветительская тематика, связанная с охраной культурного наследия: МЦР выпускал сборники документов, освещающие практическое применение принципов охраны культуры и их современную актуальность (Бурдо и Филатов 2006: 31–32).

Вместе с тем развитие МЦР сопровождалось вызовами, прежде всего юридическими и имущественными спорами вокруг статуса коллекций, прав на экспонирование и режим хранения. Эти конфликты с государственными структурами влияли на устойчивость работы музея и на доступность отдельных фондов для широкой публики, что периодически становилось предметом профессиональных дискуссий в музейном сообществе и академической среде. При этом важно подчеркнуть, что речь идёт не об изменении доктринального содержания «Живой Этики», а о правовом и институциональном контексте её публичного представления (Войченко 2009: 340–350).

Несмотря на сложности, МЦР выполнял миссию по сохранению и актуализации наследия Рерихов: продолжались издательские программы, научные и образовательные мероприятия, межорганизационный диалог. Публичные форумы и выставки служили площадкой для обсуждения интерпретаций учения, а музейно-исследовательская модель позволяла соединять научный комментарий, экспозицию и просветительскую работу. Тем самым россий-

ская ветвь движения демонстрирует высокую степень институционализации – с опорой на музей, архив и собственные серии изданий – и одновременно зависимость от правовой среды, в которой функционируют культурные учреждения.

В общей сравнительной перспективе МЦР представляет «музейно-исследовательскую» конфигурацию рериховского движения (в отличие от «переводчески-библиотечной» модели в США и «локально-культурной» в Латвии). Эта конфигурация делает возможным широкое публичное представление наследия – через экспозицию, каталогизацию, документальные публикации и образовательные программы, – при сохранении неизменности доктринального ядра учения. В дальнейшем сравнительном разделе мы покажем, как различия в правовой и культурной среде влияют на доступность фондов, устойчивость институций и характер публичной коммуникации вокруг «Живой Этики» (Источник 3).

Сравнительная перспектива: модели институционализации и коммуникации

Сопоставление Международного центра Рерихов (Россия), Латвийского общества Рериха и Agni Yoga Society (США) показывает, как одно доктринальное ядро «Живой Этики» поддерживается разными организационными формами. МЦР – музейно-исследовательская модель (музей, архив, издательские серии, просветительские программы); ЛОР – локально-культурная (выставки, переводы, партнёрства с музеями и библиотеками); AYS – «достаточный минимум» (гибкая, малоиерархичная структура, опора на переводы, архив и устную преемственность без миссионерства). Это отражает разную степень институционализации и включённости в публичную сферу.

Различаются и каналы коммуникации: у МЦР – выставки, конференции, круглые столы; у ЛОР – сотрудничество с музеями, архивами и школами, работа с локальными сообществами и молодёжью; у AYS – камерные встречи, адресная переписка и обсуждения, где интерпретация формируется в диалоге. Соответственно, коммуникация МЦР – публично-институциональная, ЛОР – публично-локальная, AYS – межличностная.

Иначе понимается и интерпретационный авторитет: МЦР стремится закрепить статус главного хранителя материального и документального наследия; ЛОР акцентирует коллективную ответственность гражданских инициатив; в AYS интерпретация – личный процесс (lineage, традиция чтения/обсуждения) без централизованного утверждения.

Контекст вызовов различен: МЦР действует в поле юридических и имущественных споров, влияющих на доступ к фондам и устойчивость работы;

ЛОР, пройдя подпольный этап и возрождение конца 1980-х, опирается на стабильную культурную инфраструктуру Латвии и локальные программы; AYS функционирует свободно, а связь с нью-йоркским Nicholas Roerich Museum поддерживает англоязычное присутствие при минимуме административных рамок.

Итоги: различаются способы «сохранения и актуализации» учения (МЦР – институциональная публичность; ЛОР – тонкие местные практики; AYS – перевод, архив и устная преемственность при недогматичности), тогда как доктринальное содержание остаётся неизменным. Универсализм учения устойчиво проявляется в разных культурно-правовых средах, сохраняя связь с локальными традициями и открывая разные пути входа для новых читателей и исследователей.

Дополнительные параметры сравнения и перспективы сотрудничества

В «полевых» практиках различия видны уже в управлении, финансировании и адресности. МЦР опирается на формализованные процедуры, штат и сметы; его устойчивость зависит от правового режима коллекций и договоров с государственными и частными партнёрами. ЛОР представляет собой «смешанную» модель, основанную на сочетании волонтерства, грантов, партнёрств и пожертвований и требует постоянного взаимодействия с локальными институтами. AYS – экономика малых расходов: пожертвования без жёсткой регистрации и минимум администрации; в фокусе тексты, архив и «живая» передача. Отсюда и аудитории: МЦР работает на стыке музейной публики и академии; ЛОР – с горожанами, школами, молодёжью; AYS – с подготовлённым читателем (электронные библиотеки, переписка, камерные встречи). Редакционно-переводческие линии: Россия – научный комментарий; Латвия – двуязычный «мост» и популяризация; США – консервативная терминология и бережное воспроизведение. Критерии успеха: у МЦР – доступ к фондам, качество/число выставок, оцифровка, цитируемость; у ЛОР – партнёрства и вовлечение молодёжи; у AYS – непрерывность встреч, устойчивость серий и преемственность. Модели не конкурируют, а дополняют друг друга; реалистичны совместные проекты – общий библиографический портал, школы по источниковедению и устной истории, единые стандарты описания архивов и репринтов при невмешательстве в доктринальные интерпретации.

Библиография

- Boldyrev, O. G. *Nikolay Rerikh. Zapechatlevshiy taynu*. Moskva: Veche, 2014. [Болдырев, О. Г. *Николай Рерих. Запечатлевший тайну*. Москва: Вече, 2014.]
- Bondarenko, A. A. Slovo k 100-letiyu okonchaniya N. K. Rerikhom Sankt-Peterburgskogo universiteta. In: *Peterburgskiy Rerikhovskiy sbornik*, Вып. 1, pp. 22–23. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Bukovskogo, 1998. [Бондаренко, А. А. Слово к 100-летию окончания Н. К. Рерихом Санкт-Петербургского университета. // *Петербургский Рериховский сборник*, Вып. 1, с. 22–23. СПб.: Издательство Буковского, 1998.]
- Burdo, M.; Filatov, S. B. *Sovremennaya religioznaya zhizn Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya*. Vol. 4. Moskva: Logos, 2006. [Бурдо, М.; Филатов, С. Б. *Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания*. Т. 4. Москва: Логос, 2006.]
- Voychenko N. G. *Muzeyi yego direktor*, Izdatel'stvo Mezhdunarodnyy Tsentr Rerikhov, 2009. [Войченко Н. Г. *Музей и его директор*, Издательство Международного Центра Рерихов, 2009.]
- Perepiska R. Rudzitisa s N. i E. Rerikhami. Vols. 1–2. Minsk, 2000. [Переписка Р. Рудзитиса с Н. и Е. Рерихами. Т. 1–2. Минск, 2000.]
- Rerikh, N. K. *Serdtshe Azii*. Sautberi: Alatas, 1929. [Рерих, Н. К. *Сердце Азии*. Саутбери: Alatas, 1929.]
- Vasilevskaia, A. *Raznovidnosti rerikhovskogo dvizheniia v Rossii i za rubezhom: bakalavrskaya rabota*. Prague: Charles University, 2022. [Василевская, А. *Разновидности рериховского движения в России и за рубежом: бакалаврская работа*. Прага: Карлов университет, 2022.]
- Vladimirov, A. V. *Urusvati. Belovod'e*. Moskva, 2017. [Владимиров, А. В. *Урусвати. Беловодье*. Москва, 2017.]
- Yablokov, I. N. Osnovnye napravleniya religioznoy filosofii. In: *Osnovy religiovedeniya*. Moskva: Vysshaya shkola, 1994. [Яблоков, И. Н. Основные направления религиозной философии. // *Основы религиоведения*. Москва: Высшая школа, 1994.]

Интервью

Интервью 1 – *Intervyyu s Alvilsom Hartmanisom, prezidentom LRB (Latviya)*. 07.10.2022. (17 min.). [Интервью с Алвилсом Хартманисом, президентом ЛОР (Латвия). 07.10.2022. (17 мин.)] Интервьюер: Анастасия Перич (Василевская)

Интервью 2 – *Intervyyu s Guido Trepsa, prezidentom "Agni Yoga Society" (SSHA)*. 12.11.2021. (33 min.). [Интервью с Гвидо Тренса, президентом «Агни Йога Society» (США). 12.11.2021. (33 мин.)] Интервьюер: Анастасия Перич (Василевская)

Электронные источники

Источник 1 – *International Centre of the Roerichs (ICR) — Pravlenie*; <https://icr.su/rus/about/direction/director/> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 2 – *International Centre of the Roerichs (ICR) – S. N. Roerich (founder)*; <https://icr.su/rus/museum/founders/snr/> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 3 – *International Centre of the Roerichs (ICR) – Institut problem kosmicheskogo myshleniya*; <https://icr.su/rus/onckm/is> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 4 – *Latvijas Rēriha biedrība – Russkij razdel*; <http://www.latvijasrerihabiedriba.lv/images/krieviski.htm> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 5 – *Latvijas Rēriha biedrība – Izdanija LRB (knigi)*; <http://www.latvijasrerihabiedriba.lv/images/gramatasLRBkr.htm> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 6 – *Latvijas Rēriha biedrība – Grāmatas*; <http://www.latvijasrerihabiedriba.lv/images/gramataskr.htm> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 7 – *Latvijas Rēriha biedrība – Rerihs Latvijā (konference)*; <http://www.latvijasrerihabiedriba.lv/images/konference/RerihsLatvijakr.htm> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 8 – *Latvijas Rēriha biedrība*; <http://www.latvijasrerihabiedriba.lv/images/RXLVkr.htm> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 9 – *Nicholas Roerich Museum – Roerich-Lib.*; <https://roerich-lib.ru/belikov-p-f/nikolaj-konstantinovich-rerikh/4778-i-samoe-rannee> [дата доступа: 10 октября 2025]

Источник 10 – *Официальный сайт «Agni Yoga Society». Об обществе*; https://agniyoga.org/ay_ru/index.php [дата доступа: 10 октября 2025]

Аннотация**Учение 'Агни Йога' в интернациональном контексте:
Трансформация и сохранение наследия Рерихов**

В статье рассматривается современное Рериховское движение через сравнительный анализ трех организаций: Общества Агни Йоги (США), Латвийского общества Рериха и Международного центра Рерихов (Россия). Исследование охватывает исторические и философские основы Агни Йоги (Живой Этики) и подчеркивает различия в организационной структуре и культурной адаптации. С использованием интервью и эмпирических данных оценивается роль этих организаций в сохранении наследия Рерихов и их культурное влияние в глобальном контексте.

Ключевые слова: Рериховское движение, Агни Йога, Живая Этика, новые религиозные движения, межкультурный диалог, сравнительный анализ.

Streszczenie

Nauka Agni Jogi w kontekście międzynarodowym: transformacja i zachowanie dziedzictwa Roerichów

Artykuł analizuje współczesny ruch Roericha na podstawie porównawczej analizy trzech organizacji: Towarzystwa Agni Jogi (USA), Łotewskiego Towarzystwa Roericha oraz Międzynarodowego Centrum Roerichów (Rosja). Badanie obejmuje historyczne i filozoficzne podstawy Agni Jogi (Etyki Życia) oraz podkreśla różnice w strukturze organizacyjnej i adaptacji kulturowej. Wykorzystując wywiady i dane empiryczne, artykuł ocenia rolę tych organizacji w zachowaniu dziedzictwa Roerichów oraz ich globalny wpływ kulturowy.

Słowa kluczowe: Ruch Roericha, Agni Joga, Etyka Życia, nowe ruchy religijne, dialog międzykulturowy, analiza porównawcza

Summary

The Teaching of 'Agni Yoga' in an International Context: Transformation and Preservation of the Roerichs' Heritage

The article examines the contemporary Roerich movement through a comparative analysis of three organizations: the Agni Yoga Society (USA), the Latvian Roerich Society, and the International Centre of the Roerichs (Russia). It explores the historical and philosophical basis of Agni Yoga (Living Ethics) and highlights differences in organizational structure and cultural adaptation. Using interviews and empirical data, the study evaluates these organizations' roles in preserving the Roerichs' heritage and their global cultural impact.

Keywords: Roerich Movement, Agni Yoga, Living Ethics, New Religious Movements, Intercultural Dialogue, Comparative Analysis

„JAKAJA RAŻNICA CHTO TY, KATOLIK CI PRAWASŁAUNY, BOH ŽA ADZIN”² – KILKA REFLEKSJI O WYZNANIU/WYZNANIACH NA POGRANICZU BIAŁORUSKO-POLSKO-LITEWSKIM

Problematyka pogranicza – historycznego, językowego, kulturowego i innych – od wielu lat znajduje się w kręgu zainteresowań badaczy wielu dyscyplin naukowych. Ma ona również bogatą literaturę przedmiotu, która porusza różne aspekty zarówno teoretyczne (rozpatrujące definicje pogranicza, procesy zachodzące na tym obszarze czy metody badań tych obszarów), jak i faktograficzne (opisujące konkretne terytoria pograniczne z perspektywy historycznej i współczesnej). Za najwybitniejszych badaczy pogranicza należałoby uznać³ Annę Engelking (2008, 2012, 2017), Ewę Golachowską (2006, 2010, 2012), Katarzynę Konczewską (2021), Jadwigę Kozłowską-Dodę (2016, 2021), Andrzeja Sadowskiego (1995, 1999), Zofię Sawaniewską-Moch (2008, 2017), Elżbietę Smułkową (2002, 2016), Annę Zielińską (2002, 2013) i wiele innych autorek i autorów prac naukowych o charakterze językoznawczym, tożsamościowym, społeczno-politycznym, historycznym itd.

Uwagę badaczy przyciąga również pogranicze wyznaniowe. W tym miejscu warto by wspomnieć przynajmniej o zbiorze artykułów pod redakcją E. Golachowskiej i A. Zielińskiej *Wokół religii i jej języka* (2011), którego autorki i autorzy dzielą się swoimi refleksjami na temat związków między religią a językiem i tożsamością na różnych obszarach pogranicza słowiańskiego. Istotne miejsce w studiach nad językiem religii na pograniczu zajmuje monografia wspomnianej polskiej slawistki E. Golachowskiej *Jak mówić do Pana Boga?* (2012), w której autorka koncentruje się na wielojęzyczności katolików wschodniej i zachodniej Białorusi z przełomu XX i XXI w.

Tematyka sfery *sacrum* znalazła swoje miejsce w pracach zarówno wspomnianych badaczek A. Engelking (1995, 1996), E. Smułkowej (2002a, 2002b),

¹ anna.zebrowska@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2551-3753>

² „Co za różnica katolikiem jesteś czy prawosławnym – Bóg jest jeden”.

³ Ze względu na ogromną liczbę publikacji podaję jedynie wybranych badaczy i ich prace.

jak i innych, w tym Iwony Kabzińskiej (1999, 2004) czy Justyny Straczuk – etnografki i antropolożki kultury, autorki fascynującej monografii *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi* (2013), która, skupiając się na problematyce pogranicza wyznaniowego, ukazała pogranicze jako strefę *tertium* –

strefę „czegoś innego” w stosunku do stykających się obszarów państwowych, narodowych, kulturowych czy językowych. Zachodzą tu rozmaite procesy „odróżniania i „uwspólniania”, które powodują, że na obszarze tym wytwarza się swoisty układ kulturowy, gdzie elementy różnych tradycji współistnieją razem – w obrębie tego samego regionu, tej samej miejscowości, rodziny, tej samej osoby (Straczuk 2013: 30).

Z takiej właśnie perspektywy – perspektywy „swoistego układu kulturowego”, łączącego w sobie różne cechy i elementy kultur pogranicznych w jedną harmonijną całość, chciałabym przedstawić wyznaniowe dylematy mieszkańców Komarowszczyzny, czyli wsi Komarowo i okolicznych miejscowości⁴, w których już od ponad dziesięć lat prowadzę badania terenowe.

Komarowszczyzna znajduje się obecnie w rejonie miadziolskim⁵ w północno-zachodniej części obwodu mińskiego, który graniczy z rejonem wilejskim tegoż obwodu, rejonami postawskim i dokszyckim obwodu witebskiego oraz ostrowieckim i smorgońskim obwodu grodzieńskiego. Dawniej była częścią powiatu święciańskiego województwa wileńskiego (gmina Świr). Wieś Komarowo i sąsiadujące z nią miejscowości leżą zaledwie 40 km od granicy litewskiej, 80 km od Wilna i około 200 km od Mińska⁶. Wilno jest zatem najbliższym miastem, które do powstania granic państwowych odgrywało w życiu mieszkańców bardzo ważną rolę: jechało się tam na studia, do pracy, a także w celu przyjęcia sakramentu chrztu, bierzmowania czy zawarcia związku małżeńskiego. Najstarsi rozmówcy oraz ich dzieci wyjeżdżali do miast litewskich, ponieważ na Białoru-

⁴ Dotychczas odwiedziłam około 200 mieszkańców 18 miejscowości: Bakszty (Бахшты), Bohaćki (Багацькі), Borysy (Барысы), Falewicze (Фалевічы), Grumbienięta (Грумбіненты), Jasyuny (Яцыны), Janukowicze (Януковічы), Komarowo – dawniej Komarowszczyzna (Камарова), Konstantynowo (Канстанцінава) – dawniej Konstantynów, Kurkule (Куркулі), Narejsze (Нарэйшы), Niećki (Нецкі), Olszewo (Альшэва), Siomki (Сёмки), Stara Wieś (Старая Вёска), Świr (Свір), Wiencewicze (Венцавічы), Woroszyłki (Варашылкі).

⁵ Współcześnie jest to rejon miadzielski, ja zaś pozostaję przy jego pierwotnej nazwie – miadziolski, ponieważ pod taką nazwą występuje w relacjach i świadomości autochtonów: *rejon miadziolski, miasteczko Miadziół, jedziemy do Miadziola, klasztor o. karmelitów bosych w Miadziole*.

⁶ Zarys historyczny badanego obszaru został przedstawiony w publikacji pt. *Komarowszczyzna. Język pogranicza białorusko-polsko-litewskiego* (Żebrowska 2019: 40–54).

si do rozpadu ZSRR wszelkie przejawy religijności były zakazane, a wręcz prześladowane. Podczas badań udało mi się zgromadzić wiele świadectw potwierdzających represje ze względów wyznaniowych⁷.

Badany obszar niewątpliwie należy do pogranicza geograficznego, historycznego, językowego, kulturowego oraz wyznaniowego. Mimo zróżnicowania ziemie Komarowszczyzny stanowią zwartą, harmonijną przestrzeń otwartą na każdego człowieka, niezależnie od języka, kultury czy wiary. Babiński, charakteryzując pogranicze polsko-ukraińskie, pisze: „[...] przejściowy i niedookreślony charakter pogranicza i zamieszkujących je społeczności może rodzić większą otwartość i tolerancję. Częściej spotykana inność, która może nawet stać się częścią swojskości, pozwala postrzegać odmienność jako coś normalnego” (Babiński 1997: 60). W trakcie badań na pograniczu białorusko-polsko-litewskim również nie natknęłam się na oznaki wrogości i problemy natury narodowościowo-wyznaniowo-kulturowej. Jak powiedziała jedna z mieszkank: „U kas’’c’’ol⁸ moża prys’’c’’i każdy – choc’’ pravosławny ty, choc’’ xto. I ja may’u pajs’’c’’i i u carkv’u, us’’i royna’’⁹ (FS Komarowo 2017¹⁰).

Komarowszczyzna jest miejscem, gdzie od dawna spotykają się i wzajemnie przenikają różne języki, kultury i religie. W większości stanowi obszar zamieszkiwany przez katolików¹¹, choć otwarty także na inne wyznania. Przywołam

⁷ Poszczególne przykłady świadectw zamieszczono w monografii Żebrowskiej (2019). Planowane jest opublikowanie pełnych tekstów gwarowych dotyczących tematyki wyznaniowej.

⁸ W cytatach zastosowano dodatkowe, w stosunku do alfabetu polskiego, znaki transkrypcyjne: półsamogłoska [ɨ] – [u] niezgłoskotwórcze, [ɣ] = [h]; [χ] = [ch]; [č] = [cz]; [š] = [sz]; [ž] = [ż], [rz]; [ʒ] = [dż]; [ʒ] = [dz]; [v] = [w]; [w] = protetyczne [w]; [ń] = [ń]; przedniojęzykowo-zębowa [ɬ] = [ɬ]. Miękkość spółgłosek oznaczono apostrofem ('); wyjątek stanowi miękka spółgłoska [n], która w tekście występuje jako [ń]. Miękkość spółgłosek szczelinowych i zwarto-szczelinowych [s], [z], [c], [ʒ] oznaczono: [s''], [z''], [c''], [ʒ'']. Kropką (·), która poprzedza spółgłoskę, oznaczono jej wydłużenie, np.: [·c], [·d], [·n] itp. Łukiem dolnym (̲) zaznaczono łączenie wyrazów. Miejsce akcentu, jeżeli nie jest to akcent paroksytoniczny, oznaczono prostą kreską (·) przed samogłoską akcentowaną.

⁹ Fragmenty wypowiedzi przetłumaczono na język polski zgodnie ze stylistyką mówiącego, dlatego nie zawsze ich poprawność jest zgodna z zasadami języka ogólnopolskiego. Tłum.: „Do kościoła może przyjść każdy – choć prawosławny ty, choć katolik. Ja także mogę pójść do cerkwi, wszystko jedno” (FS Komarowo 2017).

¹⁰ FS Komarowo 2017: FS – pierwsze dwie litery imienia i nazwiska rozmówcy, Komarowo – nazwa miejscowości, 2017 – rok przeprowadzenia wywiadu.

¹¹ Nie udało mi się odnaleźć danych procentowych świadczących o wyznaniu mieszkańców Komarowszczyzny. Z badań terenowych wynika natomiast, że z wyjątkiem niewielkiej liczby rodzin prawosławnych i kilku staroobrzędowców badany obszar jest zasiedlony przez katolików. O tym, że dane terytorium już od dawna zasiedlali w większości

jedną z wypowiedzi mieszkanki wsi Kurkule (wieś sąsiaduje z Komarowem), Białorusinki z wyższym wykształceniem, urodzonej w 1971 r.: „Ja b'elaruska, bac''k''i maj'e byl''i pravas't'aunja, a ja – sav''eckaja byl'a, vyjšła zamuš. Muš – katol'ik, v'anč'ałas''a u kasc''ol'e, ɣaʒ'u u kas''c''''ol, praŭda retka, a v'eru pava-żaju l'ubuju i sv'aty taksama i katal''ick'ija i pravas't'aunja”¹² (UT Kurkule 2018).

Podobnych głosów, świadczących o współistnieniu kilku wyznań (katolicyzmu i prawosławia) oraz tolerancji i otwartości na inność, jest wiele. Wyznanie na Komarowszczyźnie, jak dowiodły badania, nie stanowi najmniejszego problemu. Obok katolików i prawosławnych mieszkają tu staroobrzędowcy¹³, a także świadkowie Jehowy i baptyści. Początkowo dwie ostatnie wspólnoty wyznaniowe wywoływały wśród mieszkańców Komarowszczyzny mieszane uczucia. Chciałabym w tym miejscu przytoczyć wypowiedź mieszkanki Woroszyłki, katoliczki urodzonej w 1939 r. Jej słowa doskonale odzwierciedlają stosunek do Innego, tłumacząc jednocześnie, dlaczego to inne na początku wydało się obce, a tym samym wrogie:

My š, jak jan'y pajav ''il 'is''a u nas, ni nat-a jix l'ub'il'i [świadków Jehowy i baptystów – A.Ż.]. Al'i š ɣto ɣeta byu? Svaj'e byl''i. Kap ɣto ɕuʒ'y byu, dyk moža p skar'ej, a to svaj'e p'irajšl''i tud'y. Jan'y praŭda nidou'ya byl''i i ɣ'etym'i Jay'ovam'i, v'yp'isal'is''a z''jich skora. Nu a ɣeta X¹⁴ mus''ic'' u bape''istyɣ s''a ɣ''ic''. Ni skaʒ'u dobra. Jak ɣoča, aby m'ań'e ni čapał'i i maj'u v'eru¹⁵ (MA Woroszyłki 2023).

katolicy, świadczy niewielka książeczka pt. *Świr i Kościół Świrski. Krótka historia* (Żamejć 1930) napisana przez ówczesnego dziekana świrskiego, księdza Jerzego Żamejcia. Jej autor podaje, że w 1930 r. wg statystyki urzędu gminy w samym Świrze mieszkało 816 katolików, 985 żydów, 175 staroobrzędowców (bezpopowców), 15 prawosławnych i 11 mahometan. Ludność okolicznych wsi, jak pisze ksiądz Żamejć, „wyłącznie katolicka i polska” (Żamejć 1930: 6). Może to być w pewnym stopniu potwierdzeniem tego, że badane terytorium było (jest) zasiedlone przede wszystkim przez ludność katolicką.

¹² „Jestem Białorusinką, moi rodzice byli prawosławni, a ja – byłam radziecka, wyszłam za mąż. Mąż – katolik, ślub braliśmy w kościele, chodzę do kościoła, prawda rzadko, a wiarę szanuję każdą i święta także i katolickie, i prawosławne”.

¹³ Na badanym obszarze zostało zaledwie kilka rodzin, w których najstarsi pielęgnują tradycje staroobrzędowców. Jednak – jak można sądzić na podstawie badań i obserwacji – oni, podobnie jak ich przodkowie, w wyniku zawarcia związków małżeńskich z katolikami albo prawosławnymi odejdą od wiary swoich przodków.

¹⁴ Literą X zastępuję imię i nazwisko rozmówcy.

¹⁵ „Myż, jak oni pojawili się u nas, nie bardzo ich lubili [świadków Jehowy i baptystów – A.Ż.]. Ależ kto to był? Swoi byli. Gdyby to ktoś obcy, to może i prędzej, a to swoi przeszli tam. Oni prawda niedługo byli tymi Jehowami, wypisali się stamtąd prędko. No a ta X zdaje się w baptystach siedzi. Dokładnie nie powiem. Jak sobie chce, najważniejsze, żeby mnie i moją wiarę zostawili w spokoju”.

Z tej wypowiedzi wynika, że problemem nie jest zmiana wyznania jako taka, ale że dokonał jej „swój” człowiek. Właśnie to, jak wykazują moje obserwacje oraz rozmowy z mieszkańcami, zaakceptować było najtrudniej. Przywiązanie do wiary katolickiej, która zajmowała kluczowe miejsce w wychowywaniu i kształtowaniu samoświadomości, warunkuje myślenie „[...] Jak choća, aby m’ań’e ni čapał’i i maj’u v’eru”.

Większą tolerancją wobec inności wyznaniowej charakteryzują się przedstawiciele pokolenia urodzonego po II wojnie światowej. Do wyznaniowych wyborów swoich sąsiadów podchodzą ze zrozumieniem, tłumacząc ich i poszukując motyów przejścia na inną wiarę:

„Dyk a waz’’m’’i wot X, jan’a š u bapc’’istax. (...) jan’a š γ’edakaja był’a i ū kas’’c’’oł χaz’’iła. [...] jaj’e mac’’ery’al’naje pałaž’eńije, vapp’ervyx, b’’iz bac’’k’ou, p’omašcy nijkaj, matka γeta š maładaja pamiorła, [...] a tam, a jaj’e znaiš χto ūc’’ayn’uŭ? Jejnaj ža γetaj babul’i, s katoraj X żył’a, γetaj, r’odnaja s’’astr’a ū M’’insku ū bapc’’istax. Wot. I wot jan’a jaj’e tud’y ūc’’anuła, i akuratna ūc’’anuła, kazal’i paab’’aščała što j kvateru astav’ic’’, kal’’i pojz’’ic’’ ū bapc’’isty jan’a [...]. Zrab’’iła ty svoj vybar, ū nas svoj vybar, nu wot jan’a takaja wot. (...) Kaž’u što níz’’e nikoł’’i nikoŭa ni zastał’ajim v’’ery, χaz’’ic’’. Nikoŭa my ni ūŭnetajim, ty jz’’eš ū s’’inaŭoŭu, ty jz’’eš ū γetu svaj’u, jak γetu jak jan’a nazyv’ajic’a γeta ,iχnaja m’ač’ec’’. [...] K’ažduju v’eru treba šanav’ac’’, γeta jix z’’eła. Ja ni čapaju ,iχńuju v’eru, a jan’y nix’aj ni čapajuc’’ maj’u’’¹⁶ (FL Komarowo 2011).

Ponieważ przez długi czas najbliższa cerkiew znajdowała się 24 km od Komarowa (w Naroczy), prawosławna ludność uczęszczała do kościoła katolickiego. Sama niejednokrotnie byłam świadkiem, jak żegnano się tam trójpalcowym prawosławnym znakiem krzyża. Podobna sytuacja zdarzała się bez względu na istniejący wyraźny podział według wyznania, kiedy katolik utożsamiał się z „polską wiarą” (Smułkowa 2002: 85), Polakiem, a prawosławny – z „ruską wiarą” (Smułkowa 2002: 85), z Ruskim. W najstarszym pokoleniu takie różnicowanie

¹⁶ „No a weż ot X, onaż ū baptystów. [...] onaż taka była i do kościoła chodziła. [...] jej materialna sytuacja, po pierwsze, bez rodziców, żadnej pomocy, matkaż ta młodo zmarła, [...] a tam, wiesz, kto ją tam wciągnął? Jej babci, z którą X mieszkała, tej, siostra w Mińsku, jest baptystką. Ot. I ot ona ją tam wciągnęła i sprytnie wciągnęła, mówili, obiecała nawet mieszkanie zostawić, jeśli przejdzie do baptystów ona [...]. Dokonałaś swojego wyboru, ū nas swój wybór, no ot ona taka jest. [...] Mówię, że nigdzie nigdy nikogo nie zmuszamy do wiary, chodzić [do kościoła – A.Ż.] Nikogo my nie zmuszamy, ty idziesz do synagogi, ty idziesz do tego swojego, jak on się nazywa ten ich meczet. [...] Każdą wiarę trzeba szanować, to ich sprawa. Ja nie wtrącam się do ich wiary, a oni niech nie wtrącają się do mojej”.

jest żywe także dzisiaj, choć pojawiają się i odmienne głosy świadczące o rozgraniczeniu wyznania i tożsamości narodowej. Odwołam się przy tym do rozważań jednej z moich rozmówczyń, katoliczki, która urodziła się w 1929 r. Narodowość swoją określiła ona „i tak, i siak”, to znaczy i Polka, i Białorusinka.

[...] r'uskaja i jos'' r'uskaja, pal'akam ni daval'i [dokumentów]. Bywała yetyx wo, jak r'usk'ija y'etyja, štokol'ek, dyk r'usk'ija „y'edak'ija pal'ak'i, pal'ak'i'' [przedrzeźniając] tam toje, druŋoje. Dyk ja yetak kaž'u, nu a što, katal'ik''i, ni pal'ak'i, tol'k'i katal'ik''i. Da pal'akaŋ jan'y čap''il'is''a. A L'itv'a – katal'ik''i, dyk što jny pal'ak'i? Toža š katal'ik''i L'itv'a¹⁷ (FT Komarowo/ 2012).

Jest to w zasadzie pojedyncze świadectwo osoby z najstarszego pokolenia zaprzeczające powszechnemu rozumieniu „jak katolik, to Polak, a jak Ruski – to prawosławny”. Pokolenie urodzone po II wojnie światowej, które dzisiaj określamy jako starsze, odchodzi od utożsamiania narodowości z wyznaniem. Wyraźnie natomiast rozgraniczają je ludzie młodzi: „Mama maj'a katal'ička, papa – pravasłaŋny, m'ań'e krys''c''il'i u kas''c''ol'e. A pa nacyjan'al'nas''c''i to my kańešna š b'elarusy. Xac''a z''etka j bapka sa staran'y mamy byl''i pal'akam'i, no mama yavoryc'', što jan'a b''elaruska’’¹⁸ (BE Komarowo 2022).

Rozmowy z mieszkańcami badanego obszaru, nagrania i obserwacje poczynione podczas badań terenowych wskazują na to, że dzisiaj fakt przynależności do kościoła, cerkwi, domu modlitwonego itp. nie określa bynajmniej tożsamości człowieka. Nie stwierdzam również antagonizmu pomiędzy współistniejącymi wyznaniem. Jak słusznie zauważa Dorota Osiecka: „Mimo teoretycznego pomieszania i «pojęciowego szaleństwa», którym dotknięty jest świat, jednostka faktycznie funkcjonuje w przestrzeni uporządkowanej. Jest to przestrzeń w stanie płynnego przejścia od porządku zróżnicowania i jasnych podziałów do porządku pomieszania. Pomieszanie to jednak nie oznacza, że obraz świata zatracił spójność” (Osiecka 2011: 176).

Świadczy o tym chociażby stosunek do świąt katolickich i prawosławnych w rodzinach mieszanych. Na jedno z moich pytań dotyczących obchodów świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy usłyszałam następującą odpowiedź: „My s''v''atkujim us''o. U nas nim'a r'az''ńicy, čyj'o yeta s''v''ata – maj'o c''i muža.

¹⁷ „[...] Rosjanka jest Rosjanką, Polakom nie dawali [dokumentów]. Czasem tych o, jak Rosjanie ci, cokolwiek, to Rosjanie «tacy Polacy, Polacy» [przedrzeźniając], tam jedno, drugie. To ja tak mówię, no a co katolicy, nie Polacy, tylko katolicy. Do Polaków oni mieli pretensje. A Litwa – katolicy, to co oni Polacy? Toż katolicy Litwa”.

¹⁸ „Moja mama jest katoliczką, tata – prawosławny, mnie ochrzczono w kościele. A narodowość nasza naturalnie białoruska. Choć dziadek i babcia ze strony mamy byli Polakami, no mama mówi, że jest Białorusinką”.

Jak katal’ick’ija dyk rabl’u us’’o tak jak mamka doma rab’iła, a na jay’o už’o toża. Jakaja r’az’’nica Boχ aχ’’in, jon raz’’b’arec’a’’¹⁹ (BR Komarowo 2023).

Wywiady przeprowadzone z mieszkańcami badanego obszaru, a także obserwacje i doświadczenia własne (z racji urodzenia i mieszkania początkowo w Woroszyłkach, a następnie w Komarowie) potwierdzają ów „swoisty układ kulturowy”, o którym wspomniałam na początku rozważań. Mamy tu do czynienia ze wspólną przestrzenią codzienności, w której styka się znane z odmiennym i tworzy spójny byt. Różnice wyznaniowe są postrzegane jako wewnętrzna kategoria świata, a nie jako element znajdujący się po jednej lub drugiej stronie granicy. W tym świecie ścierają się różne doświadczenia, oswaja się obcość, która staje się częścią codzienności. Dla moich rozmówców nie ma znaczenia, kto jakie wyznanie reprezentuje; zarówno kościół, jak i cerkiew czy dom modlitewny jest domem Pana Boga otwartym dla każdego: „Jakaja r’az’’nica katol’ik ty c’’i prawasłauny – Boχ ža aχ’’in, rusk’i ty, b’iła’rus c’’i ukraińec – γł’aunaje kap čaław’’ek byu’’²⁰ (ŻEF Komarowo 2011).

Komarowszczyzna jako pogranicze – miejsce przenikania i nakładania się języków, wyznań i kultur – jest przykładem terenu, na którym współistnieją elementy różnych tradycji. Przy tym stanowią one całość „nie tylko przez wymieszanie różnych wątków kulturowych, ale też często noszą znamiona p r z e j s c i o w o ś c i – tworzą nowy swoisty i całościowy układ kulturowy, tak że nie da się nawet przypisać poszczególnych cech do któregoś z obszarów stykowych” (Stracuk 2013: 31).

Bibliografia

Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Wyd. Nomos, Kraków.

Engelking A. (1995), „*Jak katolik to Polak*”. *Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, Białystok.

¹⁹ „Obchodzimy wszystkie święta. Nie ma różnicy, czyje to święto – moje czy męża. Jak są katolickie święta, to robię wszystko tak, jak robiła mama w domu, a na jego święta też. Co za różnica – Bóg jest jeden, on zorientuje się”.

²⁰ „Co za różnica katolikiem jesteś czy prawosławnym – Bóg jest jeden, Rosjanin, Białorusin czy Ukraińec – najważniejsze, żebyś był człowiekiem”.

Engelking A. (1996), *Nacje to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 1, nr 1.

Engelking A. (2008), *Kim jest „człowiek pogranicza”? Uwagi o tożsamości z perspektywy badacza i z perspektywy podmiotu – przykład białoruski*, w: *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking, E. Golachowska i A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Engelking A. (2012), *Kolchoźnicy: Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń.

Engelking A. (2017), „Poleszuk” nieoswojony: *Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości*, „Teksty Drugie”, nr 6.

Golachowska E. (2006), *Język i kultura mieszkańców wsi włościańskich i szlacheckich dawnej ziemi drohickiej na Podlasiu: Studium socjolingwistyczne*, SOW, Warszawa.

Golachowska E. (2010), *Język modlitwy na współczesnej Grodzieńszczyźnie*, w: *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Księga jubileuszowa na 1000-lecie Litwy*, red. Z. Sawaniewska-Moch i J. Mędelśka, Wyd. UKW, Bydgoszcz.

Golachowska E. (2012), *Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*, SOW, Warszawa.

Kabzińska I. (1999), *Wśród kościelnych Polaków*, IAE PAN, Warszawa.

Kabzińska I. (2004), *Czy mierzyć stereotypu Polak–katolik?*, w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie*, red. A. Kuczyński i M. Michalski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław.

Konczewska K. (2021), *Polacy i język polski na Grodzieńszczyźnie*, PAN, IJP, Kraków.

Kozłowska-Doda J. (2016), *Białoruś jako pogranicze a pogranicza Białorusi: zarys problematyki badań językoznawczych z przełomu XX i XXI*, „Studia Białorutenistyczne”, t. X.

Kozłowska-Doda J. (2021), *Tożsamość, losy i język najstarszych mieszkańców okolic Dociszek na Białorusi*, Werset, Lublin.

Osiecka D. (2011), „*Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam*”, czyli o języki sacrum na Grodzieńszczyźnie, w: *Wokół religii i jej języka. Konstrukcje i destrukcje tożsamości*, t. 1, red. E. Golachowska i A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok.

Sadowski A. (1999), *Tożsamość. Identyfikacja. Pogranicze*, w: *Tożsamość Polaków na pograniczach*, red. A. Sadowski i M. Czerniawska, Publisher, Wyd. UwB, Białystok.

Sawaniewska-Moch Z. (2008), *Miejsca pamięci w mieście na pograniczu (Pińsk w relacjach autobiograficznych)*, w: *Miasto: przestrzeń zróżnicowana*

językowo, kulturowo i społecznie, cz. 2, red. M. Święcicka, Wyd. UKW, Bydgoszcz.

Sawaniewska-Moch Z. (2017), *Wybory tożsamościowe i językowe potomków ziemian z Litwy Kowieńskiej w świetle narracji biograficznych*, w: *Wielkie rody na ziemiach polsko-litewskich w XVI–XX wieku: wielkie rody, procesy*, red. N. Kasperek, T. Zych, M. Klempert, IHSM UWM, Olsztyn.

Smułkowa E. (2002), *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2002a), *Rozwój Kościoła katolickiego w republice Białorusi – problemy społeczno-polityczne i językowe*, w: *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2002b), *O wielojęzyczności pojęcia „polak”, „polski” na Białorusi. (Z doświadczeń badacza i dyplomaty)*, w: *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2016), *Moje pogranicza w historii, języku i wspomnieniach*, IS PAN, SOW, Warszawa.

Straczuk J. (2013), *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń.

Wokół religii i jej języka. Konstrukcje i destrukcje tożsamości, t. 1 (2011), red. E. Golachowska, A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Zielińska A. (2002), *Mniejszość polska na Litwie kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, SOW, Warszawa.

Zielińska A. (2013), *Mowa pogranicza. Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim*, IS PAN, SOW, Warszawa.

Zamejć J. (1930), *Świr i kościół świrski. Krótka historia*, Drukarnia Archidiecezjalna, Wilno.

Żebrowska A. (2019), *Komarowszczyzna. Język pogranicza białorusko-polsko-litewskiego*, Wyd. UAM, Poznań.

Streszczenie

„Jaką różnicą jest ty, katolik ci prawosławny, Boh za adzin” – kilka refleksji o wyznaniu/wyznaniach na pograniczu białorusko-polsko-litewskim

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na przejawy wyznaniowej pograniczności w codziennym życiu mieszkańców wsi Komarowo i okolic (Komarowszczyzny), gdzie od ponad 10 lat prowadzę badania terenowe. Istotne miejsce w rozważaniach mają sądy autochtonów oraz ich stosunek do funkcjonującej na tym terenie wiary (katolickiej, prawosławnej, staroobrzędowców, a także innych nurtów wyznaniowych). Zgromadzony materiał badawczy ukazuje pogranicze

jako miejsce funkcjonujące przede wszystkim w świadomości człowieka, gdzie granice mają bardziej naturę symboliczną aniżeli realną i namacalną i gdzie w sposób niezwykle płynny, często niezauważalny, przenikają się, nakładają na siebie i współlistnieją różne aspekty wyznaniowo-kulturowe.

Słowa kluczowe: pogranicze białorusko-polsko-litewskie, Komarowszczyzna, wyznanie, wiara katolicka

Summary

**“What’s the difference, Catholic or Orthodox - there’s one God”
– reflections on religion(s) and faith(s)
in the Belarusian-Polish-Lithuanian borderland**

This article seeks to examine the expressions of religious borderlands in the daily lives of the residents of the village of Komarowo and its vicinity (Komarowszczyzna), a site of my field research spanning more than a decade. A significant aspect of the analysis pertains to the perspectives of the indigenous population and their views on the various expressions of faith present in the region, including Catholicism, Orthodoxy, Old Belief, and other religious traditions. The gathered research material illustrates the borderland as a construct primarily existing within human consciousness, wherein borders are more symbolic than actual and concrete. In a manner that is both fluid and often subtle, diverse religious and cultural elements intertwine, overlap, and coexist harmoniously. The region encompassing the Belarusian-Polish-Lithuanian borderland, particularly Komarovshchyna, presents a fascinating interplay of cultural and religious dynamics, notably influenced by the Catholic faith.

Keywords: Belarusian-Polish-Lithuanian borderland, Komarowszczyzna, religion, Catholic faith

CULTURE IN LANGUAGE TEACHING ON THE EXAMPLE OF EASTER AND CHRISTMAS

Introduction

This article focuses on teaching English traditions in Polish classrooms, using Easter and Christmas as examples. The main aim of the article is to indicate the relationship between language and culture. The first theoretical part presents various positions on the definition of culture and the second one, practical – two proposals for conducting classes.

The idea of teaching culture is nothing new to second language teachers. Already in the 1990s, teachers started paying attention to teaching activities aimed at showing the connections between language and culture. However, only after Poland's entry into the multilingual and multicultural European Union (2004) the interest in these issues increased [Komorowska, 2017: 105]. Unfortunately, although most teachers consider teaching culture to be important, it remains insubstantial and sporadic in most classrooms due to time constraints and uncertainty about which cultural aspects to teach. Furthermore, the emphasis on standardized language proficiency tests, which primarily assess linguistic skills, often overshadows the importance of cultural understanding.

W. Brembeck wrote that "(...) to know another's language and not his culture is a very good way to make a fluent fool of one's self" (Brembeck, 1997: 14). Therefore, teaching students how to communicate effectively in a foreign language involves much more than acquainting them with new vocabulary and a new grammatical system. Giving them explicit information about cultural differences between their own country and the English-speaking countries can raise their cultural awareness.

¹ m.kurianowicz@uwb.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-7493-7523>

If you really want your students to understand the language, you have to teach culture (...) If you really want your students to understand the language, culture comes naturally [Yang, Chen, 2016: 1131].

Definitions of culture

Since culture is a difficult and ambiguous concept in human and social sciences, there are many ways of defining it. This term derives from the Latin root *colere*, which means ‘to tend’, or ‘to cultivate’. Thus, culture was originally a noun of process geared to describing the fostering of the growth of something, especially a plant or an animal. During the next centuries this term was applied to development of human beings, especially the mind or intellect of an individual (Oxford English Dictionary, 1978: 1247).

Culture, in the strict anthropological sense, is passed down from generation to generation. People think, feel, and behave in certain ways because of what others within their culture have taught them. Cultural norms influence how people think, eat, dress, work, interpret natural phenomena such as the weather or the transition from day to night, spend their leisure time, communicate, and engage in other fundamental aspects of human interaction. In simple terms, ‘culture’ means training, development, and refinement of mind, tastes, manners and behaviours (Oxford English Dictionary, 1978: 1248).

We learn through imitation and role modelling. Culture is the process by which the younger generation learns behaviours and values from the older generation. However, culture modifies itself in this process, as social norms are changeable. During this shift, some elements of traditions prevail while others weaken providing room for new cultural behaviours that are more adaptable to contemporary society. Things not acceptable in last generation’s culture might be acceptable today. Thus, traditions exist in a constant state of change from generation to generation (Byram, 1989: 80).

Anthropologists define culture as ‘the whole way of life of a people or group. Also H. N. Seelye defines it as “a broad concept that embraces all aspects of the life of man” (Seelye, 1984: 47). In this context, culture includes all the social practices that bond a group of people together and distinguish them from others’ (Montgomery and Reid-Thomas, 1994: 5). According to D. Peck, “culture is all the accepted and patterned ways of behaviour of a given people” (Peck, 1998: 92). It is that facet of human life that is learned by individuals as a result of belonging to a particular group; it is the part of learned behaviour that is shared with others. This concept includes not only a group’s way of thinking, feeling, and acting, but also the internalised patterns for doing certain things in certain ways. Culture also includes the physical manifestations of a group, as seen in

their achievements and contributions to civilisation. It is our social legacy, as contrasted with our organic heredity, and it regulates our lives at every turn.

L. Samovar and R. Porter define culture as

(...) the cumulative deposit of knowledge, experience, beliefs, values, attitudes, meanings, hierarchies, religion, notions of time, roles, spatial relations, concepts of the universe, and material objects and possessions acquired by a group of people in the course of generations through individual and group striving (Samovar and Porter, 1981: 78).

To gain a better understanding of this broad concept, educators often distinguish between *high culture* (or capital C culture) and *low culture* (or small C culture). *High culture* includes the humanistic manifestations and contributions of a foreign culture: art, music, literature, painting, architecture, technology, and politics, while *low culture* includes all aspects of daily life, such as the behavioural patterns or lifestyles of the people: when and what they eat; how they make a living; the attitudes they express towards friends and members of their families; and which expressions they use to show approval or disapproval. (Bandura 2000: 56, 59; Tomalin and S. Stempelski 1996: 6). N. Brooks (1983: 210) calls it *formal culture* and *deep culture*.

H. Douglas-Brown (1994: 47) claims that two meanings of culture are of major importance to teachers: 1. Culture as ‘everything in human life’ (Hearthstone or “little-c” culture, culture BBV: BELIEFS, BEHAVIOUR, VALUES); 2. Culture as ‘the best in human life restricted to the elitists’ (Olympian or “big-C” culture, culture MLA: MUSIC, LITERATURE, ART of the country).

Culture is not static, it changes over time. All cultures are constantly evolving, albeit at different speeds, in response to contact with ideas, technologies, and practices of other cultures, and to innovations that may arise within the culture. In the 21st century people do not longer see the world as having only one culture, which individuals and groups possess on varying quantities. Rather, we see the world as containing multiple cultures. The National Cultural Strategy uses the broad definition, developed by UNESCO World Conference on Cultural Policies (Stockholm, 30 March-2 April 1998):

In this widest sense, culture may now be said to be the whole complex of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features that characterize a society group. It includes not only the arts and letters, but also modes of life, the fundamental rights of human beings, value system, traditions and beliefs (Adams, 1998) <http://www.wwcd.org/policy/Stockholm.html>).

In other words, culture includes spiritual beliefs, actual physical properties, people's emotions and thoughts. It includes basic human rights, people's values and traditions.

J. Childrens and G. Hentzi indicate that culture has a very broad meaning, and it is quite difficult to define it.:

In contemporary theoretical and critical discourse the term balances between two distinct meanings. In the social sciences, especially archaeology and anthropology, culture usually refers to the material production of society. In history, literary studies, however, the term refers to system of signification and the production of meaning. The line between these two uses of the word is not always clearly drawn (Childrens and Hentzi 1995: 66).

Regardless of how culture is defined – as the material objects and practices of a society (material culture) or as a system of shared meanings, beliefs and values that shape how people understand and interact with the world (system of significance and production of meaning) – teacher's aim is to show students that different does not mean worse. Teachers should help students grasp and accept those dissimilarities while trying not to disregard their own cultural values.

The importance of intercultural education

Linguists and anthropologists have long recognized that the forms and uses of a given language reflect the cultural values of the society in which it is spoken. Linguistic competence is not sufficient for successful communication as culture is integrated in any communicative activity (Krasner, 1999: 81). Learners need to become aware, e.g. of the culturally appropriate ways to address people, express gratitude, make requests, and agree or disagree with someone. They should know that behaviours and intonation patterns that are appropriate in their own speech community might be perceived differently by native speakers. They need to understand that for communication to be successful language use must be associated with other culturally appropriate behaviours. Hence, students will master communication in a foreign language only when they learn both its linguistic and cultural norms (Peterson and Coltrane: 2003).

Being a teacher means to teach pupils about the world. One of the main teacher's tasks is to show and explain to children differences between people and countries, to help them understand that other people may have different standards of behaviour, which do not make them live unhappier lives.

Culture (traditions, customs) shapes our view of the world. And language is the most representative element in any culture. Knowledge of the codes of behaviour of others is important if today's foreign language learner is to commu-

nicate fully in the target language. Without the study of culture, foreign instruction is inaccurate and incomplete. For students, language study seems less meaningful if they know little about the people who speak it or the country where it is spoken.

The study of different cultures aids us in understanding people, which is a necessary prelude to respecting the others and their ways of life. It helps to broaden students' awareness of the similarities and differences among the lifestyles of various cultural groups. But at first students should understand their own customs and traditions and only then they should be taught about the foreign ones. Cultural awareness comprises both an understanding of the alien culture and one's own culture.

According to B. Tomalin and S. Stempleski, teaching about culture has the following goals, and is of and in itself a means of accomplishing them:

- To help students to develop an understanding of the fact that all people exhibit culturally conditioned behaviours.
- To help students to develop an understanding that social variables such as age, sex, social class, and place of residence influence the ways in which people speak and behave.
- To help students to become more aware of conventional behaviour in common situations in the target culture.
- To help students to increase their awareness of the cultural connotations of words and phrases in the target language.
- To help students to develop the ability to evaluate and refine generalizations about the target culture, in terms of supporting evidence.
- To help students to develop the necessary skills to locate and organize information about the target culture.
- To stimulate students' intellectual curiosity about the target culture, and to encourage empathy towards its representatives (Tomalin, Stempleski, 1993: 7–8).

As a final point, M. Smolik and J. Galant's factual opinion about introducing cultural elements during the lessons should be mentioned. They claim that culture awareness is essential in stimulating the intellectual and emotional development of learners. They underline that Poles should be educated to develop their own high self-esteem and identity, and that Polish students should also be taught to respect other groups of people and their cultures. (Smolik and Galant's, 2002: 4).

Teaching the language does not only mean teaching grammar and vocabulary. C. Kramersch explains: "Language is not culture free code, distinct from the way people think and behave, but rather, it plays a major role in the perpetuation of culture, particularly in its printed form" (Kramersch, 1998: 8). According to R. Tang, "language is culture (...) the soul of the country and people who speak it" (Tang, 2004).

Christmas and Easter traditions during English lesson

People in every country around the world have their own special festivals and holidays. Different traditions and customs serve as the medium of our national identity, human values, and heritage passed down from generation to generation. British and Polish calendars are full of events marked as national or special, but in this article, only two holidays – Easter and Christmas – are considered, as they are celebrated not only by many British and Polish people but also by Christian communities worldwide. Two lessons “Easter all over the word” and “Christmas in England” were conducted in 2024 at a Polish secondary school (pre-intermediate level).

“Easter all over the word” – procedure:

WARM-UP (10 min.)

1. The teacher writes the word “EASTER” on the board and asks students to think of any English words they know related to Polish Easter (brainstorming). The teacher does not explain any words until the pupils have no more ideas.
2. The teacher reads and explains unfamiliar lexis with the help of the class. The students repeat after the teacher. Then a few students read the vocabulary.

PRESENTATION (15 min.)

1. The students are given five short texts about different Easter traditions around the world. Before reading the teacher asks questions concerning the pictures and the students analyze them and try to guess what they represent.
2. The teacher asks students to read quietly about different Easter traditions and then match the texts with the pictures.
3. After reading the teacher asks the students which of the traditions they know, and which ones are popular in Poland. Then students are asked to copy the words from the blackboard.

PRACTICE (15 min.)

1. The students are given a handout with true/false questions.
2. The teacher asks them to justify their opinions if their answers are false – referring to the texts.
3. The teacher asks students to think about typical Easter traditions in Poland. Working in pairs, they should write some words or phrases describing three Easter days (*What do people in your country do on: 1. Palm Sunday?, 2. Easter Monday?, 3. Silent Saturday?*). The teacher collects ideas on the board, improving and/or correcting language at the same time.
4. The students are asked to describe their last Easter in their notebooks (some of the things they did), using the vocabulary from the lesson – the

phrases collected in the last task. Afterwards some students are asked to present their works, the teacher corrects if necessary.

CLOSE UP (3 min.): The teacher revises introduced lexis and then rewards the best works.

HOMEWORK (2 min.): The students are given an Easter crossword and have to complete it.

The main aim of the lesson was to teach words and phrases related to Easter traditions around the world and their characteristics. The teacher tried to connect with the students' knowledge of Polish Easter before introducing the subject. That is why, during the first part of the lesson, students were asked to think of as many English words related to Polish Easter as they could. It was a very interesting exercise, both to teach them new vocabulary and to review words they already knew. To consolidate the customs with their respective countries and to record new words, after reading a text about different customs around the world, true/false questions were introduced. This activity also showed how well the students understood the text and whether they were able to guess the meaning of words from the context.

During the last part of the lesson (describing their last Easter), the teacher played the role of a consultant. More advanced students completed this exercise quickly, but weaker students had some problems putting words and phrases into correct sentences (word order). It was noted that the different customs of celebrating Easter seemed funny and strange to the students, as they could not find Polish equivalents.

The topic of the lesson was important from a cross-cultural point of view – the students were given a chance to broaden their knowledge about different Easter traditions around the world. The lesson contributed to raising their cross-cultural awareness.

“Christmas in England” – procedure:

WARM-UP (10 min.)

1. The teacher writes vertically on the blackboard the word **CHRISTMAS**.

The students are asked to work in groups of four. They have 5 minutes to find as many words connected with Christmas as possible. The lexemes should begin with the given letters.

2. The students read the words and add new one.

PRESENTATION (15 min.): The students are given a text about celebrating Christmas in England. They read it quietly and then aloud. The teacher helps students to translate the text.

PRACTICE (15 min.)

1. The students are asked to correct the following sentences on the given paper sheet:

- a) You can kiss under a pantomime.
 - b) British and American children hang boots at the fireplace.
 - c) Christmas dinner is on Christmas Eve.
 - d) Santa Claus eats apples and drinks water.
 - e) A cracker is something to eat.
 - f) Mistletoe is served for dinner.
 - g) Many people spend Boxing Day at work.
2. The teacher asks students to match the words (Santa Claus, reindeer, mistletoe, carol, holly, Christmas tree, Christmas Eve, Christmas Day, sleigh, Boxing Day) with definitions (Santa's 'car'; 26th December; one of Santa's animals; tree that you take home for Christmas; special song which people sing at Christmas; 25th December; plant under which you can kiss everyone; a man with a long, white beard, who brings presents; 24th December; a small tree with green, prickly leaves and red berries).
 3. The teacher asks the students to write in their notebooks five sentences describing Christmas in Britain.

CLOSE UP (2 min.): The teacher revises the new vocabulary introduced during the lesson.

HOMEWORK (3 min.): The students are given a Christmas crossword.

During the first part of the lesson the students were asked to write as many words connected with Christmas as possible. The words had to begin with the given letter. It was a quite difficult task as students had problems with words beginning with the letters I, M, A. However, it was a very good exercise to teach them new vocabulary and to review words they had already known.

Reading was one of the main points during the lesson. Students were asked to read the text about Christmas in England quietly and then the understanding of the text was checked by the exercises. The false sentences and matching words with the definitions were introduced. These activities also showed how the students understand the texts and if they were able to guess the meaning of the words from the context. They did not have many problems with the tasks, although they had some difficulties with remembering Polish equivalents of English *Christmas Eve*, *Christmas Day* and *Boxing Day*.

The last exercise seemed to be really involving for all students – they treated this task as an opportunity to compete. The most difficult words were given in advance not to discourage the students from involving in the reading. The students were really satisfied with the additional materials because they liked working with activities different from those included in their book.

Conclusion

The main aim of this article was to present different definitions of culture and to indicate the relationship between language and culture. As an example, two lesson proposals were conducted in a Polish second language classroom and described in detail in the article.

The brief theoretical review of 'culture' has shown that there is no single definition, and that we need to combine various perspectives to understand what the term 'culture' truly means. Teachers should help students become not only skilful users of the language but also active architects of a new cross-cultural world order. Cultural competence enables students to develop a greater understanding of people across national boundaries and provides them with sympathetic insight into the ways of life and thought of the people who speak the language they are learning.

Both lessons appeared to be interesting to the students, who requested more topics related to culture. This showed that teenagers are interested in different cultures and are both tolerant and curious about 'otherness.' At times during the lessons, they reacted to various multicultural customs with smiles or funny jokes.

Even though preparing lesson plans about traditions and habits demands teacher's involvement and the use of diverse resources, it is well worth the effort. The teacher's dedication makes English lessons more engaging, helps students raise their cultural awareness, and encourages their curiosity about the countries whose language they are learning.

Bibliography

Adams D. (1988), *The World of Cultural Policy. A report on UNESCO's World Conference on Cultural Policies for Development Stockholm, March/April 1998*, <http://www.wwcd.org/policy/Stockholm.html> [dostęp: 10.11.2024].

Brembeck W. (1977), *Development and teaching of college course in intercultural communication. Reading in intercultural communication*, SIETAR Publications, Pittsburgh.

Bandura E. (2000), *Rozwijanie kompetencji interkulturowej w nauczaniu języka angielskiego*, w: *Nauczanie języków obcych w zreformowanej szkole*, red. H. Komorowska, IBE, Warszawa.

Brooks N. (1983), *Teaching Culture in the Foreign Language Classroom*, "In Foreign Language Annals", vol. 16. ACTFL, New York.

Byram M. (1989), *Cultural Studies in Foreign Language Education*, Multilingual Matters LTD, Great Britain.

- Childrens J., Hentzi G. (1995), *Culture. The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, Columbia University Press, New York, https://archive.org/details/columbiadictiona0000unse_z4w8/mode/2up [dostęp 10.11.2024].
- Douglas Brown H. (1994), *Teaching by Principles. An Interactive Approach to Language Pedagogy*, Pearson Prentice Hall Regents: Upper Saddle River N.J.
- Komorowska H. (2017), *Kształcenie językowe w Polsce. 60 lat czasopisma Języki Obce w Szkole*, Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji, Warszawa.
- Kramsch C. (1998), *Language and Culture*, Oxford University Press, Hong Kong.
- Krasner I. (1999), *The role of culture in language teaching*, "Dialog on Language Instruction", vol. 13 (1-2), Defense Language Institute Foreign Language Center (DLIFLC), Monterey.
- Montgomery M., Reid-Thomas H. (1994), *Language and social Life. England*, The British Council.
- Oxford English Dictionary* (1978), vol. 2 (C), Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Peck D. (1998), *Teaching Culture: Beyond Language*, New Haven Teachers, Yale.
- Peterson E., Coltrane B. (2003), *Culture in Second Language Teaching*, https://www.researchgate.net/publication/237500367_Culture_in_Second_Language_Teaching [dostęp 04.03.2025].
- Samovar L., Porter R., Jain N. (1981), *Understanding intercultural communication*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.
- Seelye H. (1984), *Teaching culture: Strategies for inter-cultural communication. Revised edition*, National Textbook Company, Lincolnwood.
- Smolik M., Galant J. (2002), *Program nauczania języka angielskiego. Kurs dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum*, Macmillan Polska, Warszawa.
- Tang R. (2004), *The Place of 'Culture' in the Foreign Language Classroom: A Reflection*, <http://iteslj.org/Articles/Tang-culture.html> [dostęp: 14.11.2024].
- Tomalin B., Stempelski S. (1998), *Cultural Awareness*. 4th ed., Oxford University Press, Hong Kong.
- Yang X., Chen D. (2016), *Two Barriers to Teaching Culture in Foreign Language Classroom*, "Theory and Practice in Language Studies", vol. 6, no. 5, Academy Publication, London, United Kingdom.

Streszczenie
**Kultura w nauczaniu języków
na przykładzie Świąt Wielkanocnych i Bożego Narodzenia**

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie różnych definicji kultury oraz jej znaczenia w całym procesie uczenia się. Opisane zostały dwie lekcje języka angielskiego przeprowadzone w szkole średniej – dotyczące świąt Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy. Termin *kultura* ma bardzo szeroki zakres semantyczny i aby zrozumieć jego istotę, należy posiłkować się wieloma definicjami. Znajomość kultury i tradycji innych krajów pozwala uczniom, nie zważając na międzynarodowe granice, zrozumieć drugiego człowieka, jego motywację do postępowania i tok myślenia, uczy tolerancji. Wprowadzanie tematyki związanej z kulturą danego kraju na lekcji języka obcego sprawia, że zajęcia stają się bardziej interesujące, podnosi świadomość uczniów na temat wielokulturowości i powoduje, że uczniowie są bardziej zainteresowani krajem, którego języka się uczą.

Słowa kluczowe: kultura, program nauczania, wielokulturowość, nauczanie języka angielskiego

Summary
Culture in language teaching on the example of Easter and Christmas

The aim of this article was to present different definitions of culture and to show its importance in the entire learning process. Two ideas for presenting culture in the classroom were described: Christmas and Easter. The term culture has a very wide semantic range, and to understand its essence, many definitions must be considered. Knowledge of the culture and traditions of other countries allows students, regardless of international borders, to understand other people, their motives, and ways of thinking. Moreover, it teaches tolerance. Topics related to the culture of a given country introduced in foreign language lessons make classes more interesting, raise students' awareness of multiculturalism, and increase their interest in the country whose language they are learning.

Keywords: culture, curriculum, multiculturalism, teaching English

MIĘDZY FRUSTRACJĄ A ZADOWOLENIEM – EDUKACYJNE DOŚWIADCZENIA UCZNIÓW ŁÓDZKICH SZKÓŁ PONADPODSTAWOWYCH W PERSPEKTYWIE PRAGMATYCZNO-DYSKURSYWNEJ

Wstęp

Współczesna szkoła stanowi przestrzeń nie tylko kształcenia, ale również formowania tożsamości, relacji interpersonalnych oraz emocjonalnych doświadczeń uczniów (por. Banach 2006: 105–116; Cęcelek, Woźnicka, Klimczak 2021; Denek 2006: 85–92; Denek 2015; Dobrowolska 2013: 11–32; Flanz 2020: 98–115; Flanz 2021: 15–31; Szymański 2008; 2014). W czasach cyfrowej i społecznej transformacji wzrasta znaczenie narracji uczniowskich, które znajdują odzwierciedlenie w internetowej przestrzeni. Wypowiedzi zamieszczane przez uczniów na forach edukacyjnych, blogach czy portalach bywają zarówno krytyczne, jak i afirmatywne. Obrazują różne sposoby postrzegania szkoły i prawie zawsze są nacechowane emocjonalnie. Uczniowie swoimi komentarzami kreują alternatywne dyskursy na temat edukacji² (porównaj: Grochowalska 2006: 249–256; Grzeško-Nyczka 2023: 59–70; Kawka 1999: 27–92; Kowalkiewicz-Kulesza 2023: 15–27; Kwieciński 2021: 175–179; Śniegulska 2012: 27–47; Szkoła i nauczyciel w obliczu zmian... 2021; Szymański 2021; Szymański, Walasek-Jarosz i Zbróg 2016: 7–21; Szyszkowa 2010: 15–20; Wołpiuk-Ochocińska 2012: 48–53).

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie sposobów językowego wyrażania doświadczeń edukacyjnych przez uczniów szkół ponadpodstawowych w ich autentycznych wypowiedziach zamieszczonych na platformie WaszaEdukacja.pl. Badania objęły zarówno wypowiedzi pozytywne, jak i negatywne, co umożliwiło ukazanie wielowymiarowego obrazu współczesnej szkoły. Analiza zebra-

¹ elwira.olejniczak@uni.lodz.pl, <https://orcid.org/0000-0003-1678-3671>

² Zdaniem Heleny Ostrowickiej dyskurs o edukacji jest jedną ze składowych szeroko rozumianego dyskursu edukacyjnego. Dyskurs o edukacji obejmuje wypowiedzi pozostające w tematycznym związku z edukacją (zob. Ostrowicka 2017: 160–161).

nego materiału skupia się na identyfikacji funkcji pragmatycznych, strategii dyskursywnych oraz środków semantyczno-wartościujących, za pomocą których uczniowie konstruują znaczenia, emocje i oceny dotyczące własnej edukacji.

Refleksji naukowej poddano wybrane komentarze związane z rankingiem łódzkich liceów i techników z 2024 r. Kryteria regulaminowe portalu WaszaEdukacja.pl wypełniło 50 łódzkich liceów ogólnokształcących oraz 21 techników. Poza funkcją czysto informacyjną związaną z procentowymi wynikami matur w poszczególnych szkołach portal ten umożliwia uczniom i absolwentom anonimowe dzielenie się opiniami. Czyni go to wartościowym źródłem badań jakościowych. Przeanalizowano łącznie 300 wypowiedzi zawierających osobiste refleksje, oceny i emocjonalne reakcje uczniów na warunki panujące w szkołach. W analizie przyjęto założenie, że język uczniów nie jest jedynie nośnikiem treści, ale aktywnym narzędziem interpretacji rzeczywistości, formą działania komunikacyjnego oraz środkiem ujawniania wartości, tożsamości i relacji z instytucją edukacyjną.

Charakterystyka procedury badawczej

Analizie poddano autentyczne wypowiedzi uczniów szkół średnich, zamieszczone na ogólnodostępnym portalu WaszaEdukacja.pl. Głównym celem portalu jest pomoc w odnalezieniu szkoły ponadpodstawowej dopasowanej do kryteriów, potrzeb czy możliwości przyszłego ucznia. Materiał zamieszczony na portalu jest bardzo obszerny. Ze względu na objętość i różnorodność treści dokonano celowego doboru próby badawczej. Wykscerpowano 300 reprezentatywnych wypowiedzi. Kryterium doboru stanowiła zarówno różnorodność językowa, jak i tematyczna komentarzy. Zachowano równowagę pomiędzy wypowiedziami o charakterze negatywnym i pozytywnym (po 50%). Wypowiedzi negatywne dotyczyły przede wszystkim doświadczeń związanych z przeciążeniem, brakiem wsparcia czy poczuciem niesprawiedliwości, natomiast pozytywne odnosiły się do wspólnoty, dialogu, samorealizacji i rozwijania pasji.

Badanie przeprowadzono metodą jakościowej analizy językowej, osadzonej w tradycji lingwistyki tekstu, pragmatyki oraz krytycznej analizy dyskursu. Materiał został poddany kategoryzacji tematycznej oraz analizie treściowej na trzech uzupełniających się poziomach: pragmatycznym, dyskursywnym i semantyczno-wartościującym. Na podstawie teorii Johna Austina i Johna Searle'a zidentyfikowano dominujące akty mowy (zob. Austin 1993; Searle 1987; Bula, Nawacka 1983: 31–46; Zdunkiewicz-Jedynak 1993: 259–270; Wieczorek 1997). Zbadano też sposób, w jaki wypowiedzi uczniów odzwierciedlają lub podważają normy instytucjonalne oraz relacje władzy w szkole, zgodnie z założeniami Normana Fairclougha (por. Warzecha 2014: 164–189; Fairclough 1992; 1995).

Perspektywa semantyczno-wartościująca (oparta na koncepcji Jerzego Bartmińskiego) pozwoliła przeanalizować użycie leksyki oceniającej, emocjonalnej, figur stylistycznych: metafor, hiperboli, ironii (zob. Bartmiński 2003; 2007).

Wybór jakościowego, trójpoziomowego modelu analizy językowej został podyktowany specyfiką materiału badawczego oraz celami poznawczymi. Wypowiedzi uczniów nie mają charakteru znormalizowanego, są spontaniczne i nacechowane emocjonalnie. Choć nie spełniają formalnych kryteriów anonimowej ankiety, ich autentyczność i kontekst wypowiedzi zapewniają wysoki poziom wiarygodności oraz wartości poznawczej. Komentarze uczniów stanowią formę działania językowego, wyrażania emocji i interpretacji rzeczywistości szkolnej. Dzięki temu możliwe jest opisanie języka uczniowskiego doświadczenia jako istotnego elementu badań nad współczesną szkołą, uczniowską tożsamością i publicznym dyskursem o edukacji.

Negatywne doświadczenia edukacyjne

Już w 2008 r. Mirosław Szymański napisał, że:

coraz częściej słyhać narzekania na XIX-wieczny system pracy szkół i nauczycieli, ciągłą obecność autorytarnego stylu nauczania, dominację metod podawczych i ciągłego wkuwania, na nudę i rutynę, która cechuje życie szkolne, brak motywacji do wytężonej nauki i ambitnego stawiania celów... (Szymański 2008: 18).

Zgromadzone komentarze uczniów szkół średnich odsłaniają wielowymiarowe doświadczenia negatywne związane z funkcjonowaniem instytucji edukacyjnej. Wypowiedzi te nie ograniczają się do opisu problemów dydaktycznych, ale obejmują także kwestie emocjonalne, organizacyjne, relacyjne i zdrowotne. Zawarte w nich treści stanowią świadectwo frustracji, głębokich kryzysów tożsamościowych i psychicznych, których geneza jest osadzona w środowisku szkolnym.

Na poziomie pragmatycznym wypowiedzi uczniów realizują przede wszystkim akty, takie jak: ekspresywy, dyrektywy oraz asercje (zgodnie z klasyfikacją J. Searle'a, por. Searle 1987). Dominują skargi i oskarżenia, które sygnalizują niezaspokojone potrzeby i stanowią reakcję na instytucjonalne zaniedbania (np. *Nie ma żadnej pomocy, kiedy naprawdę jej potrzebujesz; Nauczyciel wyzywał ucznia na lekcji; Zamiast pomocy dostajemy wyśmiewanie, że 'to było proste'; Prosiłam o pomoc, ale usłyszałam, że 'wszyscy muszą dać sobie radę'*). Skargi formułowane przez uczniów należą zarówno do aktów ekspresywnych, jak i dyrektywnych. Z jednej strony wyrażają niezadowolenie i frustrację, z drugiej zaś – implikują prośbę o zmianę lub naprawę sytuacji. Także akty oskarżeń obecne

w zebranych materiale zawierają zarówno asertywne, jak i deklaratywne elementy. Mówią coś o rzeczywistości i prezentowanych problemach, ale ich intencją jest wywarcie skutku społecznego, potępienie danego zjawiska i ukaranie winnych (np. przez zniechęcanie kandydatów do wyboru danej szkoły). Funkcja illokucyjna wypowiedzi polega więc na wzmocnieniu ekspresji emocjonalnej oraz wyartykułowaniu rozczarowania i frustracji. W sensie perlokucyjnym uczniowie próbują też wywołać u odbiorcy określoną reakcję. Może być to sprzeciw, zrozumienie albo wspólnotowe potwierdzenie podobnych doświadczeń.

Niejednokrotnie wypowiedzi mają charakter świadectwa. Ich celem jest zanotowanie doświadczenia i utrwalenie w przestrzeni publicznej własnej perspektywy. Wyraża jest funkcja terapeutyczna takich komentarzy. Można traktować je jako formę protestu językowego, którego główną funkcją illokucyjną jest wyrażenie niezgody lub oburzenia. Wszystkie komentarze należące do aktów ekspresywnych służą ujawnieniu stanu emocjonalnego nadawcy i niosą silny ładunek afektywny (np. *Mam ataki paniki na myśl o lekcjach; Nie chce mi się już nic; Fizyka to dramat; Zamiast motywacji – ciągła presja i strach*). Akty protestu i świadectwa (które według J. Searle'a należy zaklasyfikować do ekspresywów i asercji) mają na celu zdemaskowanie mechanizmów opresyjnych lub wyrażenie niezgody na to, co się dzieje w konkretnej szkole (np. *Mam dość – szkoła zniszczyła moją psychikę; Nie liczy się człowiek, tylko frekwencja; Uczeń jest tu tylko liczbą na papierze; Szkoła nie przygotowuje do egzaminów zawodowych; Zajęcia to przepisywanie książek; Trzeba brać korki, by zdać maturę; Zastępstwa to siedzenie w ciszy albo oglądanie przypadkowych filmów na YouTube*). Pod względem perlokucyjnym uczniowie dążą do wywołania poruszenia, współczucia lub uzyskania poparcia ze strony odbiorców (innych uczniów, rodziców, decydentów edukacyjnych). Wiele wypowiedzi zawiera komponent narracyjny. Ukazują fragmenty osobistych historii, co przekształca je w mikro-narracje o edukacyjnych traumach.

Z perspektywy dyskursywnej (zob. Fairclough 1992; van Dijk 2001 i 2006) wypowiedzi uczniów ukazują alternatywny obraz szkoły. Kontrastuje on z oficjalną narracją o misji edukacyjnej, wsparciu rozwoju i trosce o dobro ucznia (np. *Nauczycieli bardziej obchodzi ranking szkoły niż zdrowie uczniów*). Komentarze uczniów wpisują się w szerszy dyskurs krytyki instytucjonalnej, który ujawnia systemowe napięcia w edukacji oraz wskazuje na dysfunkcje w relacji szkoła – uczeń (zob. też: Kamińska 2013: 99–123; Kocór 2012: 23–44). W analizowanych wypowiedziach utrwala się następujące opozycje: uczeń jako jednostka – szkoła jako system biurokratyczny; potrzeby indywidualne – wymagania zbiorowe; teoria – praktyka; szkoła jako przestrzeń wsparcia – szkoła jako przestrzeń opresji. Szkoła jawi się w tym dyskursie jako nieskuteczna i niesprawiedliwa (*nie przygotowuje; nie uczą nic; trzeba brać korki; niektórzy dostają tróję za nic, inni za starania mają dwóję*), a także zdezorganizowana i bezsilna

(chaos organizacyjny; dyrekcja zamyka oczy na wszystko; psycholog nie pomaga). Uczniowie dostrzegają w niej przestrzeń opresji i przemocy psychicznej (np. *Przez tę szkołę mam problemy psychiczne; Szkoła zniszczyła moją psychikę; Miałem pasję, ale szkoła je zdusiła*). W opiniach uczniów szkoła jest instytucją obojętną na ich potrzeby i odpersonalizowaną (np. *Uczeń to tylko liczba na papierze; Nie liczy się człowiek, tylko frekwencja; Psycholog w szkole to fikcja*). Kojarzy się młodzieży z rywalizacją, stresem i brakiem wspólnoty (*Każdy patrzy tylko na siebie; Klasa podzielona na grupki; Wszystko podporządkowane rankingom; Jeśli nie jesteś najlepszy, to nie liczy, że ktoś ci pomoże. Wszyscy gonią za wynikami*). Narracje uczniów ukazują instytucje edukacyjne jako przestrzeń systemowego zawodu, strukturalnej niemocy i nierealnych wymagań (np. *W jednym tygodniu mieliśmy 6 sprawdzianów i 3 kartkówki – nie do przejścia*). Mówi się wprost o stygmatyzacji słabszych uczniów i mechanizmach wykluczających (np. *Jeśli nie jesteś prymusem, nauczyciele nie zwracają na ciebie uwagi*). Zarzuca się szkołom faworyzowanie tak zwanych elit (np. *Jeśli jesteś olimpijczykiem, masz fory*), a marginalizowanie uczniów, którzy nie odnoszą spektakularnych sukcesów (np. *reszta się nie liczy; reszta traktowana jest jak tło; nauczyciele traktują cię jak gorszego; każą robić zadania z olimpiad; zadania jak dla olimpijczyków, nawet jeśli ledwo ogarniasz podstawy*). Uczniowie narzekają na brak wsparcia w razie konfliktów rówieśniczych (np. *Byłam szykanowana przez koleżanki. Szkoła to zignorowała*). Administracja i dyrekcja nie są przedstawiane jako źródło porządku i wsparcia, ale jako system ignorujący potrzeby młodzieży (np. *Nie jesteśmy ludźmi, tylko numerkami w rankingu szkoły*). Taka konstrukcja wpisuje się w dyskurs buntu i oporu. Uczniowie używają języka, który dekonstruuje instytucjonalny autorytet szkoły, podważa jej skuteczność oraz deklarowane wartości (np. *Jeśli ktoś nie wytrzymuje psychicznie, to jego problem. Nauczyciele i dyrekcja mają to gdzieś; Nauczyciele ignorują to, że ktoś jest wykluczany albo szykanowany*).

Przyjrzenie się zgromadzonemu materiałowi z perspektywy semantyczno-wartościującej wskazuje na obecność silnie nacechowanych środków wyrazu. Obrazują one głęboko przeżywane poczucie krzywdy, izolacji i wykluczenia. Wypowiedzi zawierają leksykę emocjonalną i egzystencjalną (np. *zestresowane; problemy psychiczne; ataki paniki; przetrwać do końca*). Sygnalizuje to wysoki poziom cierpienia psychicznego a także odzwierciedla poczucie bezsilności i wykluczenia z procesu komunikacji (np. *Zgłaszałam się wielokrotnie – bez odzewu; szkoła nie słucha ani uczniów, ani rodziców; Chciałem porozmawiać po lekcji, nauczyciel powiedział, że nie ma czasu*). Wysoka jest frekwencja występowania emocjonalnie nacechowanych rzeczowników: *chamstwo, porażka, patologia, gang, zniechęcenie, przemoc, hejt*. Służą one intensyfikacji negatywnych emocji. Tego rodzaju strategie językowe stanowią wyraz światopoglądu aksjologicznego (zob. Bartmiński 2007), w którym szkoła zostaje oceniona

jako przestrzeń zagrożenia, nierówności, chaosu i frustracji. Użycie presupozycji i porównań (np. *więcej dowiem się z internetu niż na lekcji*) zakłada obniżenie statusu szkolnej edukacji w porównaniu do innych źródeł wiedzy. W ekscerpowanym materiale są obecne hiperbole oraz metafory odnoszące się do dramaturgii egzystencjalnej, a także przemocy werbalnej i psychicznej (np. *Szkoła zniszczyła moją psychikę; Co pół roku mam wycięty miesiąc z życia; Codziennie rano patrzę w lustro i zadaję sobie pytanie, gdzie popełniłem błąd w życiu; Ktoś mnie regularnie wyśmiewał, a wychowawca powiedział, że 'to tylko żarty'*). Takie sformułowania przesuwają język skargi do rejestru traumy. Łączą się z metaforami sugerującymi katastroficzny obraz rzeczywistości edukacyjnej, zarówno w wymiarze dydaktycznym (np. *fizyka to dramat; angielski to jakaś farsa – nauczycielka wiecznie na zwolnieniu*), psychologicznym (np. *ciągła presja i strach*), jak i infrastrukturalnym (np. *grzyb pod ławką, brak klamek, toalety bez drzwi*). Zaniedbania w wymiarze materialnym stają się dla uczniów symbolicznym obrazem wieloaspektowego upadku instytucji. W zgromadzonym materiale wciąż powracającą strategią jest stosowanie ironii i hiperboli. Służy to demaskowaniu absurdów i deprecjacji działań szkoły (np. w *kurtce nie wolno chodzić, mimo zimna; pupilki nauczycieli; zajęcia z YouTube*). Wysoka jest też frekwencja występowania konstrukcji generalizujących lub zawierających negację. Takie wyrażenia, jak: *nie uczą nic, żadnej nauki, nie ma kontroli, zero praktyki* funkcjonują jako kategoryczne akty oceniające, sugerujące całkowity brak określonej wartości. Ich funkcją jest retoryczne wzmocnienie zarzutu i wykluczenie możliwości relatywizacji. Uczniowie posługują się też konstrukcjami depersonifikującymi, które służą odczłowieczeniu doświadczenia szkolnego i generalizacji problemu, np. *uczeń to liczba; wszyscy są traktowani tak samo nijak; nie ma atmosfery*. Występują także przesunięcia sprawczości. Zamiast na przykład *nauczyciel nie pomógł* uczniowie wybierają sformułowanie *nie ma pomocy*. Ujawnia to ich punkt widzenia oraz poczucie braku personalnej odpowiedzialności w tak funkcjonującym systemie szkolnym.

Mirosław Szymański w książce *Edukacja w zmieniającym się społeczeństwie* z 2021 r. zauważył, że

wbrew wszelkim deklaracjom szkoła współczesna nie jest instytucją rozwijającą kreatywność. Jak dawniej, z dość ograniczonym skutkiem kładzie nacisk na wpajanie istniejących zasad i reguł, a także sposobów działania, które w wielu przypadkach przestają być efektywne i tracą społeczne znaczenie. W dodatku fatalna atmosfera w szkole, niewłaściwe kontakty interpersonalne, przejawy nadmiernej rywalizacji, agresji i przemocy czynią wiele szkody... (Szymański 2021: 105).

Zgromadzone komentarze uczniów łódzkich liceów i techników tworzą spójny, krytyczny obraz instytucji edukacyjnej. Wyeksponowany został psycho-

społeczny wymiar doświadczenia szkolnego. Język stał się narzędziem werbalizacji cierpienia, oporu i autoanalizy. Wypowiedzi uczniów pełnią funkcję autodiagnozy, w której doświadczenie edukacyjne zostaje opisane jako źródło lęku, cierpienia lub utraty tożsamości (por. Kamińska 2013: 99–123; Zubrzycka-Maciąg, Wosik-Kawala 2012: 39–58; Speck 2003). W warstwie pragmatycznej dominują ekspresywy, asercje oraz dyrektywy. Ich elementy przeplatają się w wypowiedziach przyjmujących formę skarg, oskarżeń, protestów oraz świadectw emocjonalnych. W ujęciu dyskursywnym szkoła zostaje zdekonstruowana jako autorytet, a przedstawiona jako instytucja stresogenna. Uczniowie używają języka silnie wartościującego, operującego metaforą traumy, egzystencjalnym napięciem i symboliką systemowej obojętności. Analiza semantyczna wskazuje na bogaty arsenał środków językowych – negacji, metafor, ironii i hiperboli, które służą wartościowaniu doświadczenia i emocjonalnej ekspresji. W efekcie język uczniów nie tylko opisuje rzeczywistość szkolną, ale ją przekształca, demaskuje i interpretuje, odsłaniając głębokie pęknięcia w relacjach uczeń – instytucja. Tego rodzaju komentarze ujawniają, że z perspektywy uczniów szkoła funkcjonuje nie tylko jako przestrzeń nauczania, ale przede wszystkim jako przestrzeń emocjonalnego i społecznego doświadczenia (więcej zob. Chodakowska 2012: 13–21; Konarzewska 2023: 89–94; Sowa 2014: 37–48; Szczygieł 2020: 144–160; *Szkoła jutra? Tradycje i (r)ewolucje* 2023; *Szkoła w perspektywie jej realnych przeobrażeń* 2013; *Szkoła wobec wyzwani XXI wieku* 2012; Zubrzycka-Maciąg, Wosik-Kawala 2012).

Pozytywne doświadczenia edukacyjne

Wypowiedzi uczniów analizowane w poprzedniej części artykułu akcentowały trudności i negatywne aspekty funkcjonowania w środowisku szkolnym. Choć w wielu relacjach wybrzmiewał głęboki krytycyzm wobec szkoły, w zebranych przeze mnie materiale nie brakuje głosów wyrażających satysfakcję i wdzięczność. Wykscerpowane wypowiedzi ujawniają doświadczenia pozytywne, wspierające i afirmujące, które odnoszą się zarówno do relacji interpersonalnych, jak i systemowych aspektów funkcjonowania szkoły (por. *Edukacja jutra* 2014; Flanz 2020: 98–115; Flanz 2021: 15–31; Kirenka, Zubrzycka-Maciąg, Wosik-Kawala 2012; Kocór 2014: 49–64; Szempruch 2021: 181–194). Komentarze te ukazują instytucje edukacyjne jako przestrzeń wspólnoty, sprawczości, rozwoju i uznania dla różnorodności. Mówi się o współpracy i poczuciu bezpieczeństwa (zob. Banach 2006: 105–116; Denek 2006: 85–92; Konarzewska 2023: 89–94; Kowalkiewicz-Kulesza 2023: 15–27; *Szkoła w nauce* 2006; Szymański 2008; *Zrozumieć szkołę...* 2016).

W odróżnieniu od wypowiedzi o charakterze krytycznym komentarze pozytywne realizują akty afirmacji, które służą wyrażaniu uznania, podziękowania

lub aprobaty (np. *Szkoła daje poczucie wspólnoty; Z pomocą nauczycieli można wiele osiągnąć.*). Zgodnie z klasyfikacją aktów mowy Johna Searle'a są to akty typu ekspresywnego, wyrażają pozytywny stosunek emocjonalny mówiącego do rzeczywistości. Tego typu akty ujawniają satysfakcję uczniów, bezpieczeństwo oraz zaufanie (np. *Miła atmosfera, aż chce się wracać; Czuję się tu bezpiecznie*). Stosując asercje w postaci konstatacji, uczniowie przedstawiają swoje doświadczenia jako zgodne z rzeczywistością i pozytywnie je wartościują (np. *Psycholog naprawdę pomaga; Uczymy się przez projekty*). Wypowiedzi pełnią funkcję perlokucyjną, stanowiąc zarówno świadectwo, jak i zachętę (np. *Nigdy nie słyszałam głupiego komentarza ani hejtu. To naprawdę wyjątkowe*). W ten sposób wpływają na odbiorców i skłaniają ich do postrzegania danej szkoły jako przestrzeni przyjaznej i godnej zaufania (np. *Moja klasa jest jak druga rodzina. Pomagamy sobie, nie ma zawiści; W klasie mamy świetną atmosferę – ludzie są życzliwi, nikt nikogo nie wyklucza; Mamy super wychowawcę – zawsze możemy z nim pogadać*). Niektóre komentarze można także traktować jako akty legitymizacji, ponieważ zawierają potwierdzenia, że instytucja realizuje zadania zgodnie z oczekiwaniami uczniów (np. *Mat-fiz to strzał w dziesiątkę – mega nauczyciele; Atmosfera w szkole jest super, wszyscy się wspierają*). Według klasyfikacji Johna Searle'a są to przede wszystkim akty typu ekspresywnego (z elementami asercji). Ich celem jest wyrażenie pozytywnej oceny, ale także potwierdzenie słuszności określonego stanu rzeczy.

Z perspektywy dyskursywnej w analizowanych wypowiedziach szkoła jawi się jako przestrzeń dialogu i współdecydowania (np. *Uczniowie mają wpływ; Zgłaszamy pomysły i są one brane pod uwagę*). Jest prezentowana jako instytucja wspierająca i otwarta na różnorodność (np. *Nie ma uprzedzeń, pomagają nowym; Szkoła przyjazna Ukraincom; To miejsce, gdzie mogę być sobą; Nikt mnie nie ocenia, mogę ufać ludziom*). W tym ujęciu placówka edukacyjna jest środowiskiem bezpiecznym emocjonalnie (np. *Można mówić szczerze, nie boisz się oceny; Szkoła daje poczucie wspólnoty*), a także miejscem integracji wiedzy z realnym światem i przyszłością (np. *Zawody przyszłościowe; Byliśmy w CERN i na obozie naukowym – rewelacja!*). Z perspektywy analizy dyskursu uczniowie konstruują pozytywny obraz edukacji, który promuje empatię oraz partnerstwo między nauczycielem a uczniem (np. *Wychowawczynie pomogła mi przejść przez trudny czas. Nie czułam się sama*). Legitymizuje się różne formy osiągnięć i tożsamości uczniowskich (np. *Mamy dni tematyczne, wspólne akcje, wydarzenia – to naprawdę łączy ludzi*). W analizowanym materiale zostaje podważony obraz szkoły jako instytucji represyjnej. Dyskurs ten wpisuje się w nurt edukacji partycypacyjnej i humanistycznej, ukazując szkołę jako środowisko relacyjne, rozwojowe i adaptacyjne (np. *Kiedy ktoś płakał na lekcji, podeszło do niego kilku uczniów. To było piękne*).

Spojrzenie na zgromadzony materiał z poziomu semantyczno-wartościującego pozwala zauważyć, że w pozytywnych uczniowskich komentarzach pojawia

się język uznania, wspólnoty i sprawczości. Środki leksykalne dotyczą wartości afirmatywnych, które obejmują aspekty wspólnotowe i relacyjne, np. *wspólnota*, *życzliwość*, *miła atmosfera*, *poczucie bezpieczeństwa*, *otwartość*, *szacunek*. Wyrażenia te konstruują obraz szkoły jako przestrzeni więzi społecznych i akceptacji. Język potwierdza godność i sprawczość ucznia, mówi się o pozytywnej tożsamości edukacyjnej (np. *traktują nas jak ludzi*, *można mówić szczerze*, *z nauczycielem można porozmawiać jak z człowiekiem*). Bogate jest słownictwo wskazujące na dynamiczne, podmiotowe uczestnictwo ucznia w procesie edukacyjnym. Liczne są też leksemy odnoszące się do działania i wywierania wpływu (np. *można się zaangażować*; *mamy wpływ*; *nasze pomysły są brane pod uwagę*; *dostosowali formy pracy*). Eksponuje się uznanie dla różnorodnych form aktywności uczniowskiej, co stanowi przeciwwagę dla ocen wyłącznie ilościowych (np. *doceniają wysiłek*; *liczy się pomysłowość*). W zebranych materiale obecne są hiperbole (wyrażane przedrostkami *prze* lub *super*) przeplatające się z metaforami powrotu i pamięci. Wskazują one na emocjonalny związek uczestników z miejscem nauki oraz trwałość pozytywnych przeżyć edukacyjnych (np. *aż chce się wracać*; *to były przepiękne lata*; *super wspomnienia*; *te wspomnienia ciągle żyją*). Niektóre metaforyczne określenia stanowią afirmację wolności twórczej i braku presji (np. *szkoła nie tłamsi kreatywności*).

Cytując Alberta Camusa, Mirosław Szymański napisał: „Bardziej pomaga się człowiekowi, okazując mu jego pozytywny obraz niż wykazując nieustanne błędy. Normalnie każdy usiłuje upodobnić się do swojego najlepszego wizerunku” (Szymański 2008: 221). Tego typu podejście jest bliskie oczekiwaniom młodzieży. Widać to w pozytywnych komentarzach uczniów, które odnoszą się do nadziei, wspólnoty i uznania, ukazując szkołę jako przestrzeń możliwego spełnienia, rozwoju oraz partnerstwa. W warstwie pragmatycznej dominują akty będące asercjami i ekspresywami (pochwały, świadectwa), w warstwie dyskursywnej docenia się edukację opartą na zaufaniu, otwartości i różnorodności. Pod względem semantycznym pozytywne wypowiedzi uczniów operują figurami uczestnictwa, językiem sprawczości oraz leksyką wartości wspólnotowych. Wartości wspólnotowe przejawiają się w odwołaniach do relacji, współdziałania i poczucia przynależności. Uczniowie opisują swoje doświadczenia edukacyjne jako oparte na wzajemnym wsparciu i współpracy, co wskazuje na silne więzi społeczne i emocjonalne w grupie. Ponadto przedstawione dane pokazują, że uczniowie potrafią formułować konkretne, emocjonalnie zaangażowane i konstruktywne komunikaty, opisujące ich szkolne przeżycia.

Wnioski końcowe

Przeprowadzona analiza językowa wypowiedzi uczniów szkół ponadpodstawowych odnoszących się do ich doświadczeń edukacyjnych ujawnia złożony, wielowymiarowy obraz rzeczywistości szkolnej. Obraz ten rozciąga się między

skrajnościami: poczuciem osamotnienia a wspólnotą, zawodem a spełnieniem, traumą a wzrostem. Dzięki zastosowaniu trójpoziomowego modelu analizy (pragmatycznej, dyskursywnej i semantyczno-wartościującej) możliwe było uchwytenie zarówno intencji komunikacyjnych uczniów, jak i społecznego wymiaru języka, w którym konstatuje się szkolne doświadczenie.

Wypowiedzi pozytywne zawierają afirmacje, świadectwa uznania i współuczestnictwa, w których szkoła jawi się jako miejsce zaufania, dialogu i sprawczości. Uczniowie akcentują relacje z nauczycielami, otwartość instytucji na różnorodność, możliwość współdecydowania i rozwijania pasji. Język tych komentarzy jest osadzony w wartościach wspólnotowych, a leksyka nacechowana empatią, bezpieczeństwem i współpracą.

Z kolei wypowiedzi negatywne są zdominowane przez skargi, oskarżenia i pełne emocje wyznania, które ujawniają głębokie problemy systemowe: deficyt wsparcia psychologicznego, niesprawiedliwość oceniania, przeciążenie, brak indywidualizacji oraz kryzys relacji. Uczniowie posługują się językiem silnie wartościującym, pełnym metafor kryzysu, ironii i hiperboli, by wyrazić frustrację i bezradność. Dyskurs ten ujawnia rozpad symbolicznej więzi między uczniem a szkołą jako instytucją.

Całość materiału pokazuje, że uczniowie posiadają świadomy, krytyczny i refleksyjny stosunek do edukacji, który wyrażają przez zróżnicowane strategie językowe. Ich wypowiedzi nie tylko odzwierciedlają rzeczywistość, ale również ją kształtują, będąc formą społecznego i tożsamościowego działania językowego. W badanym korpusie ujawnia się zatem język uczniowskiego doświadczenia jako narzędzie interpretacji, ekspresji i (re)konstrukcji edukacyjnego świata.

Analiza opinii uczniów pokazuje, że współczesna szkoła może być miejscem rozwoju i wsparcia, ale też źródłem stresu, presji i wypalenia. Wypowiedzi uczniów jasno ilustrują emocjonalne konsekwencje funkcjonowania w środowisku szkolnym. Aby poprawić jakość edukacji, potrzebne jest nie tylko podnoszenie wyników egzaminacyjnych, ale także inwestowanie w relacje, atmosferę, zdrowie psychiczne oraz partycypację uczniów w życiu szkoły. Szkoła przyszłości to taka, która łączy poziom merytoryczny z empatią, elastycznością i otwartością. Zdaniem uczniów superszkoła oferuje przestrzeń do rozwoju osobistego, nawiązywania relacji, podejmowania decyzji i popełniania błędów w bezpiecznych warunkach. Jest także gotowa na przyjmowanie głosu uczniów jako pełnoprawnych uczestników życia szkoły.

Bibliografia

Austin J. (1993), *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedończuk, PWN, Warszawa.

Banach C. (2006), *Zadania i cechy dobrej szkoły jako organizacji uczącej się*, w: *Szkoła w nauce i praktyce edukacyjnej*, red. B. Muchacka, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

Bartmiński J. (2003), *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, w: *Język w kręgu wartości*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Bartmiński J. (2007), *Stereotypy mieszkają w języku. Studium etnolingwistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Buła D., Nawacka J. (1983), *Próba klasyfikacji aktów mowy*, „Socjolingwistyka”, z. 5.

Cęcelek G., Woźnicka E., Klimczak P. (2021), *Szkoła jako przestrzeń uczenia się*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.

Chodakowska M. (2012), *Współodpowiedzialność rodziców i szkoły za wychowanie młodych pokoleń (w świetle raportu CBOS)*, w: *Wychowawcza rola szkoły*, red. J. Kirenka, T. Zubrzycka-Maciąg, D. Wosik-Kawali, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Denek K. (2006), *W stronę dobrej szkoły*, w: *Szkoła w nauce i praktyce edukacyjnej*, red. B. Muchacka, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

Denek K. (2015), *Edukacja jutra. Drogowskazy – Aksjologia – Osobowość*, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec.

Dobrowolska B. (2013), *Szkoła w perspektywie globalizacji i zagrożeń*, w: *Szkoła w perspektywie globalizacji i zagrożeń*, red. B. Dobrowolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

Edukacja jutra. Systemowe aspekty organizacji szkolnictwa w Polsce (2014), red. K. Denek, A. Kamińska, P. Oleśniewicz, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec.

Fairclough N. (1992), *Discourse and social change*, Polity Press, Cambridge.

Fairclough N. (1995), *Critical discourse analysis: The critical study of language*, Longman, London.

Flanz J. (2020), *Działania podejmowane przez nauczycieli liceów ogólnokształcących i techników w tworzeniu klimatu społeczno-wychowawczego klas szkolnych – raport z badania*, w: *Szkoła – nauczyciel – uczeń w przestrzeni edukacyjnej*, red. M. Przybyś-Zaremba, J. Stepaniuk, A. Szczygieł, Wydawnictwo Difin, Warszawa.

Flanz J. (2021), *Wybrane aspekty szkoły przyszłości w opiniach nauczycieli, rodziców i uczniów*, w: *Szkoła jako przestrzeń uczenia się*, red. G. Cęcelek, E. Woźnicka, P. Klimczak, Wydawnictwo Difin, Warszawa.

Grochowalska M. (2006), *Dialog dziecko – nauczyciel a problemy progu szkolnego*, w: *Szkoła w nauce i praktyce edukacyjnej*, red. B. Muchacka, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

Grzeško-Nyczka M. (2023), *(R)ewolucja w klasie szkolnej. O potrzebie (re)organizacji przestrzeni edukacyjnej*, w: *Szkoła jutra? Tradycja i (r)ewolucje w edukacji*, red. K. Jeznach, A. Kowalkiewicz-Kulesza, Wydawnictwo UŁ, Łódź.

Kamińska M. (2013), *Zjawisko wykluczenia społecznego wśród młodzieży – rola szkoły i nauczycieli*, w: *Szkoła w perspektywie globalizacji i zagrożeń*, red. B. Dobrowolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Kawka M. (1999), *Dyskurs szkolny – zagadnienia języka*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków.

Kirenka J., Zubrzycka-Maciąg T., Wosik-Kawali D. (2012), *Wychowawcza rola szkoły*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Kocór M. (2012), *Autorytet współczesnego nauczyciela – oczekiwania a rzeczywistość*, w: *Edukacja Jutra. Uczeń i nauczyciel jako główne podmioty edukacji jutra*, red. K. Denek, A. Kamińska, W. Łuszczuk, P. Oleśniewicz, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec.

Kocór M. (2014), *Nauczyciel wobec reformy – reforma wobec nauczyciela. Ku polityce partnerstwa i dialogu edukacyjnego*, w: *Edukacja jutra. Systemowe aspekty organizacji szkolnictwa w Polsce*, red. K. Denek, A. Kamińska, P. Oleśniewicz, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec.

Konarzewska A. (2023), *O czym wychowawcy słów kilka*, w: *Szkoła jutra? Tradycja i (r)ewolucje w edukacji*, red. K. Jeznach, A. Kowalkiewicz-Kulesza, Wydawnictwo UŁ, Łódź.

Kowalkiewicz-Kulesza A. (2023), *Współczesna szkoła w oczach nastolatków*, w: *Szkoła jutra? Tradycja i (r)ewolucje w edukacji*, red. K. Jeznach, A. Kowalkiewicz-Kulesza, Wydawnictwo UŁ, Łódź.

Kwieciński Z. (2021), *Nauczyciel na gruzach starego świata*, w: *Szkoła i nauczyciel w obliczu zmian społecznych i edukacyjnych*, red. J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański, Wydawnictwo Impuls, Kraków.

Ostrowicka H. (2017), *Dyskurs edukacyjny, weredykcja i pedagogie – od konstelacji związków dyskursu i edukacji do aleturgicznej analizy praktyki edukacyjnej*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja”, nr 2(12).

Searle J.R. (1987), *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Śniegulska A. (2012), *Współczesny dyskurs o nauczycielu*, w: *Szkoła wobec wyzwań XXI wieku*, red. K. Szmyd, E. Dolata, A. Śniegulska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.

Sowa J. (2014), *Ku nowoczesnej szkole*, w: *Edukacja jutra. Systemowe aspekty organizacji szkolnictwa w Polsce*, red. K. Denek, A. Kamińska, P. Oleśniewicz, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec.

Speck O. (2003), *Być nauczycielem. Trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk.

Szczygieł A. (2020), *Barriere komunikacyjne w interakcji nauczyciel – uczeń oraz ich potencjalny wpływ na funkcjonowanie ucznia w szkole*, w: *Szkoła – nauczyciel – uczeń w przestrzeni edukacyjnej*, red. M. Przybysz-Zaremba, J. Stepaniuk, A. Szczygieł, Wydawnictwo Difin, Warszawa.

Szempruch J. (2017), *Wyzwania i perspektywy pracy nauczyciela wobec przemian współczesnego świata*, w: *Edukacja i praca nauczyciela: ciągłość – zmiana – konteksty*, red. J. Madalińska-Michalak, N.G. Pikuła, K. Białożyty, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków.

- Szempruch J. (2021), *Pytania (d) o nauczyciela w czasach zmian społecznych*, w: *Szkoła i nauczyciel w obliczu zmian społecznych i edukacyjnych*, red. J.M. Łukasik, I. Nowosad, M.J. Szymański, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Szkoła i nauczyciel w obliczu zmian społecznych i edukacyjnych* (2021), red. J. Łukasik, I. Nowosad, M. Szymański, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Szkoła jutra? Tradycja i (r)ewolucje w edukacji* (2023), red. K. Jeznach, A. Kowalkiewicz-Kulesza, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Szkoła w nauce i praktyce edukacyjnej* (2006), red. B. Muchacka, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Szkoła w perspektywie globalizacji i zagrożeń* (2013), red. B. Dobrowolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Szkoła w perspektywie jej realnych przeobrażeń. Zarządzanie – Kompetencje – Kreatywność* (2013), red. V. Korim, R. Uździcki, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Szkoła wobec wyzwań XXI wieku* (2012), red. K. Szmyd, E. Dolata, A. Śniegulska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Szymański M. (2008), *W poszukiwaniu drogi. Szanse i problemy edukacji w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- Szymański M. (2014), *Edukacyjne problemy współczesności*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Szymański M. (2021), *Edukacja w zmieniającym się społeczeństwie*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.
- Szymański M., Walasek-Jarosz B., Zbróg Z. (2016), *Zrozumieć szkołę dla (jej) zmiany*, w: *Zrozumieć szkołę. Konteksty zmiany*, red. M. Szymański, B. Walasek-Jarosz, Z. Zbróg, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa.
- Szyszkowa M. (2010), *Nieprzystawalność edukacji do problemów epoki globalizacji*, w: *Uczeń wobec wyzwań współczesności*, red. A. Rogalska-Marańska, B. Banasiak, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- van Dijk T. A. (2001), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa.
- van Dijk, T. A. (2006), *Discourse and manipulation*, „Discourse & Society”, 17(3), <https://doi.org/10.1177/0957926506060250> [dostęp: 18.03.2025].
- Warzecha A. (2014), *Krytyczna analiza dyskursu (KAD) w ujęciu Normana Fairclougha. Zarys problematyki*, „Konteksty Kultury”, z. 2, nr 11.
- Wieczorek K. (1997), *O tak zwanych pośrednich aktach mowy*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 24.
- Wołpiuk-Ochocińska A. (2012), *Wyzwania współczesnego nauczyciela w dobie globalizacji i powszechnej konkurencji*, w: *Szkoła wobec wyzwań XXI wieku*, red. K. Szmyd, E. Dolata, A. Śniegulska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.

Zdunkiewicz-Jedynak D. (1993), *Akty mowy*, w: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo „Wiedza o kulturze”, Wrocław.

Zrozumieć szkołę. Konteksty zmiany (2016), red. M. Szymański, B. Walasek-Jarosz, Z. Zbróg, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa.

Zubrzycka-Maciąg T., Wosik-Kawala D. (2012), *Wychowanie w szkole w świetle doświadczeń i opinii studentów pedagogiki*, w: *Wychowawcza rola szkoły*, red. J. Kirenka, T. Zubrzycka-Maciąg, D. Wosik-Kawali, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Streszczenie

Między frustracją a zadowoleniem – edukacyjne doświadczenia uczniów łódzkich szkół ponadpodstawowych w perspektywie pragmatyczno-dyskursywnej

Artykuł prezentuje analizę językową wypowiedzi uczniów łódzkich szkół średnich (licea i technika), odnoszących się do ich doświadczeń edukacyjnych, opublikowanych na portalu WaszaEdukacja.pl. Badanie oparto na trójpoziomym modelu analitycznym, obejmującym perspektywę pragmatyczną (akty mowy i funkcje komunikacyjne), dyskursywną (relacje społeczne i ideologiczne napięcia) oraz semantyczno-wartościującą (środki językowe wyrażające emocje i oceny). Analizie poddano wybrane komentarze związane z rankingiem łódzkich liceów (50 szkół) i techników (21 szkół) z 2024 roku. Łącznie przeanalizowano 300 wypowiedzi zawierających osobiste refleksje, oceny i emocjonalne reakcje uczniów na warunki panujące w szkołach. Analiza wykazała, że uczniowie posługują się bogatym repertuarem środków językowych, aby wyrazić zarówno krytyczne, jak i afirmatywne postawy wobec szkoły i edukacji. Wypowiedzi negatywne ujawniają doświadczenia przeciążenia, wykluczenia i niesprawiedliwości, natomiast wypowiedzi pozytywne konstruują obraz szkoły jako przestrzeni wspólnoty, zaufania i rozwoju. Język uczniów staje się narzędziem ekspresji emocjonalnej, analizy rzeczywistości i społecznej sprawczości.

Słowa kluczowe: język uczniów, doświadczenia edukacyjne, analiza dyskursu, akty mowy, wartościowanie językowe, szkoła średnia

Summary

Between frustration and satisfaction – educational experiences of students from upper-secondary schools in Lodz from a pragmatic-discursive perspective

This article presents a linguistic analysis of high school students' statements regarding their educational experiences, published on the Polish platform WaszaEdukacja.pl. The study applies a tripartite analytical model incorporating a pragmatic perspective (speech acts and communicative functions), a discourse-oriented perspective (social relations and ideological tensions), and a semantic-evaluative perspective (language of emotions and value judgments).

The analysis reveals that students employ a diverse range of linguistic strategies to express both critical and affirmative attitudes toward school. Negative comments reflect experiences of overload, exclusion, and systemic injustice, while positive ones construct a vision of school as a space of trust, community, and personal development. The language of students emerges as a tool of emotional expression, social agency, and cognitive interpretation of educational reality.

Keywords: student language, educational experience, discourse analysis, speech acts, evaluative semantics, secondary school



bernardinum

ISSN 2080-3400



9 772080 340505