

KULTURA 31 Media 2017 TEOLOGIA

ISSN 2081-89-71
KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE



Szanowni Państwo!

Wiemy, że praca naukowa, choć nieraz żmudna, potrafi być źródłem wielkiej satysfakcji. Jednak jest ona pełna dopiero, gdy można wynikami swej pracy podzielić się ze światem; gdy owe wyniki są szeroko znane i komentowane. Niestety, tradycyjne papierowe czasopisma naukowe mają ograniczony zasięg i znikomą liczbę egzemplarzy.

Istnieje jednak proste rozwiązanie tego problemu!

Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym, powołanym w styczniu 2010 r. i wydawanym online od czerwca 2010 r. pod adresem www.kmt.uksw.edu.pl przez Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie. **Artykuły są zamieszczane na stronie www i w postaci pliku pdf**, co znacznie ułatwia cytowanie, umożliwiając podawanie numerów stron. Natomiast **publikacja w internecie oznacza szersze dotarcie do odbiorców**, a przez to wzrost cytowalności.

Wszystkie artykuły publikowane w kwartalniku są recenzowane. Recenzja jest obustronnie anonimowa. Recenzenci są wybierani przez redakcję, są nimi zarówno członkowie Rady Naukowej, jak i osoby spoza niej. Recenzenci krajowi są wybitnymi ekspertami w swoich dziedzinach i mają minimum stopień naukowy doktora i znaczący dorobek w dziedzinie, do której należy recenzowany artykuł. Aby wykluczyć dowolność recenzji, dokonuje się ona w oparciu o przygotowany przez redakcję, standardowy dla wszystkich recenzji, szablon.

Kwartalnik „Kultura-Media-Teologia” spełnia wszelkie wymogi stawiane pismom naukowym. Pismo zostało umieszczone na ogłoszonej w grudniu 2015 r. liście czasopism punktowanych. Znalazło się na liście B, zaś za publikację na łamach KMT w latach 2013–2016 przyznano 8 punktów.

Nasze atuty to:

- szeroki zakres dziedzin;
- wysoka punktacja;
- szybkość publikacji;
- dopracowana szata graficzna;
- staranna redakcja;
- rozpowszechnienie artykułów i szansa na dużą cytowalność.

KULTURA MEDIA TEOLOGIA

NUMER 31/2017

TEMAT NUMERU:

UCIEKAJĄCE
SACRUM

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

- WYDAWCA:** Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
- REDAKCJA:** dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW (redaktor naczelna)
dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW (zastępca red. nacz.)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
dr Dagmara Jaszewska
ks. dr hab. Dariusz Pater
dr Małgorzata Laskowska
dr Anna Miotk
ks. dr hab. Norbert Mojżyn
- Rada naukowa:** ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UKSW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
Prof. Andrius Vaišnys, Uniwersytet Wileński
Doc. Mgr. Katarína Fichnová, PhD. – Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze (Słowacja)
dr hab. Mariola Marczak prof. UWM Olsztyn
dr hab. Anna Czajka-Cunico prof UKSW
dr Victor Khroul Państwowy Uniwersytet im. Łomonosowa w Moskwie
- Korekta:** dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW
i dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW
oraz Zespół
- Skład:** Stanisław Tuchołka • www.panbook.pl
- Logo:** ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. WSiIZ;
fot. na okładce: pixabay.com
- Adres redakcji:** „Kultura–Media–Teologia”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,
- Kontakt:** e-mail: kmt.uksw@gmail.com; <http://www.kmt.uksw.edu.pl>

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i redagowania tekstów oraz zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych nie odsyłamy. **Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku *.pdf**

SPISTREŚCI

OBLICZA SACRUM	7
<i>Witold Kawecki</i>	
"TO SEE THE INVISIBLE" IN THE CONTEMPORARY VISUAL CULTURE	8
<i>Bartosz Wieczorek</i>	
A CRYPTO-THEOLOGICAL VISION OF THE WORLD IN THE "GA-GA: GLORY TO THE HEROES" BY PIOTR SZULKIN IN THE LIGHT OF VISUAL THEOLOGY	20
<i>Dagmara Jaszewska</i>	
FILM JAKO MEDIUM (NIE)OBECNOŚCI BOGA. UKRYTA TEOLOGIA W „NIEMIŁOŚCI” ANDRIEJA ZWIAGINCEWA	39
<i>Katarzyna Flader-Rzeszowska</i>	
STRATEGIES FOR COMMUNICATING THE SACRED IN A <i>STUDY</i> ON <i>HAMLETS</i> BY THE CHOREA THEATER	58
<i>Marzenna Wiśniewska</i>	
PRZEPISYWANIE <i>GENESIS</i> W NAJNOWSZYM DRAMACIE POLSKIM DLA DZIECI I MŁODZIEŻY	80
<i>Norbert Mojżyn</i>	
"COUNTRYSIDE CATHEDRALS"? COMMUNICATING MEANINGS THROUGH THE SACRED ARCHITECTURE OF J.P. DZIEKOŃSKI IN THE DIOCESE OF ŁOMŻA WITHIN ITS CURRENT BORDERS. PART I ...	93
OBLICZA TEOLOGII I KULTURY	104
<i>Leopold Bartłomiej Marek OFM</i>	
DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA ROSYJSKIEJ CERKWI PRAWOSŁAWNEJ W XIX WIEKU	105
<i>Tomasz Kopiczko</i>	
EVANGELIZATION AS THE PROMOTION OF THE CLASSICAL UNDERSTANDING OF THE CULTURE. OUTLINE OF THE PROBLEM	122

OBLICZA MEDIÓW I KULTURY	139
<i>Marcin Wrzos OMI</i>	
ZAGRANICZNE PODRÓŻE APOSTOLSKIE PAPIEŻA FRANCISZKA W NAJWAŻNIEJSZYCH KRAJOWYCH PORTALACH INTERNETOWYCH CZ. II (ROK 2015)	140
<i>Magdalena Hodalska</i>	
COMPASSION 2.0: HOW INTERNET USERS SHARE “VIRTUAL CARE”?	180
<i>Anna Karoń-Ostrowska</i>	
EDYTA STEIN I EDMUND HUSSERL W HORYZONCIE METAFIZYKI	199
RECENZENCI KMT Z 2017 ROKU	216

OBLICZA *SACRUM*

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 31/2017

Witold Kawecki

The Institute of Dialogue of Culture and Religion
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

“To See the Invisible” in the Contemporary Visual Culture

Widzieć niewidzialne we współczesnej kulturze wizualnej

ABSTRACT:

Christianity is a religion in which the apology of visibility take place, especially through art. Article attempts to answer the questions: What should be the art, that leads to God. Article also justifies art as a communication dimension of faith. Assumes that in visual arts theology becomes embodied because it is embedded in what is material.

Art in this approach, becomes a partner of theology in appealing to the value of beauty to the constantly sought-after transcendence.

KEYWORDS:

Faith, visual arts, communication faith

STRESZCZENIE:

Chrześcijaństwo jest religią w której dokonuje się apologia widzialności zwłaszcza poprzez sztukę. Artykuł usiłuje odpowiedzieć na pytanie jaka powinna być sztuka, która prowadzi do Boga. Uzasadnia także sztukę jako komunikacyjny wymiar wiary. Przyjmuje założenie że w sztukach wizualnych teologia staje się ucieleśnioną, bo osadzoną w tym, co materialne. Sztuka w takim ujęciu staje się partnerką teologii w odwoływaniu się do wartości, piękna, do nieustannie poszukiwanej transcendencji.

SŁOWA KLUCZOWE:

wiara, sztuki wizualne, komunikacja wiary

1. INTRODUCTION

In human life and for one's religiousness, the image is an extremely important issue. In *Spirit of the Liturgy*, Joseph Ratzinger notes that “lack of images does not converge with believing in God's incarnation. Iconoclasm is not a Christian option”.¹ Historically, the approach to images has varied. Images used to be terrifying, especially for theologians who argued that they showed more than the mystery allowed. The more popular images got, the more criticized they were. In the

¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, p. 57.

original period of the Church there were no images but two, though of extreme importance: the Shroud of Turin and the burial cloth from Jesus' tomb. We must not forget that these images are very specific since they belong to a quite different category of *acheiropoieta*: "icons created without hands". The images include an element of narrative, although they are not stories. But images are comprehensible only when they are recognized from the perspective of writing. Images show a human milieu enveloped in the social world. Today, visual images are replacing words to become the prevailing form of expression, which is a kind of return to the origins, when words evolved from images (in fact the pictographic writing was first). Thus, we have to do with a situation of words being pushed out by images. These are the sources of the popularity of visual culture. W. T. J. Mitchell says that images are a kind of forms of life, driven by wishes and desires.² Therefore, images live their own lives, charm, and sometimes mislead. Mass media have given images omnipotent powers which enabled them to do anything – which is the reason why they are either blamed or praised.

On the other hand, it is hard to argue with the slogan saying that a "human is a being that can see" and because of this sense (vision) people organize their world. Seeing is a natural and permanent aspect of human activity and it must have its cultural implications because we have continuously been learning to see and to come to an instant conclusion, we can say that we can see what we know. It might seem paradoxical – what Mitchell who coined the "pictorial turn" term has already written about – that seeing is invisible, that we cannot "see what seeing means", therefore we must make it show itself.³ Among many functions that visual culture has is to show the seeing, as Mitchell argues. One should note that the ways of seeing practically make a functional oneness and one should study it with this perspective in mind. Studying the visual, an image is not treated only as a piece of art, but as a socio-cultural fact. Actually, there does not seem to be anything like an autonomous or independent image – what is there is a visual field, i.e. a dynamic space of relationships between a human being, an image and some reality, for which the category of looking is fundamental. For Nicholas Mirzoeff visual culture means *intervisuality*, a simultaneous performance and interaction

² W.J.T. Mitchell, *Czego chcą obrazy*, Warszawa 2013, p. 44.

³ W.J.T. Mitchell, *Pokazując widzenie: Krytyka kultury wizualnej*, in: *Artium Questiones XVII*, Poznań 2006, p. 274.

of different types of visibility.⁴ It is a demonstration of a political dimension of what we are doing.⁵ It uses a “visual subject”, i.e. a person whose role is to be both an eye-sight carrier (independently of their biological ability to see), as well as a result of some series of different categories of visual subjectivity, which one could put down as a slogan going as follows: “I am seen and I can see that I am seen.”⁶ Visual culture should be construed in the anthropocentric sense since the human creates images and finds them as meaningful entities in the context of the external reality. Visual culture extends the scope of studies pushing it beyond the territories traditionally understood as the realm of art and includes studies on everyday ways of looking and showing, that is the sphere of our everyday reality which we have access to on daily basis. Visual culture or image culture should not be understood as a stationary phenomenon but a dynamic one, as a continuous process of constructing an iconic environment whose main function is to enable the symbol-based communication in its broad sense. Visual culture is a metaphor of the modern reality defining the visual dimension of human activities, it is the entirety of visual processes that are going on in the society. Also, as some people suggest, it is a history of art following the history of art, it means that everything that we can see through members of a given community, it is a presence of art in the social life that manifests itself in the form of image and its derivatives.⁷ Visual culture can be analyzed from different angles: the esthetic one as the history of art; technological as media studies; anthropological; historical and cultural; sociological; philosophical; critical, focused on analysis and interpretation of specific phenomena of modern art and audiovisual culture; theological – transforming into visual theology.

2. THEOLOGICAL CASE FOR ART AS A LANGUAGE FOR COMMUNICATING FAITH

We are living in a culture that is overwhelmed by images. We are living in a world that is dominated by images. Everything seems to become an icon. Does it mean

⁴ N. Mirzoeff, *Podmiot kultury wizualnej*, w: *Artium Questiones XVII*, Poznań 2006, p. 249

⁵ *Ibid.*, p. 252

⁶ *Ibid.*, p. 259

⁷ Frąckowiak, M., Rogowski, Ł. (2009). *Badania nad wizualnością w perspektywie multidyscyplinarnej. Kwestionariusz Kultury Wizualnej*, in: *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. LIII, No. 4.

that we can see well enough? Not necessarily. This surplus of image production is so considerable today that some people say that we actually have to do with the "disappearance of image", because in the context of the overproduction of images, image itself is ceasing to be noticed as such and distinguished from what it is not. This is the case especially when this seeing concerns a supernatural being that by its very nature is kept secret and hidden. Nevertheless, we keep asking "Can one define God?" No one has ever seen God, though He transpires over and over again, among other things, in our imagination and sensibilities. Can you see Him, can you see faith? Seeing is an extremely complex human activity which could be described as "a way of being", as a human inborn disposition, seeking relationships, a kind of an everlasting longing. In a sense, seeing seems to be then synonymous with faith or, in other words, faith demands to be imagined, otherwise it is only a pre-faith, a state of longing for the Unexpected. Faith is in need for using representations, otherwise it is unable to communicate anything. Each and every image of God is a realization of how close humans are connected with Him. Without image, faith loses trust and we cease to differentiate it from the "fear of the unknown". Nowadays, we seem to have lost our capacity to be in a relationship with image, we look at images reserved or do it entirely thoughtlessly: we do not expect anything from them, interested only in their esthetic value. This happens because we seem to have lost the ability to appreciate the *religious meaning* in today's images, even more: we do not understand what *the sacred* is. Drawing on research and experience, it seems that we are faced with a threat of distorted perception of *the sacred* in the realm of visual culture, which could be metaphorically described as the "dissipating sacred". This refers to *uniformity*: mixing in components from different levels, the higher ones with the lower, lay with religious, valuable with worthless, bringing them all down to one level of products. This primarily concerns religious content presented in a form that enables reaching out to the audience that would be as numerous as possible. A problem that this creates is making *the sacred* a mass product. It also refers to *conformism* which puts too much stress on the sensual (vision and hearing) way of reception in which imagination and emotions often obscure the intellectual and spiritual values. In this way, the addressee lives mainly by impressions and is constantly seeking them, ideally if they keep growing stronger, without any interest in an integral development of their humanity. It makes them perceive the world in a superficial way, hinders interiorization, disables their capacity to live their own lives as a "redeeming

event”, get on the path of comfort where any ambitious or challenging goals are plainly not existent. What one can find there, however, is an inclination to follow the latest fashion, copying shoddy behaviors, referring to bad-taste role-models. This also refers to a phenomenon of *usurping*. It concerns ascribing oneself attributes which one does not have. In the today’s visual culture, people tend to ascribe themselves the competences of knowing *the sacred*, which entails interpreting it in a false way. It is then that untrue beliefs and opinions about religion and ethics are created. Sometimes this is a consequence of a lack of due diligence in preparing the creative material, though it is not a rare thing that this is a programmed activity, bearing attributes of manipulation. Moreover, it concerns a reductionist approach to *the sacred* being an abridged, one-sided presentation of reality which arises from the ignorance about *the sacred* or religion; It often means reducing religion to an ideology, faking the real essence of its phenomenon.

Despite these difficulties in the appreciation of seeing and image, we do not abandon our efforts to keep learning about them. We will never dispose of our imagination. It is a sphere which calls for being filled up. Therefore, Christianity is a religion where visibility is praised. Wassily Kandinsky once wrote: “(...) the visible finds its expression in the invisible, and art is a path leading to God.”⁸ But does it mean any art? Not the one that construes beauty in the sensual way, that is for sure, only the one that accepts its metaphysical foundation. The one that is not an ordinary, superficial experience but a genuine, deep experience. Superficial experiences reduce everything to themselves, “this is us which is the most important”, whereas it is all about the effort of transgressing oneself (since this is what art is all about), breaking through the human condition, i.e. forgetting one’s own “self”. Art is essentially the pinnacle of the cult, refers to the Absolute, but itself it is not a religion, it is not faith but its expression, neither is it a means to redemption.

Thanks to Pseudo-Dionysius the Areopagite Christian iconography gained its theological foundations for visualization. He argued that to speak about the invisible and supernatural reality theology adopts a two-fold approach: positive and negative. In the case of the positive one, it uses analogies and symbolic images, whereas for the negative one – negations, which undermine the similarities, analogies and symbols making them relative which leads to a conclusion that the Divine reality is absolutely separated from the world of the visible, entirely different

⁸ W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, trans. S. Fijałkowski, Łódź 1996, p. 111.

from what we are able to imagine or express. In his opinion, one can learn about God through a silent initiation into an unuttered and inexpressible Mystery which our minds recognize as darkness or the unknown. The pinnacle of learning is a mystical experience, which can be achieved through clearing your senses and mind. On the way to the mystical experience, one needs the intermediation of symbolic images which need to be left behind only at the very last stage of the process. All these can be divided into two groups: similar and non-similar ones. The first ones include God's Names like: Word, Intellect, Substance, Light, Invisible, Infinite, Unfathomable, etc. , which do not define what God is but what God is not. The diversity of the symbols which are not similar to one another makes us rise over the things they conspicuously represent to seek their implicit truth (hidden like behind a curtain, *sub integumentum*) that is beyond senses, leading to clearing our senses.⁹ The Pseudo-Dionysius's doctrine was used by Christian theologians to theologically justify the idea that symbolic images have a character of revelations, they are meant to present the hidden truth about the invisible reality, and even they radiate energy which for the ones looking for the Divine truth and sanctity can be helpful on their way to contemplation.

To find a justification for art as a communicative dimension of faith one should refer to the incarnation of Jesus Christ in whom the invisible presence of God became "visible" for people. He became an image (eikon) of the Invisible God (Col 1:15). The Word has become an icon, inspiring the entire Tradition and the Magisterium of the Catholic Church, to express evangelic truth through images and deal with visual theology, i.e. not only the one that uses images for their esthetic or didactic values (*Biblia pauperum*) but also the one which explores the secretive aspects of reality of a person and of their ability to find God. Finding God in matter (by a symbol/sign/image) the faithful can appreciate a new dignity of every material thing – be it visual art, architecture, theater, dance, gestures, performance – able to show them the way to the spiritual, eschatological world, and as a result, to experience faith. Going into raptures over sacred art can help people free themselves from the banalization of the popular visual culture saturated with violence, arrogance, commercialism, loud advertizing and even devastating pornography. In the history of Christian art, which is as long as Christianity itself,

⁹ Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Pisma teologiczne, Hierarchia Niebiańska* II, 3, 1999, p. 235.

a material sign and the spiritual reality have mingled together, expressing themselves in many ways. From the beginning of the Church, along with the naturalism of the Hellenic and Roman art, a symbolic visual language has evolved, with its aim being to show the spiritual reality, including a mystic image, through forms, colors, sometimes abstract configurations, anatomy studies and linear perspective. This symbolic language (with a fish symbolizing Christ, an anchor – the hope for the eternal life, a lamb – redemption, etc.) developed in the 3rd century when due to the persecution of Christians, the communication of the truths of the faith had to be secured in a special way. This symbolism was especially exploited in the funeral iconography where pagan symbols were ascribed Christian meanings. In this way, image becomes another asset in the Christian toolbox used for communicating the Truth. The catechism of the Catholic Church stresses that apart from the means of social communication there are also beauty and sacred art that bear witness to the truth: “Art is essentially a human means of expression. Apart from pursuing to meet the basic needs of life, it is an opulent source of inner riches of man. A product of God-given talent and man’s effort, art is a form of practical wisdom combining knowledge and skill to express the truth about the reality in a language comprehensible for the eye-sight and hearing.”¹⁰

Image construed as a language of communication can express the genuine human nature and therefore it is an *instrument of Gospel*. More, as John Paul II noted: “(...) along with Gospel, art got into history.”¹¹ The way Jesus foretells future events, later referred to in the Gospels, is based on drawing pictures (parables) is such that – especially today – we are more likely to *see* him rather than hear. It seems that the modern culture expects theology to offer something that one could call a “visible speech”. Is that possible, however, to “see faith”? If we use the principle of homogeneity (uniform applicability) of the word and image, then the answer to this question must only be positive. According to this principle communicating messages, words and images play the same role of intermediaries becoming signs or symbols. In theology words and images are forms of intermediation in communicating the truth (revelation) or life (grace). Remaining there

¹⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, No. 2501, Poznań 1994. See: Konferencja Episkopatu Toskanii, Nota pastoralna, *L vita si e fatta visibile* (Feb 23, 1997), in: <http://www.artcurel.it/Artcurel/religione/liturgiaespaziosacroCRO/notapastoral> (Aug 5, 2012).

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu o sztuce sakralnej*, Apr 27, 1981, in: „Wiara i kultura”, Rome 1986, p. 115.

between the communicator and the addressee, they possess the same homogeneous function of signifying and their intermediary character allows them to simultaneously participate in the world of the communicator and enter the realm of the recipient, enabling communication. The principle of homogeneity of the word and image is also found applicable in communicating godly life – grace, in a nutshell. With their matter and form, both the word and the sacramental image of an liturgical event, are homogeneous and complementary in the process of communication characteristic of the Church.

3. VISUAL ARTS IN COMMUNICATION FAITH

There is a connection between image, or the visual art in particular, and the Christian faith and the ways the latter one is communicated. In the Christian religious experience we have to do with the accounts made by the faith and image (art). The faith not only utilizes the image but also, based on an artistic experience, it develops, gets supplemented, becomes more transparent and comprehensible through it. And using the image, the artistic experience may not only be an external carrier of the Christian faith but also constitute itself as the faith, i.e. as an instance and form of the Christian faith embedded in history. Obviously, this is possible if we have to do with faithful artists who want to express the Invisible and the secrets of the supernatural, even if they do it in the non-religious art, though it seems to be more effective in the sacred art. Both can be specific "*locus theologicus*" meaning a source, however intermediary, of theological interpretation. Artists can lead us to *fides ex visu*, to looking at faith. It is unique since the visual artistic form refers to the human ability to see, on the one hand, and to the individual act of faith and experiencing it, on the other. The very communicating of the Revelation is not done only with words, homiletic statements or dogmatic notions. It is done within the image and through the image. The experience of faith that comes as a result of listening to the Word, can be, at the same time, looking on. Faith is an act that appears through listening to the Word, but also through looking at It. Being audible and thus making its transcendence accessible to humans, the Word made itself visible in the person of Jesus Christ, in whom we have seen God's glory. The faith comes with listening *ex auditu* (Romans 10:17) but also with seeing *ex visu*. Jesus himself could see and hear his Father (John 3:32), therefore he is both *Logos*-Word as well as *Eikon*-Image. Using the image, i.e. visualization, to show God's

Revelation can be treated as another way of “writing” Gospel, in fact, this has been understood that way in the Tradition, especially the eastern one, if painting icons was actually defined as writing icons.

It also seems worth noting that the theology of image can transform into the visual theology, going from what is shown to what is perceived. It will be then a theology of the observer and the light that is necessary to get you from looking to seeing. Obviously the light means the faith which allows to transform onlookers (*spectans*) into the ones who have seen (*videns*). It is the faith that allows to see the sacred where others have stopped at looking on. To succeed in evangelizing by reaching out to the agnostic, often nihilistic, world with the message of the Gospel, one should remodel the concept of looking at both theology and evangelization, restoring theology and its message, especially the language of communication which is often unintelligible for the addressees. Restoring the symbolic language (replacing the overgrowth of the abstract one) is the right direction following which art and theology will be able to meet and enrich each other. However, one should avoid overusing images, which often happens in social media, since it leads to intellectual and spiritual impoverishment. The faith starts with the Word, which softens the heart, but it is listened to for people to open their eyes, to see “(...) they were kept from recognizing him “ (Luke 24:16). One listens in order to learn to see, you see to master the skill of listening. “(...) Then their eyes were opened and they recognized him, and he disappeared from their sight” (Luke 24:31). If the Word got embodied, *Logos* is *Eikon* at the same time.

Going back to the language of communicating faith in theology, one should note that at some point in history there came to a crack between theology and language, since the Christian discourse, i.e. evangelism and interpretation of the word of God started to use abstract notions, sometimes scholastic, fossilized figures of speech, a kind of jargon which was in principle inaccessible to the uninitiated, whereas there is a need for notions that are familiar for everyone being part of their everyday experience, there is a need for a greater use of a symbolic language, one could say “picture language”, which would facilitate to communicate truths of faith that at times might seem challenging for some people. On the other hand, it is true that the modern human communicates by means of the language of *media*, which is not always compatible with, to put it this way, the Christian language. The language of media is by nature a language of domination, cornering the audience, a language of taming, conquering, controlling and

seducing. The Christian language, on the other hand, is founded on the archetype of the Word incarnate, it is a language of sacrificing oneself for another person, a language of being fascinated with love and beauty. The language of the Son-Logos who sacrifices himself for the community by personal communication and not by entrapping or seizing people that every now and then one can witness in the media. The language of media is manipulative, subjective not to say biased. The Christian language is about preaching the truth about God, the truth must be objective and directed to everyone, especially the poor and abandoned. It seems necessary both in culture and the postmodern thought to enrich the language of theology – with image. Art, especially the one based on images, using symbols as a "theological structure" can really be the way (though obviously not the only one) which will allow to combine the contents of faith with the way of communicating them. John Paul II addresses this issue in his "Letter to Artists", pointing out that the Church needs art "(...) since its role is to make the invisible, spiritual, divine reality become visible and possibly attractive. Therefore, it must apply accessible forms to communicate things that by themselves are unfathomable. The unique characteristic of art lies in its ability to present a given aspect of this message, transforming it into the language of colors, shapes and sounds, which support of the intuitive instincts of a person who is looking on or listening to. The work is done without depraving the message of its transcendent dimension or the aura of a mystery."¹²

4. SEEING MORE IN THE MODERN ART

Can modern visual representations be treated as seeing the invisible? Can the old neo-platonic vision of Pseudo-Dionysus, *per visibilia ad invisibilia* – which at the turn of the 6th century ultimately established the existence of religious art and which in any phenomenon of earthly reality have seen a reflection of some divine light and beauty – be nowadays the interpretation of the world of visualizations? Is it still possible for modern art to transcend and is it able to do so? Does it refer to God, to religious content, to spirituality or is it enclosed in the here and now, the ephemeral, and the analysis of one's own means and experience, not answering the deepest human questions, remaining only a tragic reflection of the

¹² John Paul II, *List do artystów* of Apr 4, 1999, No. 12, Lublin 2006.

emptiness and absurdity of existence. Modern art can transcend even in the lay aura of postmodernism but first two fundamental conditions must be met: There must be sources with an encoded inner theological content (explicit or implicit) and there needs to be an addressee with a religious mindset, i.e. one that seeks to read a piece of art in the spiritual way, to see in there references to the Truth, in a nutshell: one that is ready to climb up the ladder to reach God. Undoubtedly, visual arts are challenging for modern people, even if these are pieces inspired by loneliness, suffering or doubts that accompany the modern human. New media and the entire palette of visual arts are not and cannot be the territory that is reserved for the profane and inaccessible for faith. There we can also find theological places thanks to which one can better understand the history of human seeking God since human experience is not exclusive to sacred places. Dealing with theology through art, not only the religious one, seems to be well justified, and in the visual arts theology becomes incarnate since it is grounded on the material which makes it less unreal. In this respect, art becomes a partner to theology in referring to the values, beauty and the incessantly sought after transcendence.

BIBLIOGRAFIA

- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- Mitchell W.J.T., *Czego chcą obrazy*, Warszawa 2013, p.44.
- Mitchell W.J.T., *Pokazując widzenie: Krytyka kultury wizualnej*, in: *Artium Questiones XVII*, Poznań 2006, p. 274
- Mirzoeff N., *Podmiot kultury wizualnej*, w: *Artium Questiones XVII*, Poznań 2006, p. 249
- Frąckowiak M., Rogowski, Ł. (2009). *Badania nad wizualnością w perspektywie multidyscyplinarnej. Kwestionariusz Kultury Wizualnej*, in: *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. LIII, No. 4.
- Kandinsky W., *O duchowości w sztuce*, trans. S. Fijałkowski, Łódź 1996
- Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Pisma teologiczne*, Hierarchia Niebiańska II, 3, 1999.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Nr 2501, Poznań 1994
- Konferencja Episkopatu Toskanii, *Nota pastoralna, La vita si e fatta visibile* (Feb 23, 1997), w: <http://www.artcurel.it/Artcurel/religione/liturgiaespaziosacroCRO/notapastoral> (Aug 5, 2012)
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu o sztuce sakralnej*, Apr 27, 1981, w: „Wiara i kultura”, Rome 1986
- Jan Paweł, *List do artystów* of Apr 4, 1999, No. 12, Lublin 2006.

Biogram

Profesor nauk teologicznych w zakresie teologii kultury i dziennikarstwa, kierownik katedry „Dialogu Wiary z Kulturą”, autor kilkudziesięciu książek, współpracownik m.in. Polskiego Radia i Telewizji. Członek międzynarodowej komisji eksperckiej „Prawo do kultury”. Przewodniczący Zespołu Kompetencji Kulturowych Kościoła przy Narodowym Centrum Kultury. Ekspert w zakresie teologii i kulturoznawstwa Polskiej Komisji Akredytacyjnej. Zajmuje się teologią kultury, teologią moralną, teologią piękną, etyką i teologią mediów, kulturą polityczną i katolicką nauką społeczną. Adres e-mail: wkawecki4@gmail.com.

Bartosz Wieczorek

Wydział Teologiczny UKSW

A Crypto-Theological Vision of the World in the “Ga-ga: Glory to the Heroes” by Piotr Szulkin in the Light of Visual Theology

**Kryptoteologiczna wizja świata
w filmie „Ga-ga. Chwała bohaterom”
Piotra Szulkina w świetle teologii wizualnej**

ABSTRACT:

The article contains a theological movie analysis of the work of Piotr Szulkin, the “Ga-ga: Glory to the Heroes”. Its aim is to extract a cryptotheological vision of the world contained in this movie, by compiling it with Christian theology, understood as the defined concept of the world. An important point of reference will be the postsecular thought, which sees the hidden choice of theological nature in even the most secularized way of thinking. At the outset, an understanding of the terms of “theology” and “cryptotheology” will be presented.

Then, there will be an analysis of time and spaces in the movie. An application to analyze the movie concept of the performance of G. Debord will be a crucial aspect of the undertaken considerations. In the conclusion, there will be an analysis of the concept of sacrifice, which is fundamental to the subject, included in the movie and referenced in the concept of R. Girard.

KEYWORDS:

Szulkin, movie, postsecularism, cryptotheology, sacrifice, Debord, Girard

STRESZCZENIE:

W artykule dokonana zostaje teologiczno-filmowa analiza dzieła „Ga-ga. Chwała bohaterom” Piotra Szulkina. Jej celem jest wydobyć kryptoteologiczną wizję świata zawartą w tym filmie przez zestawienie jej z teologią chrześcijańską rozumianą jako określona koncepcja świata. Ważnym punktem odniesienia będzie myśl postsekularna, która u podstaw każdego nawet najbardziej zsekularyzowanego sposobu myślenia dostrzega ukryty wybór natury teologicznej. Na wstępie przedstawione zostanie rozumienie pojęcia „teologia” oraz „kryptoteologia”. Następnie dokonana zostanie analiza czasu i przestrzeni przedstawionych w filmie. Istotnym aspektem podjętych rozważań będzie aplikacja do analizy filmu koncepcji spektaklu G. Deborda. W podsumowaniu przeanalizowana zostanie fundamentalna dla podejmowanego tematu koncepcja ofiary zawarta w filmie i odniesiona do koncepcji R. Girarda.

SŁOWA KLUCZOWE:

Szulkin, film, postsekularyzm, kryptoteologia, ofiara, Debord, Girard

In this article, a theological and film studies perspective of Piotr Szulkin's "Ga ga: Glory to the heroes" is analyzed.¹ The analysis is to unveil the specific crypto-theological vision of the world presented in the film by comparing it with Christian theology understood as a specific conception of the world. In his film, Piotr Szulkin performed a deep criticism of his contemporary society showing that it is deprived of anything sacred, rules and truths which could be the beacon for human life. Consequently, it has become a "lay hell" where life is devoid of any sense or direction. What is left is only flickering moving pictures locking up people in a fake reality.

THEOLOGY: A DEEPER ORDER

To begin with, one should stress that the word "theology" is used here in two senses: broader and narrower. The broader sense of theology refers to its European, Greek beginnings, whereas the narrower one indicates the Christian theology – the division into the Western and Eastern traditions and the rise of new denominations following the Reformation is irrelevant for the analyses, since despite greater disparities in different types of Christianity, they seem to be fundamentally compatible in their visions of God, the world and human, which when analyzing "Ga-ga: Glory to the Heroes" seems to be of special importance. The theology in the broader sense is to mean the way of thinking based on a conviction that the world is in order – not in chaos. Human life is different from the lives of other creatures; human life is directed to the transcendent; there is an unchanging, fundamental rule that it is governed by. In *The Theology of the Early Greek Philosophers* by Werner Jaeger, the author argues that theology is "a specific creation of the Greek mind".² "The god became an issue for Greeks", says Jaeger, noting that one should understand the notion of "God" or "deity" not in the Christian, but the Greek sense – as a primeval, perfect rule that embraces and directs everything.³ It is also worth noting that the early Greek philosophers "treat the presence of God in the world as something direct and absolutely sure"⁴, which makes

¹ „Ga-ga. Chwała bohaterom”, directed by: Piotr Szulkin, 1985, 84 mins.

² W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, trans. Jerzy Wociał, Kraków 2007, p. 31.

³ Ibid., p. 260.

⁴ Ibid., p. 230.

them uninterested in the evidence for its existence; Instead, they are engrossed in its form and properties.

The new version of the theological thinking is referred to as post-secularism, which finds a hidden theological choice even in the most secularized way of thinking. Agata Bielik-Robson proposes the notion of "cryptotheology" as a religious option that unfolds in the modernity in which the institutionalized forms of religions have already disintegrated, with the dogma in the first place, and yet it has not lead to an atrophy of faith but – in line with the thought of Charles Taylor – creation of new conditions for harboring religious beliefs.⁵ The fundamental experience that – according to Bielik-Robson – makes a human unable to ignore the eschatological perspective is the awareness of death described by her as "non-unrootable negativity", human's continuous condition of being unfit for the reality, slow dying in a course of "incremental deaths". Christian theology combined this state of being unfit for the reality with the implications of the original sin which affects all people and remains a secret and painful "stain" on human existence. Drawing on this experience of negativity, cryptotheology stresses that it is the source of the need for seeking the meaning, i.e. "an image of life that is other than the one that is accessible (...) through the direct experience: an augmented, increased life that would be the real one, a life free from doubts which very much here and now are springing up in the context of the relentless and undeniable presence of death."⁶ This fundamental negativity can be either deepen or leveled, which makes a definitive lines between different philosophies. Some of them will treat his human negativity as a new principle of life, that is a "way out" into the transcendent – "exit" from the world or "a way out" into the immanent, to which the way is paved with "a liberated imagination", others will black out the "scandal of negativity" in favor of a utopian affirmation of fate. The vision of the world by Piotr Szulkin can definitely be placed as an escape to the "immanent" (a particular concave image of traditional transcendent) through imagination.⁷

Before going on to a thorough analysis of the theology and cryptotheology of Szulkin's "Ga-ga. Glory to the Heroes", we should make a short pause to elaborate on the meaning of visual theology and the way it analyzes the movie picture in the

⁵ A. Bielik-Robson, *Myśl postsekularna, czyli teologia pod stołem*, in: „Idee” 17 (113) 2008. <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=66&artykul=1543>

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

attempt to reach its theological meaning. This attempt will be underpinned with an idea of Witold Kawecki who dedicated a lot attention to the role of image in theology, stressing that nowadays, in the times of the pictorial turn, it is a natural way of exploring theology.

First of all, visual theology differs from the theology of image since it does not focus on the object to be seen, but on the one who looks at it. It analyses the conditions of seeing and learning by means of the eyesight, and on so called "scopic regime", i.e. a relationship between seeing and knowing.⁸ The "visual" in "visual theology" means the way of looking (the way we see and thanks to what we see the things that we can see) and it mainly refers to the way of designing the image to be seen. It should then be understood anthropomorphically – people live by images and through them, they can understand the world.⁹ Obviously, visual theology and the theology based on word function in different ways – each of them has its own language, meanings, structures of comprehension, etc., but they build a complementary image of the attempt to capture the transcendent and immanent nature of God, since both approaches are contained in one theology.¹⁰

According to visual theology the image has its own "language" which consists of a variety of codes, symbols, meanings, narratives, etc., through whose lens it has to be analyzed. Image, in the first place, highlights the bodily dimension of man, which often seems to be forgotten about in verbal discussions. Image requires a specific personal commitment to reading it. Greater focus on image could contribute to a renewal of the language of theology, paying more attention to details, fate of an individual, a point which the image tends to be all about. When analyzing a movie one needs to combine the competences of a theologian and a film critic, meaning the sensitivity to different film styles and narratives, the knowledge of the film cultural context and also the ability to identify some specific theological potential in the film. Theologian-critic's work could be compared to an Old Testament prophet who had to read the signs of his times, tell apart the genuine ones from the false ones, the voice of God from the voice of "idols", and accept the

⁸ W. Kawecki, *Zobaczyć wiarę, Studium obrazu postrzeganego jako komunikacja wiary perspektywy teologii kultury i teologii mediów*, Kraków, 2013, p. 15.

⁹ H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 20017, p. 12–13.

¹⁰ R. Reynoso, *Expanding Theology: An Argument for Visual Theology*, p. 20–21. https://www.academia.edu/5943556/Expanding_Theology_An_Argument_for_Visual_Theology

challenge of the need to justify one's own calling and proving that it was his voice that was the genuine one. Another difficulty is the need to navigate across different disciplines of humanities which serve necessary help in theological analysis of films. A theologian-critic should be familiar with the fundamental discourses of modernity and able to assess them, identifying their contexts, since only this can ensure full appreciation of a film, being to a large extent a product of the main ideas of its time. Finally, they will also be able to discern if "God speaks to human" through the film.¹¹

Following the description of the different ways of understanding the scope of theology and defining the status of the visual theology, we can proceed to a detailed analysis of Piotr Szulkin's film image to explore it for theological and cryptotheological tropes.

CHAOS AS A „PRINCIPLE”

"Ga-ga. Glory to the Heroes", the last part of a film tetralogy, like Szulkin's earlier films, is not a science-fiction production. They have been mistakenly believed to belong to this genre because of their props and where they are set. In fact, this is an outstandingly original cinema, through which the director presents his vision of human and the civilization. In "Ga-ga. Glory to the Heroes", Szulkin uses the code of grotesque to pose the most fundamental questions concerning humankind and the shape of human civilization.

The main character, Scope (performed by Daniel Olbrychski) is a perpetrator who under a governmental program for criminals is sentenced to be sent an unknown planet in order to colonize it. He gets to the planet called Australia 458, where he is recognized as a hero sent over to accomplish a special mission. He is supposed to commit a great crime for which he is going to be severely punished by being impaled, which is to be broadcast as a significant annual media event. This science-fiction and grotesque convention harbors a rich content of anthropological and theological nature, which should be explained analyzing the visual layer of the film since it seems to be the most significant message of Szulkin's work.

¹¹ M. Marczak, *Kulturowe kompetencje Kościoła w zakresie sztuk wizualnych, ze szczególnym uwzględnieniem filmu*, in: *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza sztuki sakralnej w perspektywie Jubileuszu 1050. Rocznicy Chrztu Polski*, Warszawa 2016, p. 149.

Almost every Christian theology, which has had the ambition of holistic description of reality, can be brought down and described by a God-human-world triada. Obviously, the stresses on its particular components might differ: some conceptions focus more on God (St. Augustin), others on human (Karl Rahner) and others still on the created world (St. Hildegard of Bingen). With all this, there is no antagonistic relationship between any of these realities – it is rather about focusing on certain aspects. The medieval image below shows the Creator who with a compass, i.e. mathematics, exact principles and proportions is working on the creation of the world.¹²



In the following considerations, the roles of the created world, human and God in the Szulkin's film are to be discussed. Obviously, these questions are not explicitly stated in the film but the fact that one can find them implies that theological thinking is a universal way of describing the world and human, reaches the

¹² https://en.wikipedia.org/wiki/European_science_in_the_Middle_Ages#/media/File:God_the_Geometer.jpg

deepest recesses of human soul, a tool for describing human existence by means of notions inaccessible for philosophy or anthropology. What is the visual theology that one can find in “Ga-ga. Glory to the Heroes”?

The created world meaning nature is totally absent from the Szulkin’s vision. Nature is nothing critical for understanding humans and their lives which are lived in an urban reality, artificial spaces created by humans, forbidding any vital manifestation of life by means of showing the grandeur of mountains, the element of river or the power of the Sun. In the world that Szulkin shows us, nature has been entirely restrained, reduced to the role of an insignificant backdrop for human stories.



Human life intertwined in harmonious laws of nature in the vision of St. Hildegard of Bingen.¹³

The space in which Szulkin’s characters exist – since it is difficult to say that they truly live – is degenerated, dark, ugly, murky and off-putting. The overwhelming ugliness, kitschiness and shoddiness of the visible world makes its ontological status seem to be transient, fleeting, phantasmagoric. Scratched walls, omnipresent litters, dreary corridors, dirty toilet seats make so great an excess of ugliness

¹³ <http://lecbukowski.blog.onet.pl/2008/05/24/hildegarda-z-bingen/>

that it calls for asking questions about its deeper meaning. Scope lives in a room that is in so poor a condition that an observer has a feeling that it is an unrealistic concentration of things in forms that commonly put people off. A dwarf sitting on a dirty toilet bowl, a broken out pink toilet seat, all of this just next to the bed seem to be a great representation of this concentration.



The space outside, not presented all too often in the film, does not look any better, either. What one can see is usually obscured by darkness brighten up by colorful neons inviting passers-by to step in, promising something more than what is offered outside but this also turns out to be a trap. The inside of the bar is as ugly as the outside, the only difference being that it is meant to make an impression of being something exclusive, better. However, it is only an appearance that deepening the sense of alienation from the space. The picture of the world leaves an observer without any doubt that we have to do with a degenerated world, deprived not only of any form of beauty but also – meaning. This world is neither based on anything, nor meant to mean anything. It exists by the power of its ugliness and chaos, being a kind of devilish anti-order, washed out of any traces anything holy.

Let us now take a look at the society that lives on the planet Australia 458, being in Szulkin's film an image of Earth seen by the director. Like the Medieval mystic St. Hildegard of Bingen had a gift of seeing the oneness and harmony of the world where everything is a beautiful and planned *opus Dei*, Szulkin shows a picture of a delusional earthly civilization where violence, stupidity, lawlessness and chaos rule and incapacitated human individuals live meaningless lives manipulated by massive media events, giving them a substitute of the real life.



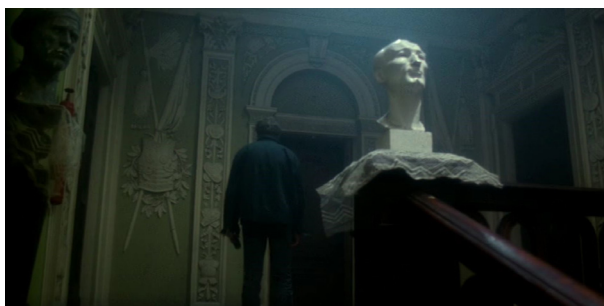
The society on Australia 458 is futurologists' nightmares come true, a gloomy dystopia by means of which Szulkin tells us a lot of true things about the contemporary world. On this planet, people live dehumanized lives, incapacitated, they are a pulp society whose authorities by means of the media (mainly television) provide entertainment and artificial excitement to cater to their lowly instincts. After all, television is a permanent fact of life for the people of Australia 458.



This is a world in which everything has become entertainment for the public. People live in dark, dirty rooms, move around narrow, dark streets, eat meals of undefined consistency; they do not make any communities or bonds, they do not believe in any values or religion but they are convinced that they are living peaceful and comfortable lives.



The "heroes" who are intended to commit the crimes live in buildings which make a unique space. Outside it looks like any other building except the color and the colorful neon "Welcome Hero". Inside, however, one can see an excessive concentration of statues and sculptures – cheap copies and fakes whose role is to add to an aura of uniqueness to the entire place, whereas, in fact, they seem to be another sign of emptiness and chaos of the morbid civilization. What also attracts attention is the generously ornate walls and portals giving an air of an aristocratic splendor. In reality, this seems to be an unusual visual image of the fall of culture and humanity. The copies of sculptures and busts are meaningless artifacts whose function is difficult to define. They seem to be symbols of the ancient magnificence which today have been reduced to an insignificant prop.



A POSTMODERN GOLGOTHA

In "Ga-ga. Glory to the Heroes", one can find implicit theological tropes which should be gathered now in one place to find the Szulkin's main message which without theological sensitivity could pass unnoticed.

A priest turns up already in the very first scene – he sees Scope to the place from which Scope is to fly to the unknown planet. The priest does not provide spiritual service in the sense his status could imply. He is an ordinary assistant, smirking and conceited, with a book of Criminal Code under his shoulder instead of the Bible. This short scene is tale-telling as for the condition of religion on Earth, from which Scope is about to depart. Religion has become a thing of tradition, to assist during important events, additional guardian of public order, which condemns those daring to commit criminal acts. Another grotesque scene with Scope and the priest is the one in which Scope is "crowned" by having a helmet



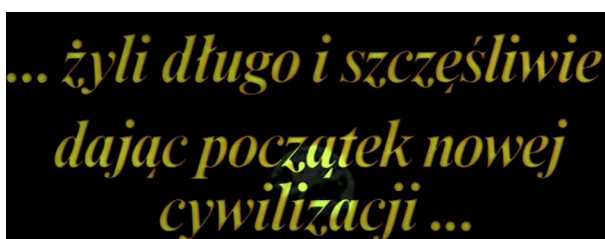
put on, which is to legitimize his mission in the unknown civilization at which he is bound to arrive.

Having arrived in Australia 458, Scope learns that he is to take part in some cruel ritual which has been looked forward to by everyone. After committing a great crime, he is destined to be impaled in public and the entire event will be broadcast on television. On a huge stadium, where he is to be executed, three pales have been erected. (In the stand there are big notes reading: "Ordnung muss sein" and "Dura lex, sed lex"). The pale on the right is for Scope, the left one for another "hero", who has also come to Australia 458 from the Earth, but what intrigues is the pale in the middle. It is waiting for someone very special, still missing and looked forward to. Awaited with a great hope and anticipation. The interpretation of this empty pale is to be conducted later, but one can see that we have to do with some grotesque transformation of a scene that is central for the western civilization – the crucifixion of Jesus Christ (Look 23:39-43). When Scope is looking at the attributes connected with his impalement, the references to the



crucifixion seem even stronger: there is (1) a bat to break tibia; (2) a plaque with a note to be fixed to the pale (prepared for the middle, absent convict); (3) a whip for whipping; (4) a syringe with an anesthetic ("In the past, we would use herbs to kill pain, but now it is obsolete", says one of the characters on Scope looking at the anesthetic).

When Scope visits the execution site, everyone is swarming there preparing everything for the media show. Various groups are practicing their choreographies, a band are playing, fireworks are going off, lights are being arranged, a reporter is forcefully demanding seeing the victim to be. An atmosphere of excitement and forthcoming celebrations is omnipresent. The last theological reference appears at the end of the film when Scope accompanied by his beloved escape from Australia 458, setting off to an inhabited planet to start a new civilization.



"...and having started a new civilization, they lived happily ever after..."

LIFE AS A SPECTACLE

Before going on to an attempt of theological interpretation of Szulkin's film, first one should consider its anthropological layer, since it is perfectly in line with the concept of "society of the spectacle" by Guy Debord. According to Debord

a spectacle is a creation of the media technology which imposes on people a passive approach to reality. A true life becomes deprived of the element of reality, is replaced with an image. Among the attributes of the society of the spectacle one could list: holding the truth as relative, destruction of history, alienation, passiveness, gargantuan consumerism, all of which leads to a symbolic death of the society¹⁴ – it is worth noting that this description fits well to this insightful film by Szulkin. “The spectacle appears to be a great positivity, unattainable and impossible to be challenged. The only thing it says is that what appears is good, and what is good – appears.”¹⁵ The spectacle takes over individuals’ lives in their entirety. Genuine experience is replaced with media pseudo events. “In all its forms: news or propaganda, in advertisement or direct consumption of entertainment, the spectacle makes a model of life that prevails in the society.”¹⁶

The role of the spectacle in the society is very specific:

It is a reversal of the genuine life (“an autonomous movement of non-living”)

The spectacle is a common sense of isolation of isolated individuals

The spectacle transpires social life, functions as a space and mechanism of illusion

Instead of experiencing reality in its entirety, the spectacle only offers incomplete images

1. The spectacle is a materialized form of ideology which legitimizes further development of the society of the spectacle.¹⁷

Drawing on Debord’s functions of the spectacle when analyzing Szulkin’s film, one should point out the following analogies:

2. The “real” life of the people of Australia 458 is focused on the media show whose role is to “cleanse” their lives elevating them, show “genuine” emotions; in fact, the spectacle distracts the people’s attention from their real problems, obscures their lives with a generic reality, i.e. Debord’s “non-living”.

¹⁴ G. Debord, *Spółeczeństwo spektaklu*, Gdańsk, p. 113–114.

¹⁵ Ibidem, p. 13.

¹⁶ Tamże, p. 12.

¹⁷ A. Ogonowska, *Spółeczeństwo spektaklu: prekursorzy i ich współczesne dziedzictwo intelektualne*, w: „Przyszłość. Świat-Europa-Polska”, 2012, nr 1, p. 18.

3. Despite the excitement and excessive expression which are commonplace in Szulkin's world, in reality no one cares about other people, everyone goes about focused solely on their own business like the family, who want to use Scope to get money for purportedly blind daughter (to this end her mother wants her to "serve" some time in his bed).
4. In Szulkin's world, people live in a world of illusion being totally unaware of this: the spectacle has become perfection becoming the fundamental mechanism guiding and informing the society.
5. In Szulkin's vision, people cannot appreciate reality, look at it critically, quite on the contrary: they live on happy with the media images provided; focusing on details makes a great opportunity for manipulation which is "invisible" for the public.
6. Entire reality of Australia 458 is focused on continuous legitimization of the status quo, i.e. it is a regime which controls social life through the media; the annual festival of impaling criminals convicted for committing a great crime plays the central role in controlling the public; executing them in public is to "cleanse" the society and preserve the status quo ("It's edifying to see a crime be punished", says the investigator to Scope).

As it has been shown, the world depicted in Szulkin's film perfectly reflects Debord's model of the society of the spectacle, which is the closed anthropological and cultural backdrop for understanding the film, though it does not address the very essence of things, which calls for using the theological approach. While in the visual layer of the film, it is a perfect model of society of "individuals without properties", manipulated by television and popular mass events, there still remains a question of the causes of this state of affairs and possible counter measures which we could take. Now, it seems that we are due to address the symbolic nature of the empty space, at the middle pale and consider the causes of the social and cultural disaster depicted in Szulkin's film. Is his film a grotesque vision a society of the spectacle, deprived of God"?¹⁸

¹⁸ L. Gruszevska Blaim, *Dystopianising the Dystopian: Piotr Szulkin's Film Tetralogy*, in: *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*, red. F. Vieira, Cambridge 2013, p. 206.

THE EMPTY SPACE IN THE WESTERN CIVILIZATION

In Szulkin's film, references to God are not direct. That is why the God-human-world triada, which was to be a point of reference to spot theological traces in his film, must remain incomplete unless this absence (the empty place on the pale) is to be treated as a telling space, calling for the sacred, waiting for rescue. Showing the absence and emptiness as a sense is not a novelty in art, including the cinematic one. It suffices to say about the painful struggle with God, His being silent, and then the emptiness following His "death" in Ingmar Bergman's films. The closest literary point of reference to this meaningful emptiness is "Waiting for Godot" by Samuel Beckett. Also there, the existence of both main characters who constantly ponder if it would not have been better if they had hanged themselves, is closely connected with waiting for Godot who is supposed to change their fates. However, he never comes. The protagonists are left to themselves, with an empty world, a life without meaning, a dead tree. The author of "Waiting for Godot" poses there the most fundamental metaphysical and religious questions, since the old answers have already been obsolete, the old world has crumbled down, and the human lives without shelter. The essence of the Beckett's drama was aptly addressed in the Nobel award ceremony speech: "Through literary devices he showed the misery and suffering of the modern human. This poetic piece hoists over the barren and devastated Earth resembling begging for mercy on the agonizing humankind, and the gloomy air of his writing – paradoxically – comforts the desperate and sets the repressed free."¹⁹ The Beckett's drama reflects the painful self-awareness of the West – the author doubts the redeeming power of the Western civilization, does not believe that the human can attain happiness thanks to the works of their thought and hands.

The modern times, deprived of the sacred and the faith in the merciful God, proved an illusion of the idea of human individuality (guaranteed before by God who took care for each person), also the sense of the direction and meaning of human life has dissipated (which before was geared for the Kingdom of Heavens). This bitter self-awareness of the modern human encapsulated in the figments of their mind accompanied by a conviction that there is no way out, since history has again become a closed loop of time.

¹⁹ A. Libera, *Godot i jego cień*, Kraków 2009, p. 69.

The disappearance of bonds with the extrahistoric reality brought about a painful "fall" of human in history which is ruled with its merciless laws: power, authority, and money. Drawing on the thought of E. Voeglin it seems possible to say that "the loss of the bond with the transcendent leads to the creation of illusory reality, which unleashes demonic forces from the human encouraging wickedness and vile acts committed with no burden for their conscience."²⁰

Szulkin's film does not leave any illusions – the humankind is committing a mass suicide (the scene of whales committing suicide, which Scope can see on TV in his room, is then symbolic). All the values have died: the society is controlled by television which requires bloody shows. The Earth has become an ugly planet. Szulkin really succeeded in showing this ugly side of life on Earth. The holy has been replaced with nothing, emptiness.

The director deems his films to be existential, saying: "(...) what is missing in all of my films is God, these are films about people abandoned by God." About his characters he adds: "(...) they would like to have some serious conversation, a punishment that would take away the sins of the world. It turns out that all this is impossible, everything is empty."²¹ What is there left for the human to do? An escape from this world. In the film, there is the symbolic escape of Scope and his beloved. They choose an uninhabited planet to get as far as possible from human horrors. This is where one can finish the theological analysis of Szulkin's film, concluding that it shows the consequences of "getting rid of" God from public life, which resulted in a slow "demise" of man and culture, which has drowned in a media spectacle pulling down with itself any hope for change or rescue.

In Szulkin's film, there is one more crypto-theological concept, which should be highlighted for the full appreciation of the film. There is some hope and a hidden theological option which helps



²⁰ K. Dorosz, *Bóg i terror historii*, Warszawa 2010, p. 97.

²¹ P. Kletowski, P. Marecki, Piotr Szulkin. *Życiopis*, Kraków 2012, p. 58.

reading out deeper layers of the film's message. The crux of the matter there is the notion of a sacrifice, its meaning and significance. What is the sacrifice ritual all about? What function does the sacrifice have? Who is going to be the main sacrifice which has been looked forward for decades?

The reception at the house of heroes. The middle key is waiting for the main guest who is yet to come.

Szulkin's sacrifice is a kind of a scapegoat mechanism described by R. Girard. The main difference is the fact that the sacrifices in Szulkin's film are not innocent, because before the public forces them to commit a great bloody crime, following which they are publicly executed, with the previous ones experiencing a fleeting sense of catharsis. The public does not have a false awareness of the innocence of the people to be sacrificed, which is central to the scapegoat mechanism. Compared to the Girard's idea, in Szulkin's film, punishing a victim has a greater theatrical underpinning (theatralization), there is a built-up ceremony connected with the sacrifice, and most importantly, people are looking forward to it, longing for real emotions: sorrow, regret, compassion. There is also, absent in Girard's concept, a notion of elevation of the victim/sacrifice, who is admired as an individual who can do more, lives to the full, realizing their will free from restraint. This is not someone different, strange, unacceptable, thrown away beyond the public sphere. In Szulkin's vision, there is nothing to suggest that following the sacrifice the public would actually dramatically change their ways. It also remains unknown why the sacrifice is made in the first place, which is a very important issue. The scapegoat mechanism kickstarts following a crime that moves the public.²² In Szulkin's film, it is the public that has the victim commit the crime.

Therefore, it becomes obvious that the sacrifice that was to be made by Scope is false, having no influence on reality, a transfigured, immoral, where the victim/sacrifice is severely punished for an evil deed to which they have been convinced. Such a sacrifice has only one meaning: it is to become a spectacle, which, for a short while, will "brighten up" the emptiness of spectators' lives, offering them genuine blood and a show. In their own eyes, they will be able to look better for this little while, but a permanent transformation will not happen. They will wait for another show.

²² „(...) zbrodnie popełniane na królu, na ojcu, na symbolu najwyższego autorytetu (...) zbrodnie na tle seksualnym, gwałty, kazirodztwa, sodomie”. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, trans. M. Goszczyńska, Łódź 1987, p. 18-19.

If the sacrifice made on Australia 458 has always been fake, can the person who is to get impaled in the middle, who is so much looked forward to by the hoping public, become a genuine sacrifice and redeem the "morbid" humankind? Who is it going to be? There is even a plaque with a writ on it for them. This question does not seem to be answered in a satisfactory way. Maybe there is no person who could take this role or they have already been around and will never come back? Maybe this empty pale is a place after a sacrifice that has been rejected and forgotten by humankind? The public still wants it in a way, feeling a kind of meta-physical anxiety, spiritual void, but they are only able to fill it in with a continuing spectacle. This spectacle is an *Ersatz* for the sacrifice.

To sum up it seems worthwhile to get back to Agata Bielik-Robson's concept of crypto-theology to see if Szulkin fits in this version of crypto-theology, which puts emphasis on the fundamental negativity of the human life, offering a diversion into "immanence". Szulkin notices painful lack of adaptation of the human to the world, and does not intend to hide it. Quite on the contrary, he highlights and openly speaks of this difference, since he cannot accept the *status quo*. In this, one can also see a fundamental theological option that Bielik-Robson writes about. Szulkin does not believe, however, in the diversion into the transcendent, for her this way seems to be closed. Yet there is still a possibility of escaping into the immanence, into one's own world, the world of imagination, creativity, elevate isolation, which can prove successful in protecting individuals against the blows of life. This is the only form of individual redemption in Piotr Szulkin's crypto-theology.

BIBLIOGRAFIA

- Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2017.
- Bielik-Robson A., Myśl postsekularna, czyli teologia pod stołem w: „Idee” 17 (113) 2008.
<http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=66&artykul=1543>
- Debord G., *Społeczeństwo spektaklu*, Gdańsk, 1998.
- Dorosz K., *Bóg i terror historii*, Warszawa 2010.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Gruszewska Blaim L., *Dystopianising the Dystopian: Piotr Szulkin's Film Tetralogy*, w: *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*, red. F. Vieira, Cambridge 2013.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. Jerzy Wocial, Kraków 2007.
- Kawecki W., *Zobaczyć wiarę, Studium obrazu postrzeganego jako komunikacja wiary perspektywy teologii kultury i teologii mediów*, Kraków, 2013.
- Kletowski P., Marecki P., *Piotr Szulkin. Życiopis*, Kraków 2012.

Libera A., *Godot i jego cień*, Kraków 2009.

Marczak M., *Kulturowe kompetencje Kościoła w zakresie sztuk wizualnych, ze szczególnym uwzględnieniem filmu*, w: *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza sztuki sakralnej w perspektywie Jubileuszu 1050. Rocznicy Chrztu Polski*, Warszawa 2016.

Ogonowska A., *Spółeczeństwo spektaklu: prekursorzy i ich współczesne dziedzictwo intelektualne*, w: „Przyszłość. Świat-Europa-Polska”, 2012, nr 1.

Reynoso R., *Expanding Theology: An Argument for Visual Theology*, s. 20-21. https://www.academia.edu/5943556/Expanding_Theology_An_Argument_for_Visual_Theology

Biogram

Bartosz Wieczorek – doktor filozofii. Publikował w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Znaku”, „Zeszytach Karmelitańskich”, „W drodze”, „Jednoście”, „Frondzie”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Studia Bobolanum”. W latach 2000–2002 sekretarz redakcji miesięcznika społeczno-kulturalnego „Emaus”. Adres e-mail: bartosz.wieczorek@poczta.fm

Dagmara Jaszewska

Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW

Film jako medium (nie)obecności Boga. Ukryta teologia w „Niemości” Andrieja Zwiagincewa

Film as a Medium of (Non)Presence of God. The Hidden Theology in “Loveless” of Andrey Zvyagintsev

STRESZCZENIE:

Artykuł jest analizą filmu Andrieja Zwiagincewa (*Niemość*, 2017) w kontekście dotychczasowej twórczości reżysera, jego specyficznej filozofii i teologii. „Niemość” to klasyczny dramat psychologiczny, w którym można odnaleźć niewiele symboli religijnych – do tego słabych, „zmąconych”.

Artykuł mimo to próbuje potraktować je jako miejsca teologiczne, ewokujące obecność, a często nowoczesną nieobecność

Boga – a także Boży ogląd rzeczywistości, który umożliwia odróżnienie dobra i zła. Do miejsc tych należą: teologiczny tytuł dzieła, niektóre techniki filmowe czy wreszcie figury Chrystusa, jednak w ich apokryficznej, osłabionej wersji. Tropy te umożliwiają odczytanie przedstawionej w filmie (w sposób beznamiętny i niewartościujący) estetycznej, atrakcyjnej rzeczywistości wielkomiejskiego życia, w kategoriach piekła nowoczesności i grzechów nowoczesności.

Taka analiza wzbogaca psychologiczne odczytanie dzieła; zarazem testuje narzędzia teologii wizualnej w odniesieniu do filmu – wydawałoby się – niereligijnego, wobec do znaków, którym niekiedy daleko do ortodoksji.

SŁOWA KLUCZOWE:

Andriej Zwiagincew, „Niemość”, film, teologia filmu, medium

ABSTRACT:

The article analyzes the newest movie from Andrey Zvyagintsev (*Loveless*, 2017) in the context of previous creations of the director up until this point, his specific philosophy and theology. “Loveless” is a classical psychological drama, with little to no religious symbols, which are faint, “clouded”. Despite this, the article is trying to treat them as theological places, evoking the presence, or frequently the modern lack of presence of God – and also God’s overview of the reality, which allows us to distinct good and evil. These include: The theological title of the movie, some of the filming techniques or finally the figures of Christ – although in their apocryphal, weakened versions. These tropes allow us to read the aesthetic, attractive reality of living in a big city which was presented in the movie (in a dispassionate and non-evaluative way) in categories of modern hell and the sins of the modern days. This analysis enriches the psychological reading of the movie; testing the means of visual theology in the context of the movie at the same time – seemingly – irreligious, considering the signs, which are sometimes far away from orthodoxy.

KEY WORDS:

Andrey Zvyagintsev, “Loveless”, film, film theology, medium

Wolno nam traktować filmy jednego reżysera jako pewną całość, jako obrazy prowadzące ze sobą dialog¹ – zwłaszcza, jeśli istnieją w jego twórczości powtarzające się ważne tematy, zasadnicze pytania, kwestie, czy nawet obsesje. Tak właśnie dzieje się w przypadku Andrieja Zwiagincewa. Począwszy od jego pierwszego filmu, słynnego „Powrotu”², przez „Wygnanie”³, „Elenę”⁴, nawet najbardziej politycznego „Lewiatana”⁵, aż wreszcie po najnowszy film reżysera pt. „Niemiłość”⁶ – wszystkie one pokazują współczesny wymiar zła oraz jego przyczynę: brak miłości jako wielką tragedię dzisiejszego człowieka i współczesnej mu kultury. Dopiero ostatni film nazywa rzecz wprost po imieniu – a przy tym jest najmniej symboliczny, najbardziej surowy i nowoczesny w formie, prosty, jeśli chodzi o fabułę. Dlatego, mimo konfuzji, jaką wywołało u mnie na początku obejrzenie tego obrazu, tak różnego od pierwszych filmów reżysera – nie wątpiłam, że odnajdę w nim kontynuację filozofii (i teologii) reżysera.

Wydaje się, że Zwiagincew na dobre porzucił kino symboliczne: nie chce już być „nowym Tarkowskim”⁷. Naprawdę trzeba się wysilić, by odnaleźć w tym filmie jakieś religijne znaczenia. Jeśli mowa w nim o religii, to jest ona zeświecczona i sparodiowana (to kontynuacja przesłania „Lewiatana”⁸). Ma ona wprowadzić jeszcze funkcję regulowania życia wspólnoty, ale dzieje się tak przez przypadek. Oto szef głównego bohatera filmu, Aleksa, jest obsesyjnie wierzący i wymaga od pracowników korporacji prowadzenia moralnego życia – jednak, jak żartują

¹ Można mówić tu o pewnego rodzaju intertekstualności w obrębie twórczości jednego autora. O różnym znaczeniu pojęcia intertekstualności w kinematografii zob. np. A. Ogonowska, *Gry intertekstualne na tekście filmowym: opis mechanizmów*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”, Studia Historicolitteraria IV (2004).

² A. Zwiagincew, *Wozwraszczenije*, 2003.

³ Tenże, *Izgnanie*, 2007.

⁴ Tenże, *Elena*, 2011.

⁵ Tenże, *Leviatan*, 2014.

⁶ Tenże, *Nelyubov*, 2017.

⁷ Wydaje się, że reżyser wziął sobie do serca krytykę „Wygnania”, w którym przesadził – według niektórych – z liczbą biblijnych odniesień. O filmie tym wielu mówiło jako o wielkim rozczarowaniu – wskazywano, że forma filmowego moralitetu, sprawdzona w „Powrocie”, w „Wygnanie” okazała się pomyłką. Zob. np. Magda B., *Symbole wygnane z rzeczywistości – recenzja najnowszego filmu Zwiagincewa*, WP Gadżetomania, <https://gadzetomania.pl/52397,symbole-wygnane-z-rzeczywistosci-recenzja-najnowszego-filmu-zwiagincewa> [dostęp 15.02.2018].

⁸ Film ten niesie ze sobą krytykę Cerkwi prawosławnej, zaprzyjaźnionej zawsze z aktualną władzą, niesłużącej człowiekowi.

między sobą jego podwładni, to tylko jedna z możliwych obsesji (gorszy byłby szef – maniak sportu). Religia jest bowiem w nowoczesnym mieście jedynie możliwością, ofertą, towarem – jak wtedy, gdy bliskość cerkwi okazuje się być tylko jedną z wielu atrakcji sprzedawanego mieszkania (obok dużego metrażu, miłego sąsiedztwa i ładnego widoku z okien). Jej przesłanie jest sparodiowane, a przekaz pusty: jak w przewijającym się w filmie motywie końca świata, którego datę – 21 grudnia 2012 roku – sensacyjnie zapowiadają media.

„Niemiełość” przedstawia świat bez Boga – jak zresztą również poprzednie obrazy reżysera. Jednak w pierwszych dwóch filmach (zwłaszcza w „Wygnaniu”) mieliśmy do czynienia z pewną strategią, o której tak pisała Urszula Tes: „Zwiagincew, wprowadzając bogatą symbolikę biblijną i muzykę sakralną w ten świat, metaforycznie »wskrzesza« zapomniany przez ludzi boski wymiar życia”⁹. Zostawione w tamtych filmach religijne znaczenia sprawiają, że dzieła te, mimo, że ukazują zdesakralizowaną rzeczywistość, stają się miejscami teologicznymi¹⁰, mogą naprowadzać na teologiczną interpretację tych dzieł (jakiej chyba dokonała w odniesieniu do „Wygnań” wspomniana Urszula Tes¹¹). Jeśli chodzi o „Niemiełość”, znaków tych praktycznie nie ma – zostały naprawdę ich okruchy, niejasne i niewidoczne na pierwszy rzut oka (takie, które z pewnością nie będą już drażnić zachodniego widza). W omawianym filmie niewiele znajdziemy w ogóle jakichkolwiek symboli: jeśli już, to są one subtelne, przeinaczone, nieoczywiste. Najbardziej chyba wyrazisty z nich to biało-czerwona taśma, którą 12-letni syn głównych bohaterów, Alosza, podnosi z ziemi i w zabawie zawiesza na drzewie, nieświadomie oznaczając (najprawdopodobniej) miejsce swojej śmierci. Ta wstęga, mogąca znaczyć niewinność (biel) i męczeńską poniekąd śmierć (czerwień), jest to przecież zwykła plastikowa taśma ostrzegawcza, używana w miejscach

⁹ U. Tes, *Symbolika Wygnania – konteksty religijne i malarskie*, w: U. Tes, A. Gielarowski (red.), *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*, Kraków 2012.

¹⁰ Współcześni teologowie rozwijają średniowieczną koncepcję *locus theologicus*, klasyfikując jako miejsca teologiczne również sztukę: literaturę, teatr, film. Zob. np. W. Kawecki, *Czym jest locus theologicus kultury wizualnej?*, w: *Wierzyć i widzieć*, red. K. Flader-Rzeszowska, D. Jaszewska i inni, Sandomierz 2013, s. 41-43.

¹¹ Zob. U. Tes, *Symbolika...*, dz. cyt.; por. D. Jaszewska, *Zerwane communio. Problemy komunikacyjne jako kategorie teologiczne w Powrocie i Wygnaniu Andrieja Zwiagincewa*, w: *Film w perspektywie teologii mediów i edukacji medialnej*, red. M. Butkiewicz i in., Warszawa 2017.

niebezpiecznych, budowach. Symbole są więc tu tak naprawdę zwyczajnymi przedmiotami, i można poprzestać na odczytaniu ich denotatywnego znaczenia¹².

Chociaż symboli religijnych jest w „Niemiłości” niewiele, to znając twórczość Zwiagincewa, trudno oprzeć się pokusie szukania ich. Kluczem do tego mogą stać się wcześniejsze filmy reżysera, które określano mianem religijnych przypowieści, paraboli¹³ – zwłaszcza, że omawiany film, choć prosty, bezpretensjonalny, realistyczny, zarazem dotyka znów największych egzystencjalnych i duchowych dramatów współczesnej jednostki.

GRZECHY NOWOCZESNOŚCI, CZYLI „MORALITET ŚREDNIEGO ZASIĘGU”

„Niemiłość” to dramat psychologiczny, którego akcja umiejscowiona jest w rosyjskim współczesnym „wielkim mieście”. Oglądamy na ekranie życie małżonków, którzy są w trakcie rozvodu i układają je na nowo, szukając własnego szczęścia. Kipią nienawiścią do siebie i zaniedbują swojego dwunastoletniego syna, który staje się największą przeszkodą w ich dążeniach. Widzimy jego ogromne cierpienie, ponieważ rodzice nie troszczą się już o niego, bez żadnych skrupułów dając mu odczuć, jak jest zbędny. Dzieje się wielkie zło – chłopiec cierpi w niewymowny sposób, nie mając wsparcia w nikim. Momentem przełomowym dzieła jest dramatyczne zniknięcie Aloszy. Jednak ani poszukiwanie chłopca, ani odnalezienie (prawdopodobnie) jego ciała, nie zbliża małżonków do siebie, nie wstrząsa nimi, nie powoduje opamiętania – widzimy ich w ostatnich scenach żyjących tak jak dawniej, wygodnie i egoistycznie. Tragedia chłopca wydaje się więc być ofiarą poniesioną na darmo – usuwa się on z ich życia tak, jak tego chcieli, by mogli wreszcie żyć po swojemu.

Film nie kończy się więc dobrze, a raczej złowieszczo, niczym moralitet *a rebours* – nie ma tu żadnego morału ani żadnego nawrócenia, zło zdaje się triumfować. W dodatku to, co skłonni byliśmy uważać za zło – egoistyczne, konsumpcyjne

¹² Jeszcze bardziej subtelnym i niewyraźnym symbolem męczeństwa, ofiary, jest czerwony kolor kurtki chłopca, kontrastujący z szarym tłem smutnej zimowej przyrody (to również niejednoznaczny znak, zważywszy, że mamy tu raczej ciemny odcień czerwieni, bliższy bordo).

¹³ Zob. na ten temat np. M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju według Andrieja Zwiagincewa*, „Art Papier” 2008, nr 102, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=56&artykul=1245> [dostęp 10.02.2018].

życie, poświęcone spełnianiu własnych zachcianek bez oglądania się na potrzeby drugiego człowieka – przedstawione jest w filmie neutralnie, a nawet przychylnie. Podobnie, jak w „Elenie”, wysmakowane kadry ukazują luksusowe, estetyczne wnętrza bogatego miejskiego świata: gustownie urządzone mieszkania, eleganckie butiki, prestiżowe restauracje i salony piękności. Bogaty świat, pełen możliwości, kusi swoimi dobrami – czy można dziwić się ludziom, że chcą żyć pięknie, wygodnie, na poziomie, że chcą wykorzystać te możliwości, mieć prawo do szczęścia? Zło przybiera postać dobra – tak samo jak w „Elenie”, której bohaterka pragnęła przecież tylko dobra dla swojej rodziny, której niemoralny czyn dawał się usprawiedliwić na tysiące sposobów. I tak, jak w poprzednim filmie, również teraz reżyser prowadzi kamerę w sposób beznamiętny, obiektywny, unikający sądu, wartościowania; nie wskazuje, kto jest dobry, a kto zły, nie podkreśla czarnych charakterów, nie nazywa zła po imieniu, nie moralizuje.

Całą pracę oceny bohaterów musimy wykonać sami; w przeciwieństwie do średniowiecznych moralitetów, nie pomogą nam w tym wywody upersonifikowanych postaci Śmierci czy Diabłów/Aniołów. Czy dlatego, że w naszej kulturze moralitet nie jest już możliwy, bo zło jest tak bardzo ukryte, zakłamate, tak doskonale udające dobro? A może było takim zawsze – a jedynie dziś, w świecie bez Boga, zatraciliśmy już zupełnie kryteria odróżniania dobra od zła, umiejętność skruchy, żalu za grzechy, postanowienia poprawy?

Zło nie jest nigdy u Zwiagincewa wynikiem zaburzeń psychicznych bohaterów, przypadkowych uwarunkowań, determinantów Historii (choć takie interpretacje też są uprawnione – nie wydają się one jednak decydujące). Również w najnowszym filmie Zwiagincewa pozostaje ono wyborem człowieka – grzechem. Wyborem, który – jak przystało na grzech – spowodowany jest pokusami.

Czy jesteśmy w stanie dostrzec to, czego niezdolni byli dostrzec bohaterowie filmu, czego nie chciał nam po prostu wskazać reżyser? Czy w naszej głowie, w czasie śledzenia długich poszukiwań Aloszy, narodzi się nasz prywatny moralitet? Jeśli tak, mógłby to być moralitet o tyle uniwersalny, o ile pokazuje odwieczne grzechy ludzkiej natury: chciwości, pożądania, egoizmu, samookłamywania się. Jednak „Niemość” to przede wszystkim film o naszych czasach. Inaczej, niż w pierwszych filmach, które z założenia mając formułę moralitetu, ukazywały rzeczywistości „wszędzie i nigdzie”, umiejscowione były w bezczasie

i międzynarodowej, uniwersalnej scenerii¹⁴ – tutaj mamy życie konkretnie umiejscowione: w centrum nowoczesnej Moskwy. Byłby to więc „moralitet średniego zasięgu”. Zło okazuje się być złem współczesnym, piekłem nowoczesności: złem wpisanym w te czasy, osaczającym jednostki charakterystycznymi dla tych czasów pokusami.

Pokusy w „Niemości” stwarza nowoczesna materia. Zaczniemy od przestrzeni, architektury wielkiego miasta – monstrualnej i nieludzkiej. W filmie widzimy wielkie, często puste budynki, hale, urzędy, bezduszną szkołę–moloch (ten trop pojawiał się i we wcześniejszych dziełach reżysera¹⁵). Nowoczesna przestrzeń nieodparcie narzuca pokusę traktowania jednostki jako trybika w nowoczesnej maszynie. Dalej: architektura izolująca ludzi od siebie, zamykająca ich w szklanych bańkach. Jak w samochodzie, który przemieszcza się z jednego podziemnego parkingu do następnego, w którym z dystansem, przez szybę, można śledzić mijające uliczne dramaty, a wieści o wojnie na Ukrainie zostają spreparowane w łatwo strawną i elegancką papkę, podawaną przez miłego spikera przez samochodowe radio stereo, między żartem a prognozą pogody. Jak w windzie, w której ludzie stoją tak blisko siebie, zmuszeni, by wytrwać w swojej fizycznej bliskości przez te kilka minut, a jakże sobie obcy, jak zmieszani. Jak w metrze – gdzie ludzie stłoczeni są obok siebie, każdy zapatrzony w ekran swojego smartfona. Jakże trudno odrzucić narzucaną przez nowoczesny świat pokusę izolacji, egoizmu, wygodnictwa, komfortu. Zło jest estetyczne i przyjemne – jak ekran smartfona, który izoluje ludzi od siebie, sprawia, że stają się oni ślepi, nie widzą bliźniego i jego cierpienia.

Pokusą po wtóre jest konsumpcja, a w zasadzie konsumpcyjny raj, który jawi się jako dobro, wygląda jak miłość, jak „godne warunki życia”. To raj, który człowiek sam sobie stworzył – można go przecież zobaczyć w pobliskiej galerii handlowej, w tych wszystkich wodotryskach, tej różnorodności wszelkich dóbr, w śliczności, która zdaje się obiecywać szczęście i miłość (jak słodkie czapeczki w wielkim stoisku z dziecięcymi ubrankami w centrum handlowym, w którym spaceruje ciężarna narzeczona Aleksa). Kto odważy się powiedzieć, że to jest zło? Jest to trudne – ale Zwiagincew daje szansę, by zobaczyć, że przyczyną współczesnej niemości, rozpadu małżeństwa i rodziny, jest dzisiejsza wersja (odwiecznej)

¹⁴ Zob. na ten temat np. M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju...*, dz. cyt.

¹⁵ Na przykład w filmie „Wygnanie” widzimy przerażający, zimny miejski industrialny krajobraz, skonstrastowany z żywą przyrodą wsi. Często budynki filmowane są u Zwiagincewa z jednego ujęcia, w którym pojedynczy człowiek wydaje się być nic nieznaczącą mrówką.

chciwości: materializm, pożądanie wysokiego poziomu życia, wygodnych mebli, pięknego wyglądu.

Pokusą wreszcie jest nowoczesna miłość/niemiłość. Współcześni socjologowie określiliby ją mianem tzw. „miłości współbieżnej” – a więc takiej, która istnieje, dopóki partnerom jest ze sobą po drodze, dopóki są dla siebie atrakcyjni i zgodnie zgadzają się na taki układ¹⁶. Tylko, że inaczej, niż w teorii Giddensa, ta miłość w filmie niestety nie kończy się pokojowym rozejściem się. Konsekwencją łatwej i przyjemnej miłości jest bowiem nienawiść, agresja wobec niedawnego małżonka, ale przede wszystkim dziecka. Dziecko utrudnia nowoczesne życie jednostki, samorealizację, rozwój. Trudno je kochać – trudno bowiem o staromodne „poświęcenie się”, skoro zewsząd kuszą gabinety odnowy biologicznej, a nawet duchowej, restauracje, podróże: to wszystko jest przecież takie rozwijające.

Pokusą w końcu są więc nowoczesne idee/ideologie – nie tylko „religia indywidualizmu”, ale też feminizm. Żenia nie chce już znosić „typowo babskiego” cierpienia i trudu (dzięki którym chyba nasz świat jeszcze się ostał!). Nie chce ponosić konsekwencji męskiego egoizmu; ona chce równych praw. Jeszcze w „Wynaniu” widzieliśmy Wierę, która była czułą matką, bardzo kobiecą żoną, która – może za słabo? – jednak broniła przed śmiercią dziecko noszone w łonie. Mężczyzna i kobieta to były dwa światy, co odzwierciedlały kreacje aktorskie: delikatnej Wierzy i silnego Aleksa. W najnowszym filmie Zwiagincewa mamy natomiast „kobietę nowoczesną” – która nie krząta się i dba o innych, ale na równi z mężczyznami (a nawet bardziej) popija alkohol, przeklina, ucieka w świat smartfona/komputera, szukając własnej egoistycznej przyjemności, nie widząc i nie chcąc widzieć cierpienia własnego dziecka. Wyrzeka się kobiecości (nawet jej sposób korzystania z toalety, brutalnie sfilmowany przez kamerę, wydaje się być męski). I znów – jakaż to pokusa, móc wreszcie skorzystać z wywalzonego dopiero co równouprawnienia, nie musieć ofiarowywać się – mieć równe prawo do niemiłości, co mężczyzna.

Grzech jest, jak zawsze, „kulturowo zapośredniczony”. Przeróżające jest to, że czujemy się na niego skazani – idąc konsekwentnie drogą sukcesu, dobrobytu, postępu. W świecie, w którym produkcję zastąpiła konsumpcja, gdzie mamy przy-
mus smakowania, przeżywania i samorealizacji, nie jest już po prostu możliwa opcja ascety, poświęcającej się matki, zdradzonego męża. Piekło nowoczesności

¹⁶ A. Giddens, *Przemiany intymności*, Warszawa 2006.

staje się więc trudne do odczytania, ponieważ jest schludne, błyszczące od nadmiaru gładkich i lśniących powierzchni, estetyczne, pełne wolności i wygody.

Powtórzmy: nie jest to film religijny w tym znaczeniu, że wskazywałby nam właściwą ścieżkę dobra. Jego bohaterowie nie przechodzą *katharsis*, nie zmieniają swojego życia: zło zdaje się triumfować. Po co więc je pokazywać? Wiemy, że u Zwiagincewa zło nie jest nigdy przypadkowe. Dotąd, w poprzednich filmach, jego ukazanie służyło głębokiej refleksji nad naturą człowieka, nad zagadnieniem ludzkiego szczęścia. Myślę, że pasują do Andrieja Zwiagincewa słowa, które Liście do Artystów napisał Jan Paweł II: „Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”. O tej nadziei świadczyć mogą pewne subtelne znaki, które reżyser zostawił w swoim dziele.

TAJEMNICZE SPOJRZENIE ZZA SZYBY

Reżyser rezygnuje z sugerowania nam jakiegokolwiek oceny bohaterów. Kamera pozostaje chłodna i obiektywna, uczciwa. Wyjątek stanowią kadry filmowane z zewnątrz, zza szyby. Ten zabieg wykorzystał już reżyser w „Elenie”¹⁷ – w scenach otwierających i zamykających ten film, spinających go klamrą. W zakończeniu „Eleny” mogliśmy więc zobaczyć ptaki siedzące na gałęzi, a następnie najazd kamery – jakby oka patrzącego ptaka – na wnętrze domu milionera, w którym urzędowała już wprowadzona tam przez Elenę biedna rodzina jej syna-pijaka. Bohaterka filmu mogła zapewnić swoim dzieciom i wnukom tak dobre warunki życia dzięki temu, że wcześniej zamordowała swojego bogatego męża. Jednak ani ona, ani nikt inny nie czuje z tego powodu wyrzutów sumienia – również reżyser rezygnuje z ocen moralnych, pozostawiając je widzowi. Spojrzenie zza szyby wprowadza jakby moment obiektywności, sugeruje, że ktoś widzi coś więcej, z szerszej perspektywy (ukrytą prawdę?). W „Niemiłości” takich scen jest więcej. Widzimy zza szyby mieszkania dziewczynę w ciąży, uśmiechającą się, rozmarzoną, planującą własne szczęście w pięknym lokum, które chce kupić (od rozwodzącej się pary głównych bohaterów filmu). Potem w ten sam sposób, z zewnątrz,

¹⁷ Ten film był jeszcze bardziej antymoralistyczny niż „Niemiłość” – świadczyć o tym może możliwie najbardziej neutralne brzmienie jego tytułu.

w szumie padającego deszczu, obserwujemy twarz głównej bohaterki, która po gorącej scenie miłosnej z nowym partnerem, szczęśliwa i spełniona, tuli się do zimnej szyby. Tę samą Żenię reżyser znów filmuje zza szyby auta, gdy zmęczona i rozmarzona po upojnej nocy, odwożona jest przez kochanka do domu. W „Elenie” to ptaki siedzące na drzewie widziały, co dzieje się w „ludzkim gnieździe”, one symbolizowały oko Wszechwiedzącego – tu nie wiemy kto, ale znów mamy wrażenie, że życie bohaterów obserwuje ktoś z zewnątrz. Widzi i ocenia motywacje bohaterów, to, jak bardzo chcą być szczęśliwi. Takie sceny sprowadzają na widza skojarzenie z obecnością Boga, który „jest wszędzie i widzi w ukryciu” (Mt 6.1–6.16–18). Wydaje się, że tego rodzaju subtelnej technice reżyserskiej można przypisać znaczenie „ewokowania Transcendencji”¹⁸ – podobnie, jak technice filmowania z góry (spotkać ją można było w „Wygnaniu”¹⁹), czy „złapania” w kadrze spojrzenia aktora skierowanego wprost w obiektyw kamery. W ten sposób technika filmowego medium staje się miejscem teologicznym, przywołującym boski ogląd rzeczywistości.

Problem w tym, że „spojrzenie zza szyby” wcale nie prześwietla bohaterów na wskroś, nie demaskuje ich grzechów. Nie jest oceniające, raczej neutralne – a nawet, zdawałoby się, aprobujące, życzliwe – zwłaszcza, gdy w „Elenie” kamera rejestruje niewinną zabawę maleńkiego dziecka, wesoło baraszkującego na łożu zmarłego bogacza, albo, gdy w „Niemiłości” widzimy kobietę, która cieszy się swoją odwzajemnioną miłością do kochanka. Spojrzenie zza szyby obiecuje Transcendencję, ale zwodzi; jest zupełnie bezradne, nieoceniające. Jeśli to Bóg patrzy – to jest On odległy, niemający już wpływu na człowieka; ze spokojem patrzy na tego, który tak bardzo się od niego oddalił. Miejsce teologiczne okazuje się być pustym znakiem, imitującym tylko spojrzenie Boga? A może reżyser chce nam w ten sposób pokazać, że nie potrafimy już patrzeć na świat na Boży sposób?

PROROCZY TYTUŁ

Istotny religijny symbol zawarty jest w niezwykle znaczącym tytule dzieła. Ten neologizm, zastosowany z taką prostotą i bezpośredniością zapowiada, że film

¹⁸ Pojęcie to, wprowadzone przez Amedee Ayfre’a, spopularyzowała w Polsce Mariola Marczak – zob. też: *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000.

¹⁹ Na przykład w scenie „zwiastowania”. Kiedy listonosz przynosi Wierze list z informacją o ciąży, kamera filmuje scenę przekazywania wieści pionowo (spojrzenie z góry).

jest czymś więcej, niż zwykłym dramatem psychologicznym: wskazuje na jego drugie dno, na filozoficzną (teologiczną) egzegezę zła. Tytuł stoi jednak w kontraście do fabuły filmu, która jest zwyczajna, realistyczna, anty-patetyczna, w której trudno odnaleźć moralne przesłanie.

Zamiast więc dawać gotowe odpowiedzi, film (poprzez swój tytuł) każe zadawać pytania. Choćby takie: dlaczego niemiłość, skoro... miłość, skoro film opowiada o zakładaniu przez obydwójce bohaterów dość udanych nowych związków, w których dobrej jakości jest i życie codzienne i seks? Dlaczego niemiłość, skoro widzimy na ekranie przez dłuższy czas piękne wnętrza, piękne życie, piękne ciała, wydawałoby się – dobro? Mamy dużo czasu na refleksję, ponieważ film, po nagłym zwrocie akcji spowodowanym zaginięciem syna głównych bohaterów, składa się w większości ze scen ukazujących mozolne poszukiwania chłopca. Długie ujęcia, w których śledzimy poczynania grupy wolontariuszy, słyszymy dramatyczne wołanie zgubionego Aloszy, trzymają w napięciu, ale jednocześnie są jednostajne – stając się dobrym tłem dla naszej refleksji i medytacji.

Tytuł „Niemiłość” oznacza coś więcej, niż po prostu niedostatek miłości, który mógłby wynikać z jakiejś niedoskonałości ludzkiej psychiki. Angielski przedrostek „less” wskazuje na zgubienie miłości, pustkę po niej: polski (nie), podobnie, jak rosyjski, oznacza raczej zaprzeczenie miłości. Obie te formy tłumaczenia wskazują na rzeczywistość przeciwną miłości, na jej głęboką filozoficzną antytezę. Ten mocny tytuł jest jak wyrok proroka, którego słowa są ostre jak brzytwa, który nazywa rzeczy po imieniu, zdzierając z nich pozór normalności czy nawet dobra, odważnie walcząc z samookłamywaniem się grzeszników, uśpionych i zadowolonych ze swojego życia. Odsyłają do gestu proroka, który nazwał swoją córkę, zrodzoną z ukochanej żony-nierządniczki, „Pozbawioną miłosierdzia”, a syna „Nie mój lud” (Oz 1.6-9)²⁰. Tytuł „Niemiłość” również zdaje się więc pochodzić z języka religii – brzmi jak wyrok, bezwzględnie każąc nam zastanawiać się nad życiem bohaterów pokazanym w filmie i rewidować nasze własne poglądy na temat szczęścia i „normalności”. Tytuł ten możemy więc potraktować jako miejsce teologiczne, poprzez które przemawia do nas Boże Objawienie, Boży osąd ludzkiej rzeczywistości.

²⁰ Por. M. Wielek, *Zakochany prorok*, Stacja7.pl, <https://stacja7.pl/wiara/zakochany-prorok/> [dostęp 15.02.2018].

ALOSZA JAKO FIGURA CHRYSTUSA

Zarysowane powyżej „grzechy nowoczesności” nie mogłyby być w filmie dostrzeżone, gdyby nie ich kontrapunkt – cierpienie dziecka. Aby dostrzec grzech, aby się nawrócić, potrzeba jest czasem ofiary. Tak było w filmie „Wygnanie” Zwiagincewa – zdaje się, że w pewnym momencie Wiera, jak Chrystus, podjęła decyzję o ofiarowaniu swojego życia, skoro wszystkie inne sposoby komunikacji z mężem zawiodły²¹. I gdy ta ofiara została już spełniona, Aleks rzeczywiście się nawrócił²². Czy dramat Aloszy również możemy zinterpretować w kategoriach ofiary – czy można powiedzieć, że Alosza to figura Chrystusa?

Skłania nas do tego przede wszystkim motyw cierpienia chłopca. Przypomina on niemal sługę Jahwe z Księgi Izajasza: „Mąż boleści, oswojony z cierpieniem” (Iz. 53,3). Wydawałoby się, że w tych oświeconych, cywilizowanych czasach nikt już tak nie cierpi. Niestety, w ciepłym i pięknym mieszkaniu, pod jednym dachem z rodzicami, chłopiec przeżywa prawdziwe piekło samotności i odrzucenia. Alosza jest poszturchiwany przez matkę, poniżany i obrażany przy obcych ludziach, obgadywany przed fryzjerkami, niezauważany i lekceważony. Samotny – wraca zawsze sam długą drogą ze szkoły; nigdy nikt po niego nie przyjdzie, jak po inne dzieci, nikt nie czeka z miłością i obiadem, nie poprosi, by opowiedział, jak minął mu dzień. Nikt też nie zagląda do jego pokoju – chyba, że z chętnymi, by kupić mieszkanie wykończone w „podwyższonym standardzie”. To tak, jakby jedyną wartość miał pokój chłopca, nie on sam. Przypomina to zainteresowanie żołnierzy jedynie szatą Jezusa, która okazała się dla nich całkiem interesującą zdobyczą, jako że była „nie szyta, ale cała tkana od góry do dołu” (J 19,22).

Jest w filmie jedyna scena, w której wprost widzimy cierpienie dziecka, jego rozpacz, przerażający niemy płacz. To wtedy, gdy słyszy on nocną kłótnię rodziców, i to nie byle jaką – oboje rodzice wyrzekają się go, żadne nie chce się nim opiekować. To noc zdrady – opuścili go wszyscy. Szczególnie bolesna jest tu

²¹ Zob. D. Jaszewska, *Zerwane communio...*, dz. cyt., s. 132-133.

²² Znamienna jest ostatnia scena filmu. Widzimy bohatera siedzącego na ziemi, który zdaje sobie sprawę z wielkiego zła, jakie wyrządził – jednak zamiast rozpacz, na jego twarzy maluje się niewytłumaczalne psychologicznie pogodzenie z samym sobą, pokój. Jego twarz, zawsze surowa i stanowcza, teraz złagodniała, jakby oczyszczona z pychy, z zaślepienia. Taką przemianę można wytłumaczyć tylko wewnętrzną decyzją o przyjęciu ofiary Wiery i – wynikającym stąd – wybaczeniu samemu sobie.

postawa Żeni, walczącej ze „stereotypem”, który powtarza też kilkakrotnie Borys: „przecież jesteś matką...”. W imię nowoczesnej wolności matka nie chce już być matką (Czy może niewiasta zapomnieć o swoim dziecięciu? – Iz 39,15). To zdrada największa z możliwych: przecież nawet przy Jezusie na krzyżu stała jego – bezradna wprawdzie, ale kochająca – matka.

Wracając do chłopca – widzimy jak płacze, trzęsie się, załamany, złamany, skazany na nieistnienie przez tych, którzy go sprowadzili na świat; niepotrzebny. Obolały, zmiażdżony, nieutulony, niepokieszony, kładzie się spać w samotności – jego noc przypomina Jezusową ciemnicę. Czy zaśnie? Tutaj zresztą każdy śpi sam, zamyka drzwi, rygluje się od innych. Tej nocy Alosza przeżywa zarazem skazanie na śmierć (wyrok, w którym oboje rodzice odrzucają go, wyrzekają się go), biczowanie (każde słowo matki jest jak chłosta), obnażenie z szat (wstyd; zabierają mu wszystko, chcą odebrać pokój, rodziców, życie). Rano ma miejsce przerażająca scena w kuchni, sterylnej, higienicznej, lśniącej – nowoczesnej, jak niemiecki obóz zagłady²³. Słowa chłopca: „już nie mogę”, pozornie dotyczące śniadania, mówią też o jego życiu – bez miłości. Głośny telewizor i nieobecność matki wpatrzony w ekran smartfona zagłuszają ten dramat: nikt nie widzi łez chłopca spływających po policzku. Dzieje się wielkie zło: oto młody chłopiec nie może już wytrzymać życia w rodzinnym piekle, czuje się jak skazany na śmierć przez tych, którzy powinni go kochać – własnych rodziców.

Z pewnością niezawinione cierpienie chłopca nasuwa skojarzenie z niewinną ofiarą Chrystusa: wydaje się, że postać Aloszy jest figurą Chrystusa o wymiarze pasyjnym²⁴. Samo cierpienie ma głębokie teologiczne znaczenie – albo wprost jest ono związane z grzechem i jego konsekwencjami, albo jest po prostu „niewinną ofiarą, za której cierpienie jesteśmy odpowiedzialni i przez której cierpienie jesteśmy odkupieni”²⁵. W przypadku Aloszy można wskazać winnych

²³ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Kraków 2012.

²⁴ M. Lis, *Figury Chrystusa w Dekalogu Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2007, s. 8. Ks. Marek Lis, prezentując bogatą światową literaturę na temat typów, transfiguracji i figur Chrystusa, omawia między innymi typologię Michaela Graffa, który wymienia różne typy figur Chrystusa w kinie, należących do ogólniejszego rodzaju *Chrystusa incognito*. Wśród nich, obok „odkupiciela”, „dobrego pasterza” czy „sędziego”, wymieniona jest też figura „sługa boży/niewinny cierpiący”. Taka koncepcja zdaje się sugerować, że kinowa figura Chrystusa może ukazywać jeden z aspektów Osoby Chrystusa, zachowując przy tym swoją funkcję.

²⁵ M. Marczak, *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014, s. 151.

i ich grzech – jednak czy może być mowa o odkupieniu? Przez moment mamy taką nadzieję – nagle widzimy bohaterów „takimi, jakimi są”, bez makijażu i akcesoriów, skromnie i zwyczajnie ubranych, mieszkających się z drużyną ochotników poszukujących chłopca. Już w następnej scenie jednak znów wylewają na siebie żale i nienawiść. Nie potrafią na chwilę zapomnieć o sobie samych, nie są w stanie wyjść z egoistycznej bańki, nawet w obliczu wielkiego dramatu. Są jak ci, których nie wzruszył obraz sponiewieranego Boga-człowieka („Oto Człowiek” – J 19,5). Prawdziwą skruchę zastępują neurotyczne (typowe dla nowoczesnej osobowości) krótkotrwałe wybuchy hysterii²⁶. Za moment widzimy ich, jak wiodą życie takie, jak przedtem. Nie ma tu pokuty, nie ma winnych. Reżyser tym razem zrezygnował z tego, za co skrytykowano „Wygnanie” – z dobrego zakończenia, mimo tragedii. Tu nikt nikogo nie zbawia – tak jak w „Elenie” mamy znów do czynienia z „filmem ciemnym”. Tymczasem, aby mówić o „figurze Chrystusa” w pełnym tego słowa znaczeniu, potrzebne są jeszcze „kluczowe elementy jego misji zbawczej, czyli to, co sprawiło, że jest »Chrystusem«, czyli z greckiego – »odkupicielem«, »zbawcą«, »wybawicielem«.” Mowa tu o misji odkupieńczej Chrystusa, obejmującej „nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie” oraz „Jego siłę oddziaływania na innych, która sprawia, że w ludziach dokonują się istotne przemiany”²⁷. Alosza nie staje się więc odkupicielem – jego ofiara bardziej przypomina starotestamentową ofiarę, niż świadome samoofiarowanie²⁸.

Alosza przypomina postać Chrystusa – a jednocześnie jest tylko słabym, rozmytym jego znakiem. Daleko tu do ortodoksji, zbyt wiele jest tu zmylonych przez

²⁶ A może to jedyna forma pokuty dostępna dla współczesnego człowieka – chwilowa? Która nie może przetrwać w świecie wellness, spa, fitness i korporacji? Która jednak zostawia w filmowych bohaterach jakiś cierń: w nim zdenerwowanie, w niej smutek?

²⁷ Tamże, s. 150. Por. M. Lis, *Figury Chrystusa...*, dz. cyt., s. 26.

²⁸ Dramat chłopca do pewnego stopnia przypomina ofiarę starotestamentową – nie on sam składa siebie w ofierze, ale czynią to za niego rodzice. Jest to jednak parodia starotestamentowej ofiary składanej Bogu. Jego miejsce zajmują teraz chyba bożki dobrobytu: podobnie jak Elena składająca w ofierze swojego męża, po to, by móc realizować swoje cele, również rodzice Aloszy poświęcają chłopca, aby po prostu „żyć jak dawniej”. To wielka pokusa – unicestwić jedno małe życie, by inne życie mogło rozwijać się bujnie i pięknie, by kwitnąć mogła miłość. Podobną pokusę odczuwał bohater „Wygnańca”, Aleks: urażony przez żonę, w pewnej chwili zwraca się jednak do niej czule i błaga: zróbmy to, zobaczysz, będzie dobrze, zaczniemy od nowa... Zwiagincew pokazuje nam te pokusy w taki sposób, że potępienie bohaterów nie jest łatwe ani oczywiste: dobrze widzimy, że „większe dobro”, do jakiego dążą w swoim mniemaniu bohaterowie jego filmów, dokonując po drodze zbrodni, naprawdę w jakimś sensie jest dobre, a przynajmniej: piękne, dostatnie i wygodne.

reżysera tropów: najpierw mniej istotnych, jak wiek (niedojrzałość chłopca), przez jego motywację (ofiara Aloszy raczej nie jest świadoma, być może jest przypadkowa) czy charakter samej ofiary (być może mamy tu do czynienia z samobójstwem chłopca, co w oczywisty sposób budzi wątpliwości moralne – mówienie w tym przypadku o figurze Chrystusa może wydawać się bluźniercze), wreszcie: bezradność tej postaci i, zdawałoby się, bezsensowność jej misji.

Można zastanowić się nad jeszcze innym znaczeniem postaci Aloszy jako figury Chrystusa, bardziej pasującym ze względu na jego wiek i sytuację. Zauważmy, że mamy do czynienia ze znamioną, symboliczną postacią dwunastoletniego chłopca, który opuszcza swoich rodziców, pozostawiając ich w zmieszaniu i niepokoju. Alosza przywołuje na myśl figurę 12-letniego Jezusa znalezionego w świątyni (Łk 2,41–52). Dwunastoletni Jezus odchodzi od rodziców w momencie, gdy przestaje być (posłusznym) dzieckiem, a zaczyna stawać się mężczyzną – podobnie jak Alosza²⁹. Historia ta, z jednej strony dramatyczna, została uznana przez Kościół za radosną³⁰. Radosne jest, po pierwsze, odnalezienie Dziecka; po drugie, odnalezienie Go w świątyni, a więc w dobrym miejscu. Co więcej – młody Jezus rozmawia z Uczonymi w Piśmie, zadziwiając ich swą mądrością. To, co z początku wydawało się być tragedią (zaginięcie), przynosi nową jakość, którą wnosi rodząca się dojrzała tożsamość młodzieńca: teraz on może czegoś nauczyć swoich rodziców³¹.

W filmie „Niemiłość” też mamy motyw zaginięcia 12-letniego chłopca, jego dramatycznych poszukiwań, przeżywanego przez rodziców niepokoju. Oczywiście Alosza jest bardzo dalekim i niewyraźnym znakiem figury młodego Jezusa. Nikogo nie nauczał, nie poznaliśmy jego myśli: wiemy tylko, że był biednym dzieckiem, bardzo unieszczęśliwionym przez rozwodzących się rodziców. Przede wszystkim jednak nie ma tu „tajemnicy radosnej” – chłopiec nie został odnaleziony (wszystko w filmie wskazuje na samobójstwo). Okazuje się jednak, że również opowieść o 12-letnim Jezusie nie jest tak oczywista, jak skłonni jesteśmy uważać. Współczesne kulturowe studia nad Pismem Świętym pokazują, że także symbole w Biblii bywają „zmaczone”. Jeden z współczesnych biblistów argumentuje, że perykopa o młodym Jezusie wcale nie jest tak do końca pozytywna, ani triumfalna.

²⁹ Jego matka z obrzydzeniem opowiada swojej fryzjerce o dojrzewaniu syna i o tym, że ten zaczyna „śmierdzieć takim samym potem, jak mąż”.

³⁰ Stała się jedną z radosnych tajemnic Różańca Świętego.

³¹ „»Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?« Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2,49–50).

Ona naprawdę ukazuje dramat rodziców nieposłusznego syna, który wedle obyczajowości tamtych czasów był nie tyle mądrym i twórczo myślącym dzieckiem, co raczej „synem zhańbionym”, który poprzez swoje nieposłuszeństwo upokorzył swoich rodziców przed obcymi; zaś dysputy prowadzone z uczonymi w Piśmie nie tyle predysponowały go do roli młodego geniusza, co raczej „zuchwałego intruza”³². To oznaczałoby, że również Alosza mógł stać się dla swoich rodziców nauczycielem; że nawet zrozczone dziecko może nas czegoś nauczyć. Czyż jego tragedia nie mogła otworzyć oczu rodzicom, wzbudzić w nich chociaż żal za krzywdy, jakie wyrządzili dziecku? Gdybyż mogli, gdybyż okazali skruchę, zmienili choć trochę swoje życie. Niestety, tak się nie stało – jego rodzice okazali się być zamknięci na wszelką naukę. Alosza jako figura 12-letniego Jezusa staje się więc pustym znakiem, pustym miejscem po Transcendencji: równie nieskutecznym i bezradnym, co Alosza – Chrystus, który już nie zbawia.

Przydatna jest tu koncepcja apokryfu. Według Marioli Marczak „Chrystusowa postać apokryficzna (...) może odznaczać się podobieństwem do Chrystusa jedynie co do pewnych, i to nie najistotniejszych z perspektywy wiary, cech”³³. Brygida Pawłowska-Jądrzyk określiła mianem apokryfów całe dwa pierwsze filmy Zwiagincewa, jako że wchodzi w niekanoniczny dialog z przekazami biblijnymi i ewangelicznymi³⁴. Trzeba zauważyć, że już od początku twórczości filmowej stosowane przez tego reżysera symbole religijne nie były proste i oczywiste, ale w jakiś sensie „niekanoniczne”, czy – jak chce Pawłowska-Jądrzyk – „zmącone”³⁵. Oto ojciec z „Powrotu” jest dziwną hybrydą postaci surowego starotestamentowego Boga Ojca i zarazem figury Chrystusa³⁶; Hiob z „Lewiatana” jest nerwowym alkoholikiem, który wcale nie jedna się z Bogiem³⁷; „zwiastowanie” Wiery „nie

³² F.S. Spencer, *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows. Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel*, Cambridge 2012, s. 96–97.

³³ M. Marczak, *Apokryficzne figury...*, dz. cyt., s. 151.

³⁴ Zob. B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy. O poetyce dysonansu międzytekstowego w filmach apokryficznych Andrieja Zwiagincewa*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014, s. 172.

³⁵ B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy...*, dz. cyt.

³⁶ Zob. m. in. A. Trwoga, *Droga Ojca. Symbolika męskości w „Powrocie” Andrieja Zwiagincewa*, w: K. Arcimowicz, K. Citko (red.), *Wizerunki mężczyzn i kobiet w najnowszym filmie europejskim*, Białystok 2009; K. Biedrzycki, *Powrót taty*, w: tenże, *Wariacje metafizyczne. Szkice i recenzje o poezji, prozie i filmie*, Kraków 2007.

³⁷ Zob. np. K. Frankowska, „Lewiatan” Zwiagincewa. *Hiob z butelką wódki*, TVPInfo, <http://www.tvp.info/17776825/lewiatan-zwiagincewa-hiob-z-butelka-wodki> [dostęp 15.02.2018].

kończy się radosną Nocą Bożego Narodzenia”³⁸. Trzeba zgodzić się z Mariolą Marczak, która dowodzi, że apokryf ma słabsze znaczenie teologiczne³⁹.

Wielu badaczy uważa jednakże, że nawet takie „osłabione” symbole religijne wciąż mogą pełnić swoją funkcję. Jak zauważa Magdalena Kempna-Pieniążek, „Zwiagincewowi nie chodzi jednak o zwykłe powtórzenie biblijnej opowieści, lecz o ocalenie jej sensu”⁴⁰. Również Marczak przyznaje, że apokryf ma pewną teologiczną moc z racji swojej aktualności kulturowej, ponieważ „podobnie jak starożytne apokryfy, także współczesne apokryficzne figury Chrystusa oraz inne formy filmowej twórczości apokryficznej odzwierciedlają w dużej mierze religijność swoich czasów”⁴¹. Apokryf, można powiedzieć, jest więc współczesną interpretacją Ewangelii – wariacją na jej temat, zgodną z aktualnym sposobem wierzenia. A jaki jest on obecnie? Religijność dzisiejszych czasów jakże często jest ateistyczna: „człowiek żyje w ciemnościach i absurdzie, które wyraża słowami: Bóg umarł, Bóg jest martwy. Jego miejsce pozostaje puste. Żyjemy w czasach panowania ciemności, panowania potężnego *nihil*, nic”⁴².

To religijność, której symbolem może być okrzyk Jezusa na krzyżu, w piekle osamotnienia – „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”⁴³. Może dlatego figura Chrystusa we współczesnym kinie już nie zbawia bohaterów, już nie przemienia ich serc, ale zostawia je obojętnymi. Ginie w ich życiu, zagłuszona przez natłok informacji, obrazów, towarów, przyjemności⁴⁴.

³⁸ Zob. M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju...*, dz. cyt.

³⁹ M. Marczak, *Apokryficzne figury...*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁰ M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju...*, dz. cyt.

⁴¹ M. Marczak, *Apokryficzne figury...*, dz. cyt., s. 152.

⁴² T. Halik, *Ewangelia nadziei w czasach nihilizmu*, w: ks. J. Mariański, ks. S. Zięba (red.), *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, Lublin 2008, s. 186.

⁴³ Mt.22.2, por. Mk 15,34, za: T. Halik, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 186.

⁴⁴ Zresztą, zgodnie z logiką chrześcijaństwa, nawróconymi nie muszą być przecież wszyscy. Zawsze była to garstka, do której przemówiły znaki wcale nieoczywiste: pusty grób, rozdarta kotara – reszta pozostała ślepa.

Jednak kamera Zwiagincewa oddaje jej sprawiedliwość – zostawiając na ekranie ślady prawdy. Niczym ikony obecności Boga, widzimy w ostatniej scenie filmu porozwieszane w mieście plakaty z podobizną zaginionego chłopca. Dzięki nim miejska dżungla staje się odrobinę bardziej ludzka. Zostają one w mieście, dając nadzieję na naprawę tego świata. I być może ten ślad prawdy jest znakiem zapowiadanego w filmie przez radiowych i telewizyjnych spikerów – końca świata? W obliczu tragedii Aloszy absurdalny news nabiera rzeczywiście apokaliptycznego znaczenia. I chociaż z pozoru nic się w filmowym świecie nie zmieniło – to przecież, jak mówi poeta, „innego końca świata nie będzie”⁴⁵.

To my, widzowie, możemy dostrzec te ikony, odnaleźć zagubionego chłopca i usłyszeć od niego naukę, przyjąć jego ofiarę; to my możemy dostrzec piekło nowoczesności i jej pokusy w pięknych obrazach życia metropolii, i zdecydować się zmienić swoje życie⁴⁶. Chociaż „Niemiłość” nie jest filmem religijnym, ewangelizującym, to przecież daje nam taką szansę. Myślę, że do ostatnich mrocznych dzieł Zwiagincewa, „Eleny” i „Niemiłości”, można odnieść słowa, którymi Katarzyna Flader-Rzeszowska podsumowała swoje badania nad twórczością Tadeusza Kantora: „»wychylenie ku nicości«, dający się usłyszeć krzyk »dalej już nic« stawał się nadzieją, którą usłyszeć można tylko w miłości”⁴⁷. A o co, jeśli nie o miłość, upomina się artysta, tropiąc z taką troską, uwagą, zło tego świata? Bo jeśli zło nazwiemy niemiłością – czyż nie znaczy to wołania o miłość?

Zwiagincew już nie odważył się, by w swoim najnowszym filmie umieścić znaki religijne, które mogłyby przywoływać obecność Boga, czy wprost ustawiać filmowane dramaty w boskiej perspektywie. Znaków tych trzeba wyszukiwać z lupą – a i tak są niepozorne, słabe, apokryficzne, „zmacone”. Jako miejsca teologiczne ukazują często nie tyle Boską obecność, co nieobecność. Tylko tyle widocznie dało się ich wprowadzić, tworząc film o świecie współczesnym, o świecie bez Boga. Ale nawet te nieliczne i słabe znaki wciąż zdolne są „robić teologię” w naszych bezbożnych czasach.

⁴⁵ C. Miłosz, *Piosenka o końcu świata*.

⁴⁶ Jak pewna dziewczyna, która w recenzji filmu na popularnym portalu napisała, że po jego obejrzeniu już nigdy więcej nie weźmie do rąk smartfona.

⁴⁷ K. Flader-Rzeszowska, *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologa Tadeusza Kantora*, Warszawa 2015, s. 446.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, Kraków 2012.
- Biedrzycki K., *Powrót taty*, w: tenże, *Wariacje metafizyczne. Szkice i recenzje o poezji, prozie i filmie*, Kraków 2007.
- Flader-Rzeszowska K., *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologa Tadeusza Kantora*, Warszawa 2015.
- Giddens A., *Przemiany intymności*, Warszawa 2006.
- Halik T., *Ewangelia nadziei w czasach nihilizmu*, w: ks. J. Mariański, ks. S. Zięba (red.), *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, Lublin 2008.
- Jaszewska D., *Zerwane communio. Problemy komunikacyjne jako kategorie teologiczne w Powrocie i Wygnaniu Andrieja Zwiagincewa*, w: *Film w perspektywie teologii mediów i edukacji medialnej*, red. M. Butkiewicz i in., Warszawa 2017.
- Kawecki W., *Czym jest locus theologicus kultury wizualnej?*, w: *Wierzyć i widzieć*, red. K. Flader-Rzeszowska, D. Jaszewska i in., Sandomierz 2013.
- Lis M., *Figury Chrystusa w Dekalogu Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2007.
- Marczak M., *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014.
- Marczak M., *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000.
- Miłosz C., *Piosenka o końcu świata*.
- Ogonowska A., *Gry intertekstualne na tekście filmowym: opis mechanizmów*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”, *Studia Historicolitteraria* IV (2004).
- Pawłowska-Jądrzyk B., *Zmącone obrazy. O poetyce dysonansu międzytekstowego w filmach apokryficznych Andrieja Zwiagincewa*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014.
- Spencer F.S., *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows. Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel*, Cambridge 2012.
- Tes U., *Symbolika Wygnania – konteksty religijne i malarskie*, w: U. Tes, A. Gielarowski (red.), *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*, Kraków 2012.
- Trwoga A., *Droga Ojca. Symbolika męskości w „Powrocie” Andrieja Zwiagincewa*, w: K. Arcimowicz, K. Citko (red.), *Wizerunki mężczyzn i kobiet w najnowszym filmie europejskim*, Białystok 2009.

FILMOGRAFIA

- Zwiagincew A., *Elena*, 2011.
- Zwiagincew A., *Izgnanie*, 2007.
- Zwiagincew A., *Leviatan*, 2014.
- Zwiagincew A., *Nelyubov*, 2017.
- Zwiagincew A., *Wozwraszczenie*, 2003.

NETOGRAFIA

- Frankowska K., „Lewiatan” Zwiagincewa. *Hiob z butelką wódki*, TVPInfo, <http://www.tvp.info/17776825/lewiatan-zwiagincewa-hiob-z-butelka-wodki>.
- Kempna-Pieniążek M., *Wygnanie z raju według Andrieja Zwiagincewa*, „Art Papier” 2008, nr 102, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=56&artykul=1245>.
- Magda B., *Symbole wygnane z rzeczywistości – recenzja najnowszego filmu Zwiagincewa*, WP Gadżetomania, <https://gadzetomania.pl/52397,symbole-wygnane-z-rzeczywistosci-recenzja-najnowszego-filmu-zwiagincewa>.
- Wielek M., *Zakochany prorok*, Stacja7.pl, <https://stacja7.pl/wiara/zakochany-prorok/>.

Biogram

Dagmara Jaszewska: doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, magister socjologii, pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorka książki „Nasza niedojrzała kultura. Postmodernizm inspirowany Gombrowiczem” (Warszawa 2002) oraz prac poświęconych perspektywie teologicznej w analizie kulturowej (m. in. „Wierzyć i widzieć”, red. K Flader-Rzeszowska, D. Jaszewska i inni, Sandomierz 2013; „Więcej niż obraz – film poszerzony o teologię”; w: „Więcej niż obraz. Przestrzenie wizualne”, red. E. Wilk, A. Nacher, M. Zdrodowska, E. Twardoch i M. Gulik, 2016). Adres e-mail: djaszewska@wp.pl

Katarzyna Flader-Rzeszowska

The Institute of Dialogue of Culture and Religion
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Strategies for Communicating the Sacred in *A Study on Hamlets* by the Chorea Theater

Strategie komunikowania *sacrum* w spektaklu „Studium o Hamletach” Teatru Chorea

ABSTRACT:

A Study on Hamlets, directed by T. Rodowicz and W. Raźniak, makes use of different strategies for communicating the sacred. It shows the sacred as decontextualized, brought out of the temple and treated like a gadget, an attractive item for sale for a modern consumer. According to the creators of *A Study on Hamlets*, the signs and sacred symbols are increasingly only a hollow form, simulacra without reference.

Also, the production shows the infringed sacredness of death. Coffins-outdoor toilets, careless washing of dead bodies, mass graves or summary exhumations desecrate death, take away its profundity and grandeur. In the Raźniak's and Rodowicz's vision, religious symbols are dying, since their relationship with the group for which they mean anything has come to an end. In the world of the dissipating *sacred*, only songs have the power to save, telling about the most difficult things, upholding the distinction into the sacred and the lay.

KEY WORDS:

the sacred, the profane, the Chorea theater, *Hamlet*, *The Hamlet Study*, *The Study on Hamlets*, Wyspiański, Grotowski, Rodowicz, Raźniak

STRESZCZENIE:

Artykuł traktuje o różnych strategiach komunikowania *sacrum* w spektaklu *Studium o Hamletach* Teatru Chorea. Twórcy – Tomasz Rodowicz i Waldemar Raźniak poprzez elementy scenograficzne – kiczowate plastikowe figurki Matki Boskiej oraz projekcje video – dowodzą, że znaki i symbole sakralne coraz częściej są tylko pustą formą, nieodsyłającym do niczego symulakrem. Spektakl pokazuje naruszone *sacrum* śmierci. Trumny-sławojki, bezceremonialne obmywanie martwych ciał, masowe groby czy zbiorowe ekshumacje profanują śmierć, odbierają jej powagę i wzniosłość. W wizji Raźniaka i Rodowicza symbole religijne umierają, ustaje bowiem ich relacja z grupą, dla której przestają cokolwiek wyrażać. W świecie wędrującego *sacrum*, moc ocalającą mają jedynie pieśni, które skutecznie opowiadają o sprawach najtrudniejszych, które utrzymują podział na święte i świeckie.

SŁOWA KLUCZOWE:

sacrum, *profanum*, Teatr Chorea, *Hamlet*, *Studium o Hamlecie*, *Studium o Hamletach*, Wyspiański, Grotowski, Rodowicz, Raźniak

The Chorea theater is focused on a synchronized work on the body, voice and rhythm. It draws on the modern dance techniques as well as taps into the well of inspiration that is the ancient movement and gestures. Tomasz Rodowicz, the founder and director of the theater, used to participate in the works of Jerzy Grotowski's Laboratory Theater, later he co-founded the Gardzienice Theater, he pursues the idea of team and laboratory-like work. He is looking for his own language, referring to the antiquity and the classical figures of the 20th century theater, i.e. Tadeusz Kantor or Jerzy Grotowski. In his work, he finds his inspirations in different cultures, old Polish, Balkan, Jewish or Oriental songs. Established in 2004, originally based in Lublin, now in Łódź, Chorea focuses on the problems of the city and its people.¹ Through the stage it speaks about the dilemmas of different groups, e.g. the youth or the disadvantaged suffering from exclusion due to their being physically challenged or addictions. Rodowicz sets out for himself and his team a number of aims – artistic, pedagogic and research ones – treating them all as equal.² To his projects, he invites both professional and non-professional actors, people from various backgrounds to build relationships through art. The Chorea theater has staged a few dozens of titles, both their own and in cooperation with other artists.

In 2017, the Chorea actors and the Warsaw Theater Academy students prepared a performance called *Studium o Hamletach* (A Study on Hamlets, directed by T. Rodowicz & W. Raźniak) based on *Hamlet* by Shakespeare, *Studium o Hamlecie* by Wyspiański and a script entitled *Studium o Hamlecie* (The Hamlet Study) by Grotowski. I would like to point out that *A Study on Hamlets* in the Laboratory Theater was created in 1964 and treated as a study, a kind of workshop, set on searching for a new actor's method. It focused on training and studio performances.³ They were work in progress, a stage in the journey leading to the ultimate result (*akt całkowity*). The script of the study was built based on passages from Shakespeare and Wyspiański. The creators – the actors directed by

¹ See K. Leszczyńska, *Chorea. Więcej niż teatr*, „Teatr” 2017, No. 10, pp. 44–49.

² See A. Banach, *Teatr poza teatrem. O społecznym kontekście działań Teatru Chorea*, <http://nietak-t.pl/index.php/82-teatr-poz-teatrem-o-spoiecznym-kontekscie-dzialan-teatru-chorea>, access: 10.12.2017.

³ L. Flaszen, *Hamlet w laboratorium teatralnym*, w: *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. J. Degler, G. Ziółkowski, Wrocław 2006, p. 74.

Grotowski – assumed that “*Hamlet* is a masterpiece with a myth-like capacity” and “it has a unique ability to lure out of us the truth about our seeing of the human condition.” However, in Poland the myth of Hamlet “calls for an individual treatment arising from a spiritual situation of a Pole.”⁴ Adding Wyspiański’s comments about putting it on stage to the lines of the drama, it was to be a production on how the show was created. In the Grotowski’s study, Józef Keller saw a story of a stranger among others, with the others being peasants and the stranger – Hamlet, an intellectual. “In this situation it is not relevant who Hamlet really is but the way the “others” see him – mystified with their involvement and distorted under their pressure. And also, what the “others” are like – utterly distorted and mystified by Hamlet’s vision. The error lies on both sides, as the creators of the performance seem to suggest.”⁵ Grotowski’s Hamlet unveiled the conflicts of the then contemporary Polish public. It showed a great gap between the Polish general public and intelligentsia. Although, as Flaszen assured, the show was not about the Jewish question and anti-Semitism, Hamlet spoke Polish with the Jewish accent and instead of the skull he held the Bible.

The Laboratory Theater performed *The Hamlet Study* twenty-one times. Each time it was played for the audience of 12-24 people, mainly these were specially invited guests or free-ticket holders.⁶ In retrospect, Grotowski did not consider this performance to be a good one.⁷ Actors, however, would speak about it as a new way of work with the body, space and prop. Later interpreters found there a story about the generation and the idea that negatively affected both sides – intellectuals and peasants, followers and adversaries – about impossibility of reconciling two different perspectives on the world.⁸

The underlying idea of the study by the Laboratory Theater and its workshop-like format seems to have become an artistic inspiration for Rodowicz and Raźniak, who also presented their show as a form of exercise of actor’s performance based on the work with their own bodies, a partner or space (the audience

⁴ Ibid.

⁵ J. Kelera, *Hamlet i inni*, in: *Misterium zgrozy i urzeczenia...*, op. cit., p. 174.

⁶ Z. Osiński, *Jerzy Grotowski, Źródła, inspiracje, konteksty*, Gdańsk 2009, pp. 168, 172.

⁷ E. Barba, *Hamlet bez przyjaciół*, in: Idem, *Ziemia popiołu i diamentów. Moje terminowanie w Polsce oraz 26 listów Jerzego Grotowskiego do Eugenia Barby*, Wrocław 2001, p. 108.

⁸ A. Wójtowicz, „I Hamlet został Żydem”. „Studium o Hamlecie” według Wiliama Szekspira i Stanisława Wyspiańskiego, w: *Misterium zgrozy i urzeczenia...*, op. cit., p. 361.

who were taking part in the Chorea workshops could see individual elements of actor's training by Rodowicz). Apart from experienced performers from the Łódź theater, there were also undergraduate actors who in their regular classes usually work based on other methods. Perhaps to secure themselves in the meetings with audience, the creators stressed that *Studium on Hamletach* (A Study on Hamlets) was not a successful study.

Does putting the Shakespeare's drama together with *Studium o Hamlecie* by Wyspiański have the same aim for Chorea as it had for the Laboratory Theater? Is it about showing the spiritual situation of the Polish people, showing the social conflicts and ridiculous divisions? Why does Chorea give the title in plural: *A Study on Hamlets*? Undoubtedly, for Raźniak and Rodowicz *Hamlet* is a masterpiece of culture, a myth which we can give an account of or deconstruct. Also, it surely calls for being made specific, to be – as Wyspiański advised – shown in the Polish context, in the current situation of Poland, which – like Grotowski in the past – does not fill the creators of the performance with optimism. Chorea tried to open *Hamlet* with the key earlier used by Wyspiański, who in his brilliant interpretation endeavored to persuade the audience that it was not the father's Ghost (or at least not only this) but a continuously developing thought and a unique mind that brought the Danish prince to discover the truth. It comes increasingly obvious as he sees the actors' play and compare the portraits of his father and uncle put up on the wall in his mother's bedroom as well as in the scene in the graveyard. How do the Chorea creators refer to these three scenes that drive Hamlet's thoughts contributing to his better understanding of the truth? Having cut out large portions of *Hamlet*, the script does not include the scene with actors. Few of their lines are included at different points (Scenes 6 and 17). The script authors put more emphasis on the dialogue between Hamlet and his Mother. It is divided into two parts. In scene 7, Hamlet blames Mother of getting remarried and enseaming her bed, and in scene 11, he accuses his uncle: "A murderer and a villain! A slave. A cutpurse of the empire and the rule." The line of Hamlet where he compares the portraits of brothers, pointing at the strengths of his father and inferiority of his uncle, was not included. For Raźniak and Rodowicz the drama actually starts when Hamlet has achieved the highest level of his thought, which he paid for with his life. That is why the play is set in a cemetery. The script of *A Study on Hamlets* conspicuously refers to different types of texts (drama, sketch, scripts) and this is possibly what explains the plural used in the title of the play. This answer,

however, seems incomplete. Perhaps the Hamlets (it is not only one Hamlet that is the protagonist in the play) who leave their graves are wandering souls which wake up at exactly this time in history, because they deem it special, critical, to show us our image and stigma – and maybe just everyone of us is a Hamlet (the actors added to the script their own lines that were relevant to them).

“In Poland, the riddle of Hamlet is what is to be thought about in Poland.”⁹ According to the staged vision of Raźniak and Rodowicz, today’s Poland is divided and speaks with at least two voices (so maybe this is the reason for the plural in the title?), it is standing in a graveyard among open graves of its dead. Chorea’s Hamlets, like the Wyspiański’s protagonist, exist in the world of graves, the dead, among skulls and tibia, decomposing bones and remains, rubble of life and world, where there is no falsehood or pretense, where there is only rum and rubble and the Last Judgment.¹⁰ This is a place where everyone loses their masks and “only naked bone remains. Out of all of us – invariably.”¹¹

Chorea’s production has received a few reviews in which the onstage performance of the team as well as the script composition with its twists and turns are discussed and analyzed.¹² None of them, however, addresses the issue of the sacred meanings of some signs, symbols or acts, which from my perspective make an important element of the stage production, impose some ways of interpretation, tell us a lot about the modern cultural processes in which the boundary between the profane and the sacred seems to be getting blurred. As Leszek Kołakowski explains the sacred in today’s culture is not only negated but also made universal. This process, which is commonplace nowadays, invalidates the division into the sacred and the profane, consequently allowing for all forms of the lay living. This decomposition of the sacred could be directly related to spiritual phenomena, e.g. immanent eschatologies, amorphism or a belief in the unlimited competences of a human, which pose a real threat for culture and could add to its degradation. Therefore, as Kołakowski strongly asserts, the sacred is indispensable. Among its roles, one could point out building the fundamental notion network and the

⁹ S. Wyspiański, *Hamlet*, A Collection, vol. 13, Kraków 1961, p. 99.

¹⁰ Ibid. p. 105

¹¹ Ibid. p. 108

¹² P. Olkusz, *Hamleci miedzą*, <http://teatralny.pl/recenzje/hamleci-miedza,1982.html>, access: 15.01.2018; P. Urbanowicz, *Blaski i cienie teatru aktorskiego*, <http://www.dziennikteatralny.pl/artykuly/blaski-i-cienie-teatru-aktorskiego.html>, dostęp: 15.12.2017.

establishment of rudimentary differentiations: the sacred draws the boundaries that outline a man and help identify evil.¹³

1. THE SACRED DECONTEXTUALIZED

Entering the audience of the Fabryka Sztuki theater of Łódź, a spectator can almost stumble upon plastic figures of Virgin Mary. Arranged in a line, they separate the stage from the audience. Part of the popular culture, these kitschy images can be found at stalls dotted around famous places of worship or pilgrimage destinations. Pink-blue-white Virgin Maries with twist-off crowns are used as bottles for holy water. For a Polish spectator they bear a strong association with the Mother of God of Licheń, although baskets full of the plastic bottles that can be found around churches today are a symbol of reducing the sacred to a mass culture commodity, to the so called "sacrobusiness", businesses trading in religion-themed objects. These figures are devoid of any artistic value, and it is hard to assume if they can help anyone refer to any transcendent reality. "A kitschy religious message is a false religious message and the messages communicated through a banal form are considered banal".¹⁴ The plastic copies of the sacred image are not meant to communicate the unfathomable, they do not refer to the original – they are merely a worthless commodity.

Today's sphere of the sacred is not only full of kitschy products but also tourists who buy the images of saints like postcards or other souvenirs.¹⁵ When you browse the Internet for this type of things, you can easily find plastic or plaster images of saints or other things of everyday use with images of saints placed on them. Nail clipper with the Virgin Mary, earrings with Christ are no longer controversial, especially when they are stacked along with string panties with Mother of God with the Child Jesus (!), flip-flops with the Holy Family printed inside so when you put them on your foot covers entire image or – brutally

¹³ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, in: idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, pp. 240–242.

¹⁴ *O kiczu w religii i miłości*, z Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawia Sławomir Rusin, <http://www.katolik.pl/o-kiczu-w-religii-i-milosci,639,416,cz.html>

¹⁵ P. Kowalski, *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, „Dekada Literacka” 2002, No. 3–4, http://witryna.czasopism.pl/gazeta/artukul.php?id_artykulu=142, access: 20.11.2017.

speaking – treads on it. The kitsch, as Dagmara Jaszewska argues, is quite legitimate today since due to the intensification in homogenizing and democratizing culture the division lines separating high culture from the low one get blurred.¹⁶

Therefore the plastic figures used on stage are a sign of deep changes that are going on in the modern culture. They also speak of a creeping demise of the ability of reading symbols and allegories in the religious language, which once – connected largely with valuable pieces of art – required some effort and knowledge of theological truths; Today it is being replaced with the colloquial language: easy, operating only on one level, and legible despite ignorance of cultural and traditional contexts. This is the language of popular culture for which the figure of Virgin Mary is only one of many colorful elements of the cultural landscape set-up. “The inability to discern the things connected with religion and other “attractive” goods since they have turned into gadgets, deepens the state of being uprooted and misplaced, a loss of symbolic meanings which seem to be inaccessible for a memorabilia collector.¹⁷ It could be concluded that Rodowicz and Raźniak establish a concrete and somewhat alarming diagnosis of the Polish modern religiosity: sacred signs and symbols are increasingly becoming superficial, a form devoid of content, a simulacrum that has no capacity to communicate anything. They are gadgets for collecting or playing.

In the show, the orderly placed figures are collected by actors and thrown into graves that look like wooden outdoor toilets. This act suggests obsolescence, running out of power, or even the death of the sacred, desintegration of certain values and established orders. Throwing the figures into the outdoor toilets also becomes a sign of profanation, desecration of holy symbols. In the last scenes, in the open outdoor toilets, in which the actors are sitting – with some to relieve themselves, and others to have sex with a beloved one or lose oneself in reading – there are still some left-behind figures lying on the floor. Pushed or shifted aside with actors’ feet, they are meaningless for everyone. They have been deprived of their power by being brutally transferred into the sphere of commerce, giving them the status of a cheap commodity. The remaining figures which have not been thrown into the outdoor toilets, are collected and thrown up-stage forming

¹⁶ D. Jaszewska, *O Gombrowiczowskim kiczu w kontekście teorii (po)nowoczesności*, „Załącznik Kulturoznawczy” 2016, No. 3, p. 33.

¹⁷ P. Kowalski, *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, op. cit.

a stack made of irrelevant images of the Virgin Mary. The left-behind fluorescent figures are glowing in darkness with a weak soft light. Fluorescence, however, is a short-lived effect following radiation being absorbed from some external source. When the source disappears, so shortly does the light. In the show, it is hard to find the source that could be tapped into. And light is essentially one of the most important symbols of holiness.¹⁸ The strongest beams of light, especially in the first scenes, come from the heart-shaped holes cut out in the doors to the outdoor toilets resembling coffins where dead bodies have been laid: if there has remained any source of light, it comes from the dead. Stacking the fluorescent figures in one place can be interpreted as an act of cleansing: discarding what is falsely simplified, cheap, an attractive gadget; it is about leaving an empty space that can be developed anew and where one can learn the symbolic language again.

Apart from the outdoor toilets and colorful figures, another important element of stage design is a video projection. In the background, there hangs a projection screen onto which a typical Polish landscape is projected, with a few weeping willows, a field, and a gray sky, all in one frame. This was, on the one hand, a realization of Wyspiański's guideline to see Hamlet in Poland, and on the other hand, a play with the Grotowski's show, where instead in Elsinore castle, the play was set in the coarse landscape of Poland", created with movements and onomatopoeic sounds by the actors of the Laboratory Theater. They were producing sounds imitating howling wind, whistling leaves in the willows or crow cries.¹⁹ On the screen, one can also see a small shadow of a Virgin Mary figure. The shape of the crowned Virgin Mary is growing, as the performance progresses, to get at some point outside the frame and "leave" it into an invisible distance. The Virgin Mary becomes the most important religious sign introduced into the performance. It is rather a specter of the past than a holy figure encouraging the feelings of *tremendum* and *mysteriosum*. Such presentations of the Virgin Mary call for a question if she is an intermediary and supporter or an element of religious oppression.

¹⁸ See M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, entry: *Światło* (Light), trans. Bishop K. Romaniuk, Poznań 1989, pp. 237–239.

¹⁹ L. Flaszen, *Hamlet w laboratorium teatralnym...*, op. cit., p. 76.

2. UNDERMINING THE SACRED DIMENSION OF DEATH

Experiences where we undoubtedly feel the sacred are rites of passage, with death and a sexual act being their most prominent examples. In his book *The Face of God*, Roger Scruton defends “the sacred world” and argues that:

The idea of what is sacred is tied to the time and place where the true presence of the agent emerges, so that we feel a bottomless abyss in the general vision of the world, taking off into the transcendent, and ourselves as the ones standing at the verge of it, ready to jump. This is what, according to me, happens in a sexual act and death.²⁰

A Study on Hamlets starts with a scene of washing dead bodies – part of the rite performed to get rid of the filth connected with a dead body and prepare the dead to the rite of passage to help them move from the community of the living to the community of the dead. This activity, however, is performed carelessly. Wiping dry the naked torsos is a repetition of Kantor’s gesture from *Wielopole, Wielopole* where Widow of the Local Photographer carelessly cleans the body of Uncle Józef Priest with a dirty cleaning cloth. Although the rite of washing is performed on a thin line between the sacred and the profane, cleaning the body without due regard paradoxically underscores the subjectivity of man. Also, it is important that the dead are placed in the coffin-shaped outdoor toilets. This is another point at which the safe boundary between the holy and layman’s world gets infringed. No matter if the wooden boxes are more likely to bring to mind associations with an outdoor toilet or a coffin, argues Rodowicz, matter is bound to transform into Mother Earth. What is lofty is to merge – literally and metaphorically – with the down-to-earth. Bataille had already stated that the fear evoked by a dead body is similar to the one evoked by human excrement.²¹ Subject to the process of fermentation, a decomposing body, giving off a disgusting stench, brings to mind feces.

The show starts following the deaths of Hamlet and other characters of the drama. On the stage, the dead get back to the living to speak for themselves. The characters speak the Shakespeare’s character’s lines. Hamlet, as I mentioned before, is not performed by a single actor but like a ghost takes control of the

²⁰ R. Scruton, *Oblicze Boga*, trans. J. Grzegorzcyk, Poznań 2015, p. 207.

²¹ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, trans. I. Kania, Kraków 1992, p. 63.

actors' bodies, looking for place to perch on and the opportunity to take the floor. Each actor produces some lines from the dialogues of different characters, adding their own ones. Looking for references to Jewish tradition whose elements turn up every now and then in the production, the voices that speak through the actors are not malicious *dybbuks* but rather *gilguls* – souls that had been present on Earth in previous generations, however, now they are coming back – according to some plan – to deal with some unfinished business or help someone.²² They come to reiterate their stories, for us to get reflected in them (the stories) like in a mirror. One can assume here a play with the Grotowski's production, where you have Hamlet-Jew versus a lot of peasants. In the Chorea's performance, on the other hand, you have multiple Hamlets versus one Jew-Adam, who is ultimately to abruptly wind up the performance, leaving the audience with material questions to answer. The Hamlet from the Laboratory Theater was deprived of agency, he did not manage to break the death march.

There is no doubt that death and the dead is the light motif of this production. The outdoor toilets put horizontally on the stage turn without doubt into coffins or open graves for dead bodies to be put in them a moment later. The rough-surfaced wooden box is not only a funeral object, a symbol of limited human life, but also a symbol of our Polish history and tradition. There we have the communion of the living and the dead, the *dziady* rite where the ghosts of our past are invoked. It was not an accident that Shakespeare is read through *Dziady* and Hamlet is seen through Konrad. A passage from the Great Improvisation was added to the script. The duel of Konrad with God has grown to be not only the most renown romantic poem (in Poland) but it also got strongly embedded in the national tradition and is part of our legacy. The Great Improvisation has always been a challenge for the best Polish actors, some of them – like Gustaw Holoubek and Jerzy Trela – with their performances have created another piece of cultural importance. Out of the monologue there were chosen lines in which Konrad, able to love and suffer for his nation, challenges God and scorning His indifferent wisdom, rebels against Him, makes demands and accuses of being cruelly silent. The hidden God who allows for evil continues to make theologians, and especially all artists, to reiterate questions about the meaning of suffering and evil. Like in the

²² See Szalom ber Stambler, *Gilgul – wędrówka dusz*, in: *Dybuk. Na pograniczu dwóch światów*, ed. M. Abramowicz, J. Ciechowicz, K. Kręglewska, Gdańsk 2017, pp. 13–23.

drama, like in the Raźniak's and Rodowicz's production, Konrad-Hamlet ultimately abstains from offending God with his blasphemous cry.

In *A Study on Hamlets*, national traumas are also invoked, with summary executions invariably bringing to mind the Katyń war crime, and the mass graves of the executed during the second world war. Not importunately but by consistent introduction of signs, the memory of Shoah is also invoked in the production (with a figure of a Jew, mass graves, Jewish songs, and a wardrobe as a hideout). The audience cannot miss the references to our today's realities, too, especially seeing in previous scenes allusions to the independence day marches and monthly commemorations of the Polish presidential plane crash at Smolensk. Continually opened and closed graves refer to the exhumations of the bodies of those killed in the plane crash from 2010.

The appearance of the dead in the world of the living, tarnishing the boundary between the worlds, mixing together what is typically separated, is a sign of a threat and crisis.

"It is a proof that the dead embody violence, the external and transcendent one in the times of order, and the immanent one when things start to be going wrong, when the relationships within a community are getting worse (...) along with death the contagious lawlessness permeates into the community and the living must defend themselves against it."²³ So it happens in the world of *A Study on Hamlets*. The play is framed with the images of the dead rising from their graves. Let me quote some excerpts from the first scene and the last monologue. They seem to be relevant in the discussion of the strategies of communicating the sacred. At the beginning of the performance, the actors make the following lines taken from different parts of the play, building a new semantic structure:

²³ A. M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. naukowa M. Woźniak, Kraków 2006, p. 159.

Today out of defeated Poland/ The dead crawled out of their graves.../this stack of dead bodies/ a feast of eternal darkness/ today out of defeated Poland / thundering cannon salvos / pollen irritates an eye/ the dead crawled out of their graves/ graves graves graves/ bloody drizzle of the sky /our fighting a shadow / is a pointless struggle/ words words words/ you will always look for /your father's traces in the dirt/ one drop of evil/ infuses goodness with venom.²⁴

Distorted, rearranged and arranged anew passages of the monologues and dialogues became an uncompromising description of the Polish society. The picture of the defeated Poland where evil is commonplace and the dead rise from their graves to either restore order or perhaps further the chaos. The picture of graves, human remains and father's grave recurs in the production like a leitmotif. It is also inscribed in the final actors' performance. One needs to point out that *A Study on Hamlets* has two endings. At some point (the actor made his own decision when) one of the protagonists – Jew Adam (the actor decides when) – finished with the theatrical illusion. It turns out that what you have been watching is only a poor rehearsal that needs to be done anew. It is then that the final monologue starts. Its first part comes from a piece by Wyspiański. The other one is authored and delivered by Tomasz Rodowicz, who ironically explains:

All four of us, meaning: Wyspiański, Grotowski, Raźniak and myself, we all agree about one thing: for Hamlet to be any relevant (to us), he must be from Poland. The story is set in Poland, meaning nowhere..., meaning: for us, it can be set nowhere else.

So you, Adam, do not pretend to be a Jew, because the only real Jew here is me. Does any of you feel to be a real Arab? Nobody? And which of you feels to be a real Pole?

So what is the greatest holiday of our nation? Truly celebrated by all Poles, irrespectively of their religion, origins or social class? It is the Day of the Dead. With glowing graveyards all across Poland. Have you ever gone by car in Poland on 2 November? The sky is lit up with a glow all across the horizon.

So we need to ask this question: Isn't it so that to get to the truth about ourselves we should get all the graves exhumed, ideally all at the same time?

²⁴ *A Study on Hamlets*, script, T. Rodowicz, author's own archive. All other quotations come from this source.

To change the Day of the Dead into a Day of the Eternally Living? Once a year, to uncover all graves to cover them right afterwards. If anyone is yet to have a family grave, there are plenty of still untouched graves of anonymous soldiers, e.g. the cursed soldiers...

But I will not let you touch my father's grave! He keeps rolling over in his grave, seeing all this mess so let him rest in peace!

Inconspicuously referring to the current social and political situation, and drawing on the language of public discourse, the Rodowicz's bitter monologue is a call against infringing the sacred dimension of death and the peace of the dead. While Grotowski's *The Hamlet Study* emerged as a play on an impossibility to compromise two visions of the world – the intellectual's and peasant's ones – Raźniak and Rodowicz put their Hamlets in the polarized circumstances of today's Poland which, as many commentators (reporters, sociologists, psychologists) argue, is inhabited by one nation including two tribes hostile towards each other. The division does not run along the social or class lines but the political ones. In the following performances, however, this part has been cut out, deemed to be too literal. Just before the final incantations, one of the actors utters some passages from *Studium o Hamlecie* by Wyspiański, where the following statement was especially meaningful: "Both the actor and the author care about the TRAGEDY, the drama, people's lives, PEOPLE'S LIVES, those people concerned in the tragedy." In the monologue also appeared passages on our ignorance about both the living and the ghosts. "This gives a new horror of the debris which speak of the meaning and value of man – there is none, and this feels so odd thinking of a living soul of a living man when it is only lifeless skulls that are removed by grave diggers from freshly dug-out graves.

3. A SONG AS A STRATEGY FOR INVOKING THE SACRED

According to Tadeusz Kornaś, lament, funeral or liturgical songs as components of culture and religion developed by the society over the centuries, can effectively speak about the most difficult issues: about death, extermination, tragedy. They are the most resilient means of expression which do not make the eschatological issues seem banal. "If religious incantations have always served to express the greatest human fears, one can and should use them in theater as an artifact, independently effective, speaking of extermination without enticing shame or a sense

of unfitness”.²⁵ In accordance with artistic assumptions of Chorea, working with the word uttered to a tune and movement makes the basis of actor’s practice. The selected songs are about death and transitory nature of reality. I couldn’t disagree more with Piotr Urbanowicz who argued that the passages of *Hamlet*, Chorea’s esthetics and folk songs do not fit to one another. On the contrary, only songs can restore the meaning and order of this disfigured world. Let us then review their content and look at the order of performing, to ponder if with them being put into the script, they create their own dramaturgy.

The washing dead bodies lying in the coffins was accompanied by a folk song *Cós po kumrze*. Its doleful character was contrasted with careless wiping of the dead bodies. The folk song is about a dialogue between little Mary and her late mother. The dead woman complains that she has been put to a coffin, covered with sand and moss. The song ends with her cry to God: “*Weź mie w łopieke, łó Boże Święty, łó Boże Święty*” (“Take care of me, oh, Lord, oh, Lord”). The piece strengthens actor’s performance and from the very first scene, it shows what is going to be the topic of the play – this is because the main character is a dead person. If Stanisław Rosiek is right to say that in the modern culture there has come to devaluation of the words about death, that there are no philosophical discussions about it, and hence disappearance of death as a general category, then one can and should speak about the dead and the living who participate communal and private mourning rituals.²⁶ Every piece used by Chorea is about the dead. Another in the order of being performed was the song of Gravediggers from *Hamlet’s* Act 5, which was richly infused with an atmosphere of transience. It says about the following stages of life which invariably finds its end in death. The Gravediggers’ song is founded on an opposition of youth vs. old age. While at the first stage of life people do not seem to be concerned with life going by or believe that anything bad could ever happen to them, being older the perspective of unavoidable death seems to become increasingly apparent. Following the words: “A pickax and a shovel, a shovel,/And a sheet for a funeral shroud, / Oh, a pit of dirt is what we need / For a guest like this one here”, they sing a Serbian folk song *Selo, selo moje*

²⁵ T. Kornaś, *Zajrzeć za horyzont. Z Tadeuszem Kornasiem rozmawia Katarzyna Flader-Rzeszowska*, „Teatr” 2018, No. 1, p. 82

²⁶ S. Rosiek, *Słowo wstępne*, in: *Wymiary śmierci*, wybór i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2010, p. 5.

about the pleasures of country life, about bucolic landscapes. The “pit of dirt” from the last line of a gravedigger is juxtaposed with the bliss of country living, bucolic landscapes and beauty of nature. Does *Selo, selo moje* become a by-gone happiness and light-heartedness of childhood in retrospect? Of youth? Hamlet’s? Hamlet’s father’s? Once the song is finished, one of the actresses approaches the audience and says a passage from a monologue of King-Ghost (*Król Duch*): “This world is not made for either one to last long in, and it’s no surprise that even our loves change along with our luck.” Joy, love, youth are only transient and short-lived feelings and states, since sooner or later everything will get decomposed.

Therefore, relentlessly persistent like a sine wave, in Scene 9, a song was used again. This time with a reference to a religious folk song from Kurpie²⁷ *Na smentarzu* (At the graveyard). “*Na smentarzu mieszkać będę/ a na chwilę tu pobędę/ aż Pan Chrystus wszystkich ludzi/ głosem trąby z martwych zbudzi*” (I will live at the graveyard/ and I’ll stay here for a while / until Christ the Lord wakes up / all the people with the trumpet sound). This song includes a lot of theological content describing Christian eschatology. In the first stanza, it says about bringing back to life all the dead in order to send those without sin to heaven. In heaven, which is full of flowers, they will spend their time together with the Lamb – the Son of God. Immortal soul will go to the land of everlasting singing, leaving behind in the grave only the mortal body. A song gives hope for the eternal life, with a condition being to have lived a decent life on Earth. The Christian vision of the world gets mixed here with folk beliefs and literary images. The message, however, is straightforward: everyone is to end up in a graveyard, but not everyone will be redeemed.

After finding Hamlet mad and the scene of Great Improvisation, one can hear Ophelia’s song about her late beloved whose death has not been mourned by anyone. (1) “How should I your true-love know / From another one? / By his cockle hat and staff, / And his sandal shoone.” “He is dead and gone, lady / He is dead and gone, / At his head a grass-green turf, / At his heels a stone.” (2) “White his shroud as the mountain snow”; “Larded all with sweet flowers, / Which bewept to the ground did not go / With true-love showers.” In the Shakespeare’s play, Ophelia

²⁷ Kurpie is one of a number of ethnically distinct regions in Poland, noted for its unique traditional customs, such as its own types of traditional costume, traditional dance and distinctive type of architecture and livelihoods – translator’s note.

sings these words having turned insane, just before taking her own life. In the Chorea's script, they are used following the monologue from Mickiewicz, which ends with: „*Patrzę na ojczyznę biedną,/ Jak syn na ojca wplecionego w koło;/ Czuję całego cierpienia narodu,/ Jak matka czuje w łonie bole swego płodu.*” (I am looking at the poor land of my father,/ Like a son looks at his father's body stretched on a breaking wheel;/ I can feel the entire suffering of the nation,/ Like mother can feel the pain caused by the baby in her womb.) In this arrangement, the song becomes a memory of the rebellious thinker, Hamlet or a mournful tribute for the deceased while living (the ground has not been wet with anyone's tears) madman who was defeated fighting for his own principles. If Konrad is the embodiment of the nation, the poetic piece can also be interpreted as a lament after the “poor fatherland”.

Two scenes on, just before Ophelia gives back the prince little possessions and memorabilia, with him violently and aggressively tugging at her body, there come two songs in Yiddish. The first one is based on a traditional Jewish melody *Oj mame, mame*, being a song about a young girl who wants to get married. Ophelia is but a would be Bridegroom who has not lived to experience the marital happiness. The wedding did not take place, the fiancée has been rejected. The only thing for her to choose was to take her own life. The song, from a full of humor and lighthearted story, turns into a tragic statement about an unrealized dream. Following *Oj mame, mame*, there comes another song *Nisht zorgn*.²⁸ It originates from the Łódź ghetto, created at the beginning of 1940 and liquidated in 1944. It was the first fully isolated ghetto organized on the territory of Poland, with Chaim Rumkowski being the head of Jewish administration. L-stadt Getto was the only one that made it till the end of the Nazi occupation. About 10,000 Jews managed to survive their time in it. The lyrics and music for the song were most probably composed by Jankiel Herszkowicz, a musician known as the bard of ghetto.²⁹ Having often sourced his inspirations from traditional Jewish pieces, Herszkowicz would describe everyday life in the ghetto. *Nisht zorgn* says about war-time struggle of a Jewish intellectualist to survive, with hunger, lack of shelter or job being

²⁸ The music for this song, like for all the pieces used in this production, was composed anew by Tomasz Krzyżanowski

²⁹ Herszkowicz started writing songs in the Łódź ghetto where he performed them. Following the liquidation of the ghetto, he was transported to the concentration camp KL Auschwitz-Birkenau. He survived the war and stayed in Poland. In 1970, he committed a suicide.

his daily reality. Only a person who was able to get in line and adopt the imposed ghetto system could count on more welfare, “even getting a bed on the top level” (in the ghetto one room was occupied by six or seven people). Fear and tragedy get mixed there with hope. Already in the first stanza of the song one can sense a hope for a change: “It’s gonna be all right here again. / There’ll even be potatoes. / The improvement will come shortly. / We’re gonna eat biscuits on holiday.”³⁰ The song’s protagonist is Hamlet’s alter ego, a misfit intellectual who living in a world full of evil dreams about change. The question of his chances of winning seems rhetorical.

One needs to note that Jewish mystics believed that every creature and everything that is an expression of nature, sings their own song for the God. And, in Chasidism, music was to encourage the soul to “get attached to God”.³¹ In the Jewish culture, apart from the music that accompanied the ceremonies in the synagogue and the home rite (following the demolition of the Temple, due to the mourning strict rules about musical instruments were introduced) there were bands of klezmers who would play at weddings, in pubs and family ceremonies. Choreia used two songs that complemented each other, though from different contexts. They combined what lofty and tragic with the ordinary and cheerful. *Oj mame, mame* could be heard in different meeting and merry jubilees, this is a popular song that is still played during Jewish culture festivals. However, putting it together with Ophelia’s and Hamlet’s stories, it gains a tragic streak, and complemented with the ghetto song, it becomes a story of unfulfilled dreams, broken half-way-through love relationships, and biographies cut short by the war. *Niszt zorgn* is a song for saving the memory, evoking the most tragic moments in the history of the Jewish people.

With two songs permeating each other, the end of the production is the most powerful. The last scene opens with a male voice singing *Bogurodzica*, joined shortly by female voices singing a folk song *Smutku, smutku*. Men set off to war, and women mourn their dead, left alone in the world of male conflicts. The creators of the production made here use of the Polish oldest religious song, its most

³⁰ The recording of the original and the translation into Polish I received thanks to the courtesy of Joanna Chmielecka, an actress of the Choreia Theater.

³¹ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, trans. O. Zienkiewicz, hasło *Muzyka*, Warszawa 2003, pp. 192–193.

archaic part to be exact, that is the first one,³² where Mary portrayed as the Mother of God, an intermediary between the worshipping people and her Son. It seems to be extremely important, especially in the context of the tacky plastic figures of the Virgin Mary, because it is then that the Medieval poetry shows the power of its artistic value. If we were to look for the place where the religious value of the figure of the Virgin Mary as the intermediary, supporter and advocate has been saved, it is in the sounds of the old song. Its power permeates the audience. Despite being sung by many actors, its power and artistic value is apparent. *Bogurodzica* (Mother of God) functions in the production as a symbol of both the Christian religion and motherland, a motherland song (*carmen patrium*). Using its pieces brings to mind another question: how often and to what extent have religious symbols been utilized for furthering political interests and put "on the banners" when people go fighting; how often have the words of *Bogurodzica*, like in the Chorea's play, been the last ones before death. Perhaps Grotowski posed similar questions when he decided to use the same piece of the song in the graveyard scene (Act 5, Scene 1), which is pictured as troops going out to war. He presented the history of Poland in a series of snapshots: from Slavic fights, through Grunwald, Vienna, the fighting of *husarz* and *ulan* soldiers, up to Warsaw Uprising and National Army (*Armia Krajowa*). Flaszen explained that what this scene was to show was that the only "way out for the national community" was its tragic myth of struggle.³³ Although Hamlet, holding a Bible, cries "You need to save it", the peasants going to the battle spit in his face and bravely wander into the "grave of History."³⁴

The other final piece *Smutku, smutku* is a funeral song, i.e. words uttered to music performed during funeral ceremony, from the moment of preparing the body for the rite (washing, putting on clothes) until the end and attendees going home.³⁵ Funeral songs has been changing and evolving. In the first, pre-Christian era, when the dead were buried at the house or in the field, there were sung pagan funeral songs. Next, when a funeral had two parts, the Christian one and the pagan one, folk – pagan – songs were sung and religious – Christian ones. The funeral songs were passed on by old men (*dziady*) – as an old saying went: "in

³² See T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2002, p. 278–293.

³³ L. Flaszen, *Hamlet w laboratorium teatralnym*, op. cit., p. 170.

³⁴ E. Barba, *Ziemia popiołu i diamentów...*, op. cit., p. 105.

³⁵ J. Kolbuszewski, *Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1986, vol. 40, z. 1–2, pp. 49–56.

every wedding party a match-maker, in every funeral an old man (*dziad*)”³⁶). With the Christianization process going on, the pagan songs would be replaced with the religious ones. The pagan songs would increasingly adopt Christian messages and themes, adding to the repertoire of folk religiousness. With time as a result of ultimate Christianization of the funeral, the pagan songs had disappeared completely. Kolbuszewski argued that the process of folklorization of religious songs took a long time, beginning in the Middle Ages and getting completed in the 20th century.³⁷ For example, the *Smutku, smutku* song is a paraphrase of Medieval *Skarga umierającego* (A complaint of a dying person) beginning with a line that goes: *Ach mój smętku, ma żałości* (Oh my sorrow, my grief). The play ends with the following words:

Ciało ciało, źleś zdziałało,
żeś na duszę nic nie dbało
I tyś duszo przy tem była,
wszystkiegoś mu dozwoliła

Oh my body, my body, you were wrong
to have taken no care for the soul
And you, my soul, you witnessed that all,
being also complicit allowing it all.

This is a warning for all of us. *Homo consumens* has entirely forgotten about spiritual values. If we are to look for a diagnosis of modern spirituality in Hamlet, as Wyspiański and Grotowski would suggest, it emerges as a solitary island which is not visited by anyone any more. The first song that starts the *A Study on Hamlets* gave simple hints instructing how to behave in a life marked by death: one should bear in mind the dead (*na mojem grobie połóż kwiateczek* – put a flower on my grave), pray for them (*Idź moje dziecko zmów pociurecek* – go my child and say a prayer for me) and believe in the God’s mercy (*weź mnie w łopiekie ło Boże Święty* – take care of me, my Lord), the last piece showed a man who had forgotten about spirituality. What used to make an indisputable value, now has been rejected.

³⁶ A. Fischer, *Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, p. 215

³⁷ J. Kolbuszewski, *Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena*, op. cit.

The songs in *A Study on Hamlets* are very important to the script: they are present in 7 of 22 scenes, i.e. 1/3 of the entire production. Some scenes, like 1 and 22, are entirely built on a song. Among the selected pieces, there are old Polish songs, Slavic songs, Jewish songs, a Christian song and a song from *Hamlet*, masterpieces of not only European culture but also world heritage. These are basic building blocks building our tradition, and every one of them makes an important piece of a greater whole, complementing one another.

After a close review of the songs you can find that the pieces have been selected to cause "friction", to keep unveiling human dichotomies: being young vs. being old, life vs. death, body vs. soul. Undoubtedly, there emerges an image of a dead person and a graveyard, a place of passage, a borderline between these opposing notions. Is there anything that could save a mortal man? The answer to this question is to be found in the last song. Only a good life, not a one rinsed of spiritual values, can give us an eternal life. But does anyone still believe in such a perspective?

A song in the Chorea's production evoke numinous feelings. With references to images of death, grave and decomposition, they evoke fear and terror. Sometimes they bring about a sense of loftiness, sometimes through beautiful arrangement they introduce an element of mystery. However, in the reality of a withering or decontextualized sacred, in the culture where, let us reiterate it, all forms of the lay things can be recognized as sacred, they restore order, carry the burden of the unutterable. While in the visual culture and social life we often have to do, as Giorgio Agamben says, with carelessness and an inappropriate use of the sacred, with its neutralization,³⁸ this is the songs that save the sacred order and make us sensitive to evil. In the Raźniak's and Rodowicz's vision, other religious symbols die out, since their relationship with the group for which they mean anything has come to an end. It seems that the songs are the last thing that has the power to evoke the sacred and uphold the division into the sacred and the lay. At the same time, they can recount what happens between the visible and invisible worlds, between the space of the living and the dead. Being an important element of mourning traditions, they mainly serve to purify those who have been related to the dead, so they are effective in purifying ourselves who are in a transitory period of mourning.

³⁸ G. Agamben, *Profanacje*, trans. M. Kwaterko, Warszawa 2006, p. 95.

Rodowicz stresses that “theater is there for you not to look for your identity through a wall of a screen, through zero-one valuations but to hear another person’s message at the same (“real”) time and place, with the same question will be reiterated in many ways: who are we? How do we act? For what? For whom? Why are one species whose members slaughter one another, although in heart they only crave God’s love and presence.”³⁹ To a great extent, *A Study on Hamlets* actually poses these questions and seeks, sometimes in vain, to find answers.

BIBLIOGRAPHY

- Banach A., *Teatr poza teatrem. O społecznym kontekście działań Teatru Chorea*, <http://nie-tak-t.pl/index.php/82-teatr-pozateatrem-o-spoecznym-kontekscie-dzialan-teatru-chorea>.
- Barba E., *Hamlet bez przyjaciół*, w: E. Barba, *Ziemia popiołu i diamentów. Moje terminowanie w Polsce oraz 26 listów Jerzego Grotowskiego do Eugenia Barby*, Wrocław 2001.
- Bataille G., *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.
- Fischer A., *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Flaszen L., *Hamlet w laboratorium teatralnym*, w: *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. J. Degler, G. Ziółkowski, Wrocław 2006.
- Jaszewska D., *O Gombrowiczowskim kiczu w kontekście teorii (po)nowoczesności*, „Załącznik Kulturoznawczy” 2016, nr 3.
- Kelera J., *Hamlet i inni*, w: *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. J. Degler, G. Ziółkowski, Wrocław 2006.
- Kolbuszewski J., *Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1986, z. 1-2.
- Kołąkowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012.
- Kowalski P., *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, „Dekada Literacka” 2002, nr 3-4, http://witryna.czasopism.pl/gazeta/artukul.php?id_artykułu=142.
- Leszczyńska K., *Chorea. Więcej niż teatr*, „Teatr” 2017, nr 10.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. Bp. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Nola di A. M., *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. naukowa M. Woźniak, Kraków 2006, p. 159.
- O kiczu w religii i miłości, z Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawia Sławomir Rusin*, <http://www.katolik.pl/o-kiczu-w-religii-i-milosci,639,416,cz.html>.
- Olkusz P., *Hamleci miedza*, <http://teatralny.pl/recenzje/hamleci-miedza,1982.html>.

³⁹ T. Rodowicz, <http://www.chorea.com.pl/pl/o-nas/idea/>, access: 11.12.2017.

- Osiński Z., *Jerzy Grotowski, Źródła, inspiracje, konteksty*, Gdańsk 2009.
- Rosiek S., *Słowo wstępne*, w: *Wymiary śmierci*, wybór i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2010
- Scruton R., *Oblicze Boga*, przeł. J. Grzegorzczak, Poznań 2015.
- Stambler ber Sz., *Gilgul – wędrówka dusz*, w: *Dybuk. Na pograniczu dwóch światów*, red. M. Abramowicz, J. Ciechowicz, K. Kręglewska, Gdańsk 2017.
- Sudium o Hamletach*, scenariusz spektaklu Teatru Chorea, archiwum własne autorki.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 2003.
- Urbanowicz P., *Blaski i cienie teatru aktorskiego*, <http://www.dziennikteatralny.pl/artykuly/blaski-i-cienie-teatru-aktorskiego.html>.
- Wójtowicz A., „I Hamlet został Żydem”. „Studium o Hamlecie” według Wiliama Szekspira i Stanisława Wyspiańskiego, w: *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. J. Degler, G. Ziółkowski, Wrocław 2006.
- Wyspiański S., *Hamlet*, Dzieła zebrane, tom 13, Kraków 1961.
- Zajrzeć za horyzont*, z Tadeuszem Kornasiem rozmawia Katarzyna Flader-Rzeszowska, „Teatr” 2018, nr 1.

Biogram

Katarzyna Flader-Rzeszowska, Ph. D., hab., a theater historian and a university lecturer. Graduated from The Aleksander Zelwerowicz National Academy of Dramatic Art in Warsaw, the Theater Studies Department, and Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW), Warsaw. She obtained her Ph.D. and habilitation in the Institute of Art of the Polish Academy of Sciences (PAN). Professor at the Institute of Dialogue of Culture and Religion, UKSW. Permanent contributor of “Teatr”, a monthly. She has authored the following books *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologia Tadeusza Kantora* (Warsaw 2015), *Wypowiedzieć człowieka. Poezjoteatr Tadeusza Malaka* (Wrocław 2016), *Wędrowanie... Jednoosobowy teatr Wiesława Komasy* (Wrocław 2014), *Promieniowanie rapsodyzmu. W kręgu myśli i praktyki teatralnej Mieczysława Kotlarczyka* (Warsaw 2008); moreover, co-authored *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej* (Cracow – Warsaw 2013). A multiple winner of recitation (staged literature) contests and one-man show (drama) festivals. Adres e-mail: Katarzyna.flader@wp.pl

Marzenna Wiśniewska

**Zakład Dramatu i Teatru, Katedra Kulturoznawstwa
Uniwersytet Mikołaja Kopernika**

Przepisywanie *Genesis* w najnowszym dramacie polskim dla dzieci i młodzieży

Rewriting *Genesis* in the Latest Polish Drama for Children and Youth

STRESZCZENIE:

W pierwszej dekadzie XXI w. na łamach „Nowych Sztuk dla Dzieci i Młodzieży” ukazało się kilka dramatów poddających strategii przepisywania opowieści biblijnej. Autorów najnowszych sztuk Biblia interesuje jako źródło historii o kondycji człowieka i inspiracja do stawiania śmiałych pytań, wyrażania wątpliwości, snucia alternatywnych opowieści. Niniejszy artykuł jest studium dwóch polskich dramatów dla młodego odbiorcy, które tworzą nowe dramaturgiczne wersje początków księgi *Genesis*: *Pierwszy człowiek świata* Marii Wojtyszko oraz *Nic, Dzika Mrówka, Adam i Ewa* Maliny Prześluga. W centrum rozważań jest analiza strategii dramaturgicznych, którym poddana zostaje biblijna opowieść, takich jak: dekompozycja wzorca narracyjnego, gry językowe czy rekontekstualizacja statusu ontologicznego i zachowań bohaterów oraz modyfikacja symboli i znaczeń. Choć w efekcie przepisywania omawiane dramaty są dalekie od biblijnego wzorca, przyczyniają się do odświeżenia opowieści i odnowienia relacji między tekstem biblijnym a wyobraźnią młodych ludzi.

SŁOWA KLUCZOWE:

Malina Prześluga, Maria Wojtyszko, dramat, przepisywanie, dekompozycja, Biblia

ABSTRACT:

In the first decade of the 21st century, the “New Plays for Children and Young People” published several dramas rewriting Bible stories. The authors of the latest plays the Bible is interested as a source of history about the human condition and the inspiration to ask bold questions, express doubts, and tell alternative stories. This article is a study of two Polish dramas for young people, which create a new dramaturgical versions of the origins of the *Genesis*: *The First Man of the World* by Maria Wojtyszko and *Nic, Dzika Mrówka, Adam and Ewa* by Malina Prześluga. At the centre of the reflection is the analysis of dramaturgical strategies that the biblical tale is subjected to, such as: decomposition of narration, linguistic games or recontextualization of the ontological status and behaviour of protagonists, as well as modification of symbols and meanings. Although as a result of rewriting two analyzed dramas are far from the biblical benchmark, they contribute to refreshing the story and to renewing the relation between the Biblical text and the imagination of young people.

KEYWORDS:

Malina Prześluga, Maria Wojtyszko, play, rewriting, decomposition, Bible

W 2008 r. na łamach 26 numeru „Nowych Sztuk dla Dzieci i Młodzieży” wydawanych przez Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu ukazuje się dramat Ulricha Huba *Na Arce o ósmej*¹ i szybko staje się swoistym hitem teatralnym. W ciągu kilku lat w Polsce odbywa się kilkanaście jego inscenizacji na scenach lalkowych, dramatycznych i muzycznych. Co jest źródłem wyjątkowego powodzenia? W ręce polskich reżyserów tworzących dla dzieci i młodzieży trafił bardzo ciekawie wymyślony i skonstruowany dramat, który w sprawnie poprowadzonej i zaskakującej akcji przynosi przepisana wersję biblijnego potopu, a wraz z tym świeże ujęcie tematów natury religijnej, filozoficznej i kulturowej. Siła tekstu tkwi w dalekim od ortodoksji spojrzeniu na starotestamentową opowieść – główni bohaterowie to trójka pingwinów, które na wieść o potopie i zabieraniu na arkę Noego wyłącznie par zwierząt każdego gatunku, rozpoczynają akcję przemycenia na pokład trzeciego pingwina. Konwencja rodem z bajki zwierzęcej oraz zabawna intryga komediowa zostają świetnie użyte do przeprowadzania dekonstrukcji znanej opowieści biblijnej i podjęcia ważkich pytań o istotę życia i świata. Zawiazanie akcji dramatycznej stanowi pojawienie się kolorowego motyla w bezbrzeżnie białej i pustej przestrzeni lodowców. Owad budzi swą odmiennością zazdrość i wściekłość Trzeciego Pingwina i w chwili, gdy ten chce już „pacnąć” latającego przybysza, Drugi Pingwin nagle ostrzega: „Bóg powiedział, że nie wolno zabijać”². I tak rozpoczyna się jeden z najciekawszych dialogów dramatycznych na temat natury Boga, jaki w ostatnich latach zaproponowano młodemu odbiorcy teatralnemu. Co najważniejsze, brzmią w nim prosto i odważnie postawione pytania o to, kim jest Bóg, na które niewystarczająca okazuje się odpowiedź oparta na powszechnych przekonaniach, że jest mądry, przyjazny i wszystko stworzył, skoro ma jedną, ale jakże wielką wadę – jest niewidzialny. Do tego wątpliwa jest jego sprawiedliwość i doskonałość, bo, jak mówi sceptyczny Trzeci Pingwin:

Przy nas mu się wszystko pomieszało. Jesteśmy ptakami, a zalatuje, od nas rybą, mamy skrzydła, ale nie potrafimy fruwać. [...] W każdym razie przy motylu bardziej się wysilił. Może fruwać na swoich skrzydełkach, a przede wszystkim stąd odlecieć. To niesprawiedliwe. Dlatego zaraz go trzepnę.³

¹ U. Hub, *Na Arce o ósmej*, przeł. Lila Mrowińska-Lissewska, „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży”, Poznań 2008.

² Tamże, s.11.

³ Tamże, s. 14.

W żywiole tego typu replik rozgrywa się u Huba filozoficzno-teologiczna debata, w której raczej stawia się pytania, niż podsuwa odpowiedzi, proponuje się niekonfesyjne odczytywanie biblijnej opowieści, skłania do samodzielnego namysłu i porzucenia lęku przed wyrażaniem wątpliwości, a wszystko po to, aby tworzyć przestrzeń dialogiczną. Humanistyczna dysputa, wymiana racji, krytyczne myślenie, otwartość na nieschematyczne hipotezy i nieoczywiste wnioski oraz rozwiązania zdarzeń nie pozwalają zamknąć spraw należących do porządku wiary oraz relacji między Bogiem i Jego stworzeniem w prostych konstatacjach, skłaniają natomiast odbiorców do indywidualnego namysłu, do bardzo osobistych odpowiedzi. Metafizyka i racjonalność, duchowość i przyziemność, sacrum i profanum tworzą tu zwarty splot w stylu, jaki w teatrze dla młodego odbiorcy proponuje w Polsce Piotr Cieplak. Warto przywołać w tym kontekście jego *Opowiadania dla dzieci* Isaaca Bashevisa Singera (2009), z pozostającą na długo w pamięci, świetnie zagraną aktorsko sceną prezentacji całej różnorodności indywiduów zwierzęcych, które Noe musi przyjąć na arce, czy niedawno zrealizowany na scenie Teatru Narodowego *Elementarz* Barbary Klickiej (2017), oparty na biblijno-literackim motywie powoływania świata w akcie działania słowem⁴. Spośród polskich realizacji scenicznych dramatu Huba wielopoziomowość dialektycznych napięć między metafizyką i zmysłowym konkretem wydobył najsilniej i też najodważniej Paweł Aigner w inscenizacji *Na Arce o ósmej* w Teatrze Baj Pomorski w Toruniu (2010). Reżyser stworzył apokryf teatralny, w którym za sprawą scenografii Pavla Hubički i muzyki Piotra Klimka historia trzech pingwinów na arce Noego nie była teatralną bajką zwierzęcą, ale swego rodzaju chasydzką opowieścią osadzoną w tradycji żydowskiej, w dźwiękach i rytmach klezmerskich pieśni, wreszcie w historii Żydów naznaczonej wieczną tułaczką oraz tragedią Holocaustu⁵.

Wiele wskazuje na to, że kariera *Na Arce o ósmej* Huba na scenach polskich w pierwszej dekadzie XXI w. ośmieliła rodzimych dramatopisarzy do tego, aby dołączyć Biblię do kręgu tekstów kultury poddawanych reinterpretacji,

⁴ Pisał o tym m.in. Dariusz Kosiński w recenzji *Skradziony elementarz*, „Tygodnik Powszechny” 2018, nr 6, 07.02.2018.

⁵ Pisałam o tej inscenizacji w: M. Wiśniewska, „...zrozumiesz jak dorośniesz...” *Tematy „nie dla dzieci” w teatrze dla dzieci*, w: *Teatr i dramat dla dzieci i młodzieży*, red. M. Wiśniewska, M. Wróblewski, Toruń 2016, s. 95–98.

rekontekstualizacji czy dekonstrukcji, które są częścią strategii przepisywania stosowanej powszechnie w przypadku baśni czy mitu. Dramat ten stanowi, moim zdaniem, istotny kontekst dla powstania dwóch tekstów, które znajdują się w centrum rozważań w niniejszym artykule: *Pierwszy człowiek świata, czyli krew, pot i łzy* Marii Wojtyszko oraz *Nic, Dzika Mrówka, Adam i Ewa* Maliny Prześlugi. To dwie reinterpretacje biblijnych wydarzeń z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, które, co nie bez znaczenia, powstały w podobnym czasie i ukazały się w jednym, 30 numerze „Nowych Sztuk dla Dzieci i Młodzieży” w 2010 r.⁶ W analizie chcę zwrócić uwagę na zastosowane przez dramatopisarki strategie przepisywania i wynikające z nich kierunki reinterpretacji biblijnej opowieści o początkach świata i człowieka.

Analizę dramatów warto poprzedzić krótkim oglądem sytuacji w najnowszym dramacie dla dzieci i młodzieży. Od kilkudziesięciu lat promotorem jej rozwoju i zarazem swoistym akuszerem nowych literackich i kulturowych impulsów w teatrze dla małego i młodego widza jest bez wątpienia Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu. Na łamach przywołanych już „Nowych Sztuk dla Dzieci i Młodzieży” regularnie ukazują się najciekawsze teksty współczesnych polskich i zagranicznych autorów, które od początku XXI w. z sukcesem wchodzą do repertuaru, ale co najważniejsze, odświeżają teatr dla młodego widza w zakresie tematyki (ważnym elementem jest wnikliwa obserwacja współczesnych procesów kulturowych i społecznych, oswajanie tematów tabuizowanych czy trudnych, czego najlepszym przykładem jest tematyka tanatologiczna) oraz prowokują poszukiwania estetyczne. Na przełomie wieków do grona już rozpoznawalnych autorów tekstów teatralnych dla dzieci i młodzieży, jak Joanna Kulmowa, Krystyna Chołoniewska, Liliana Bardijewska, Andrzej Maleszka, Maciej Wojtyszko, dołączyło nowe pokolenie dramatopisarzy, które debiutowało w okresie, gdy teatr polski oswoił już dramaturgię brutalistów i estetykę nowego realizmu, w krwiobieg teatralny weszły teksty postdramatyczne, a postmodernistyczne strategie stanowiły naturalną część ich doświadczeń estetycznych. Sztuki dla dzieci i młodzieży oraz teatru lalek znalazły się w centrum twórczości m.in.: Marty Guśniewskiej, Maliny Prześlugi, Roberta Jarosza, Michała Walczaka, Izabeli Degórskiej i stosunkowo niedawno

⁶ Oba teksty zostały nagrodzone na XXI Konkursie na Sztukę Teatralną dla Dzieci i Młodzieży (Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu). Maria Wojtyszko otrzymała pierwszą nagrodę, a Malina Prześluga wyróżnienie.

debiutującej Marii Wojtyszko. Znaczącym kontekstem dla ich dramatów były przekłady tekstów obcych, szczególnie z kręgu niemieckiego i francuskiego teatru dla młodzieży (Tankred Dorst, Lutz Hübner, Ulrich Hub, Philippe Dorin czy Seuzanne Lebau). Jak zauważyła Marta Karasińska:

Nowy dramat dla dzieci i młodzieży zdaje się zatem ostatnio wypierać swej zadekretowanej ongiś osobności. Odbijają się w nim bowiem najważniejsze tematy współczesnego dramtopisarstwa – interwencyjny realizm, drastyczny brutalizm, doraźna problematyka publicystyczna, dalej – złożone zagadnienie filozoficzne, dotyczące rozpadu tożsamości, dewaluacja języka. W wielu tekstach dla najmłodszych odnajdziemy również nową formułę poetyki, obcą utrwalonym wyobrażeniom dotyczącym reguł komunikacji literackiej z dzieckiem – afabularność, poetykę fragmentu, rozpad bohatera, przywołująca estetykę mediów transmedialność, na koniec zaś dekomponującą i dekontekstualizującą grę z tradycją literacką.⁷

Wyrazistą tendencją wśród najnowszych dramatów jest „odświeżanie” klasycznych tekstów czy też toposów związanych ze światem dziecięcej wyobraźni oraz wrażliwości poprzez typowe dla dzisiejszego dramtopisarstwa rozmaite techniki i strategie określane mianem przepisywania, recyklingu, remiksu czy dramaturgicznego samplingu. Przepisywanie to dekonstruowanie pierwotnego tekstu, demontowanie jego struktur po to, by stworzyć nowe całości odbijające echem to, co było ich źródłem. Małgorzata Sugiera zwraca uwagę, że „przepisywanie często wiąże się ze zmianą przyjętego stylu interpretacji, z modyfikacją słów, rytmów, dyskursu, przeniesieniem w inną tonację i tym samym próbą nowego spojrzenia na to, co już nazbyt dobrze znane”⁸. I daje istotną konkluzję, że jest ono działaniem nie tyle przeciwko tekstowi, ale przeciwko oczekiwaniom odbiorców, ponieważ, jak określa to Alina Sordyl, konstytutywnym elementem przepisywania jest radykalna zmiana paradygmatu poznawczego⁹.

⁷ M. Karasińska, *Czy teatr (do)godni dramat?*, „Teatr Lalek” 2012, nr 4/110, s. 5.

⁸ *Teksty dla współczesnego teatru. Dlaczego przepisyujemy klasyków albo kto zastąpił dramtopisarza*, „Didaskalia” 2008, nr 83, s.47.

⁹ A. Sordyl, *Adaptacja jako twórcza praktyka w polskim teatrze współczesnym*. Krystian Lupa – Krzysztof Warlikowski – teatr krytyczny, „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 2 (8), s. 56.

Przepisywanie wydobywa bowiem sensy
niedostrzegane wcześniej w tekście
pierwotnym, wprowadza zmiany w porządku
świata, przesuwając akcenty, tropi miejsca,
które otwierają się na to, co nieoczywiste,
wnosi nowe możliwości czytania pre-tekstu,
w efekcie czego, jak mówi dramaturg,
Szymon Majewski, powstają nowe jakości –
jednocześnie pokrewne i osobne¹⁰.

Przepisanie historii stworzenia świata i człowieka w dramatach Marii Wojtyzsko i Maliny Prześlugi dokonuje się w oparciu o podobne założenia. Obie dramatopisarki inicjują akcję tuż po akcie stworzenia świata, gdy jest on już dany w swym pierwotnym, ale jeszcze nieostatecznym kształcie, kwestię sprawstwa jego powstania pozostawiają jednak otwartą. U Marii Wojtyzsko Narrator krótko stwierdza, że o tym uczy się w szkole, co odsyła raczej do naukowych teorii powstania wszechświata i Ziemi. Jak podaje: „To, co za chwilę usłyszycie, dzieje się tuż po tym, jak powstał świat. Najwyżej w tydzień później”¹¹. W didaskaliach jest krótka, ale znacząca dla dalszego toku akcji wzmianka, że świat jest szary, krajobraz tworzą pustynia i skały – ziemia jest pustkowiem, można by powtórzyć za pierwszym werselem Księgi Rodzaju. Życie na ziemi zacznie się w zupełnie zaskakujący sposób od dwóch istot: Pramyszy i Presłonia, to dopiero z nich narodzi się Praktoś. Cechą pierwszych dni dopiero co powstałego świata jest ewolucyjne przekształcanie się, łączenie się form istnienia z różnych porządków genetycznych w kolejne, które tworzą nowe grupy istnień. Autorka *Nic, Dzikiej mrówki, Adama i Ewy*, Malina Prześluga rezygnuje z jakiegokolwiek wprowadzenia

¹⁰ Sz. Majewski, *DNA spektaklu. Rozmowę przeprowadził J. Czapliński*, „Notatnik Teatralny” 2010, nr 58–59, s. 194.

¹¹ M. Wojtyzsko, *Pierwszy człowiek świata, czyli krew, pot i łzy*, „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży” 2010, nr 30, s. 7.

odbiorcy w świat dramatyczny, a pierwszy monolog, na zasadzie swego ulubionego chwytu – „abstrakcyjnego żartu”¹², od razu oddaje postaci o imieniu Nic. Jej status ontologiczny jest wyjątkowo skomplikowany – Nic jest bowiem niewidoczne, ale obecne poprzez język, dialog. W wymiarze teatralnym Nicowi, które jest wszechobecne, przypisana jest ciemność: „Więc nie mogę sobie pójść, bo jak sobie pójdę, to i tak tutaj będę...”¹³ – rozmyśla nad sobą bohater. Biblijny zapis stworzenia zaczyna się od słów: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami”¹⁴. Nic z dramatu *Prześluga* zdaje się być ową biblijną ciemnością wypełniającą całą przestrzeń, a przy tym zadziwiającym połączeniem obecności i nieobecności oraz wszechogarniającym wszystko pierwszym, bardzo egoistycznym bytem. Na początku było Nic – taką wersję początku biblijnego mitu stworzenia zdaje się proponować Malina Prześluga. Z pustki wyłania się jednak nieoczekiwane Dzika Mrówka jako pierwsze, do tego bardzo zaradne stworzenie świata, która zakłóca spokój Nic, a chwilę po niej z góry spada Adam. Jak sam mówi o sobie, przysłał go jakiś pan, który powiedział mu, że jest pierwszym człowiekiem i ma być grzeczny. Prześluga jest autorką, która lubi mnożyć zabawne niejasności. Adam opowiada Nic-owi, że ów pan jest duży, większy od Nic, a do tego jest światłem, świeci tak, że wszystko jest jasne, „I jak tak świeci, to też od razu ci się chce”¹⁵. Adam spada na ziemię z potrzebą szukania. Prześluga konstruuje obraz początku stworzenia z teologiczno-filozoficznych przesłanek, zostawiając otwarte miejsce na metafizykę. Maria Wojtyszko z metafizycznego wymiaru aktu stworzenia zrezygnowała.

Z omawianych dramaturgicznych wersji początku świata wynika drugi ważny koncept, który łączy oba teksty. Wojtyszko i Prześluga poddają zasadniczej rewizji miejsca i rolę człowieka w świecie. Pierwszy człowiek pojawia się w tytule obu dramatów i można by pomyśleć, że Adam i Ewa będą ich głównymi bohaterami. Prześluga i Wojtyszko dokonują jednak znaczącego przesunięcia i powierzają tę rolę zwierzętom – to od nich wszystko się zaczyna w świecie dramatów.

¹² J. Jaworska, *Ptak to ptak*, „Dialog” 2013, nr 7–8, s. 27.

¹³ M. Prześluga, *Nic, Dzika mrówka, Adam i Ewa*, „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży” 2010, nr 30, s. 73.

¹⁴ Ks. Rdz. 1, 1–2, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 popr., Poznań Warszawa 1980.

¹⁵ M. Prześluga, dz. cyt., s. 77.

Istnieją dłużej niż człowiek, więc są gospodarzami na młodziutkiej jeszcze ziemi, to one wprowadzają praludzi w prawa życia. Oba dramaty poddają rewizji antropologicznie zorientowaną interpretację dziejów stworzenia świata, co niesie bardzo ważne konsekwencje. Człowiek nie stoi na szczycie stworzenia z misją czynienia jej sobie poddaną, jest partnerem zwierząt i innych istot, które były przed nim. W duchu posthumanistycznego zwrotu autorki odwracają biblijny porządek, aby zwrócić uwagę na zwierzęta jako nauczycieli człowieka do bycia istotą relacyjną.

Przepisywanie biblijnej opowieści rozgrywa się u obu dramatopisarek również na poziomie języka. Gry językowe są tu wprzęgnięte w proces tworzenia autorskiej wersji mitu początku świata, o czym najlepiej świadczą imiona głównych bohaterów – Pramysz, Prestłoń, Praktoś u Wojtyszko, czy Dzika Mrówka Prześluga. Dramaturżki tematyzują sam akt wytwarzania słów i nadawania nazw, szukania słów adekwatnych dla poszczególnych istot, stanów, zdarzeń, nicowania znaczeń. Prześluga często deklaruje: „Gry językowe służą u mnie opowieści o świecie”¹⁶, one też wyzwalają komizm sytuacyjny, słowny, groteskowe uproszczenie. W *Nic*, *Dzika Mrówka*, *Adam i Ewa* niemal wszystko rozgrywa się w języku, w grze znaczeniami, brzmieniami słów, a nawet szerzej – w grze fonosferą świata¹⁷. Wspomniane *Nic* jako bohater jest przede wszystkim bytem językowym, mówi, więc jest i na tym zasadza się fenomen owej „autentycznej, mówiącej pustki”, jak pisała o tej postaci Halina Waszkiel¹⁸. Wojtyszko obficie korzysta z zasobów języka potocznego – kolokwialne zwroty, anachronizmy, które zaburzają czasoprzestrzeń (używanie nazw przedmiotów, których jeszcze nie wynaleziono, współczesnej wiedzy), absurdy, intertekstualne gry wzmacniają teatralny nawias, w którym umieszczona zostaje opowieść. Warto podkreślić, że język obu dramatów oddaje puls współczesnej mowy.

Po tych uwagach przyjrzymy się temu, jak w każdym z omawianych dramatów przebiega przepisywanie biblijnego mitu stworzenia człowieka i co z tego

¹⁶ *Mowa ptaków*. Z Maliną Prześlugą rozmawia Szymon Kaźmierczak, „Teatr” 2015, nr 12, http://www.teatr-pismo.pl/ludzie/1303/mowa_ptakow/ (dostęp: 05.02.2018).

¹⁷ Dramat *Nic*, *Dzika Mrówka*, *Adam i Ewa* świetnie sprawdził się w formie słuchowiska zrealizowanego przez Radio Merkury i Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu (2011). Słuchowisko wyróżniono na Festiwalu „Dwa teatry”, Sopot 2012.

¹⁸ H. Waszkiel, *Dramaturgia polskiego teatru lalek*, Warszawa 2013, s. 194.

wynika dla koncepcji świata przedstawionego i konstrukcji dzieła dramatycznego, a nade wszystko dla dialogicznej relacji wobec biblijnego hipertekstu.

Pierwszy człowiek świata, czyli krew, pot i łzy Marii Wojtyżko pomyślany jest od początku jako teatr w teatrze – Narrator ustanawia ramę sceniczną dla swojej opowieści w duchu baśniowego „dawno, dawno temu”, przy czym nie może owej dawnej opowieści wypowiedzieć, ponieważ zjawiający się ni stąd ni zowąd bohaterowie przejmują akcję. W końcowym monologu Narrator mówi sam o sobie: „Jestem tylko kolejnym człowiekiem w szeregu, nie byłem pierwszy ani nie jestem ostatni. Przyszedłem tu tylko, żeby opowiedzieć historię. Lubię opowiadać różne historie.”¹⁹ Scena jest miejscem opowiadania świata.

Świat zaczął się od Pramyszy, jak już zostało wspomniane. Od pierwszych chwil swego istnienia żyje ona z niepokojącą potrzebą sprzątnięcia świata, przygotowywania go na coś, co dopiero ma się wydarzyć. Jest ruchliwa, zadziorna, stanowcza – strofuje Narratora – ale i troszkę nadwrażliwa emocjonalnie. Porządkując rzeczywistość, natyka się na wielkie, szare stworzenie, które leży niczym kamień i po prostu jest. Ono samo niewiele wie o sobie, nie ma nawet imienia, dlatego Mysz nazywa je Presłoniem. Jak wiadomo, przeciwieństwa przyciągają się, tak też Pramysz i Presłoń zwiążują pierwszą parę na ziemi. Niezgodność gatunków nie ma znaczenia. I tak oto po jednej z pierwszych gwieździstych nocy na ziemi Pramysz rodzi nowe stworzenie – owłosione jak matka i zarazem łyse jak słoń. Pramysz, doświadczona już w nadawaniu imion nazywa je Praktosiem. Człowiek powstaje z zadziwiającej gatunkowej krzyżówki, łączy w sobie największe stworzenie świata z najmniejszym, od początku nosi w sobie znamiona „innego”. Wojtyżko operuje skrótem typowym dla mitycznych opowieści, dlatego Praktoś tuż po narodzinach jest już dojrzałym człowiekiem, chodzi, mówi i natychmiast obwieszcza rodzicom, że choć bardzo ich kocha, musi wyruszyć na wędrowną. Podążanie przed siebie ma jeden cel, chce sprawdzić, czy świat jest cały szary, czy istnieje gdzieś miejsce, które jest inne. Od tego punktu następuje zwrot akcji ku konwencji dramatu stacyjnego. Wojtyżko prowadzi Praktoś szlakiem Ewerymanów i stawia na jego drodze postaci o alegorycznej proveniencji: m.in. Księżyc, Gorączkę, postać o imieniu Lepiej, Jesień, Rzekę, Piasek, Wiatr, Jabłonkę oraz podobną do siebie Prapannę. Ale jak Prapanna znalazła się na świecie? Czy była wcześniej, zrodzona z innych stworzeń – na ten dylemat dramat nie odpowiada.

¹⁹ M. Wojtyżko, dz. cyt., s. 68.

Bo też nie chodzi tu o pełną genologię ludzkiego rodu. Na nowo opowiedziana historia pierwszego człowieka przekształca się w dramacie Wojtyszko w niemalże moralitetową podróż, która służy poznaniu siebie. Praktoś jest sprawcą dynamiki, która pozwala przeistaczać się światu (sprawia, że Księżyc zaczyna świecić), burzy zastany porządek i wywołuje zmiany. Przechytrza Gorączkę, która przyniosła mu niemoc (obdarza ją koszulą, którą otrzymał od ojca, a utkaną z mysich włosów), podpatrując sen Jesieni, przekonuje się, że świat może mieć kolory, wprowadza na ziemię kolor czerwony, gdy kuszące go niczym szatan Lepiej skłania go do przecięcia żył pod pretekstem obietnicy lepszego życia. Krew wywołuje żądę władzy. Akt samobójczy zastępuje tu biblijny grzech pierworodny i wywołuje bezlitosną potrzebę podporządkowania sobie wszelkiego stworzenia, również rodziców. Praktoś ogłasza się panem świata, a każde nieposłuszeństwo surowo karze. To między innymi dlatego Presłoń będzie miał ucięty kawałek trąby i dlatego teraz dwie dziurki nosa są u słoni odsłonięte. Przerażony skutkami swojego panowania Praktoś wyrusza w dalszą wędrówkę i błędzenie w kolejnych żywiołach, z którymi się zetknie. Pada ofiarą kolejnej ułudy – Gorączka, teraz przemieniona w Gorączkę złota, wprawia go w szal wyrywania złota z dna Rzeki. Wojtyszko odważnie żongluje elementami, które układają się w krótką historię dojrzewania człowieka i rozpoznawania praw życia. Świat tymczasem staje się coraz bardziej barwny i różnorodny. Nowy kolor, niebieski, mają oczy i łyzy spotkanej Prapanny, a za ich sprawą z małego ziarna wrzuconego w piasek wyłania się kolor zielony – Jabłonka. Po burzliwej wędrówce Praktoś wraca do domu z narzeczoną. Potrzeba zmiany i potrzeba harmonii, wędrowanie i posiadanie domu, bliskość i oddalenie, samotność i bycie z drugim, małe i wielkie – to bieguny, pomiędzy którymi od prapoczątków rozgrywa się ludzkie życie. Tytułowe: krew, pot i łyzy wyznaczają trzy ludzkie doświadczenia, które odpowiadają za dynamikę życia.

Maria Wojtyszko, odchodząc w świecie przedstawionym dramatu od biblijnego porządku, paradoksalnie opowiada to, co jest tematem opowieści z Księgi Rodzaju – historię upadku i podnoszenia się człowieka i realizuje chrześcijański topos człowiek jako istoty w drodze.

Malina Prześluga z upodobaniem powołuje do życia bohaterów małych, niezauważalnych na co dzień, nieoczywiste stworzenia, byty, przedmioty, i czyni to z przekonaniem, że każdy z nich ma nieodkryte jeszcze przez człowieka powody do istnienia i działania w świecie. Jak sama mówi, warto, aby świat czasami

usłyszał coś tak nieoczywistego, jak „rozterki egzystencjalne dziurawej skarpetki”²⁰. W jej dramatach odczuwanie, wrażliwość to natura każdego elementu świata. Prześluga lubi pytać, co czują i myślą przedmioty, jest tropicielem niesamowitości życia najpośledniejszych stworzeń. Pochylając się nad tym, co zwykłe, bez patosu, zaopatrzona w rozmaite gry językowe zaprasza do filozoficznych rozważań i tworzenia nieoczywistych interpretacji świata. Nic dziwnego, że w dramacie *Nic, Dzika Mrówka, Adam i Ewa* to właśnie tytułowa Dzika Mrówka jest pierwszym stworzeniem świata „zamrówczającym” ziemię. To ona wprowadza niepożądaną zmianę w przestrzeń wypełnianą przez Nic, żądające spokoju i zachowania *status quo*. O ile Nic nie chce nic, o tyle Dzika Mrówka bardzo konkretnie i konsekwentnie chce – chce być królową matką i założycielką kolonii mrówek. Drugim burzycielem swoistej nirwany, w której dotychczas trwało Nic, jest Adam, zrzucony na ziemię wprost z góry z misją niedookreślonego co do celu szukania. Dramat rozwija się w zgodzie z farsowym schematem wejść i wyjść kolejnych bohaterów akcji oraz ich konfrontacji opartych na komizmie słownym i sytuacyjnym. Do głównego konfliktu między Nic a nowymi istotami na ziemi dochodzą mini-konflikty nowych przybyszów, komplikujące się jeszcze bardziej, gdy w akcję wkracza kolejna bohaterka pojawiająca się nie wiadomo skąd – Ewa, która, jak mówi o sobie, zgubiła się i chce być odnaleziona. Nic ma już gotową intrygę – skonfliktować Ewę i żarłocznego Adama i wreszcie pozbyć się intruzów. Ich spotkanie przekształca się w konflikt dwóch osób, które akcentują swoją odrębność, inność, choć przeczuwają podobieństwo i spełnienie w drugiej osobie imperatywu, który sprowadził je na ziemię. Sprawy wymykają się wszelkiej kontroli, gdy z jajeczek wykluwają się mrówczęta. I tu przychodzi nieoczekiwane rozwiązanie – aby zapanować nad chaosem, Nic zaczyna nucić kołysankę. Wszystkich opanowuje senność. Nic odkrywa swoją nową tożsamość – jest Snem i wreszcie osiąga upragniony spokój. Dzika Mrówka ma już swoją kolonię, Adam znalazł w Ewie to, czego szukał, Ewa została znaleziona, wszyscy znajdują swoje miejsce na ziemi. W przepisany przez Prześlugę biblijnym początki świata wybrzmiewa fenomenologiczna koncepcja spotkania, które za Józefem Tischnerem można nazwać najgłębszym i najbardziej bogatym doświadczeniem, ponieważ umożliwia człowiekowi

²⁰ M. Prześluga, *Mnie brzydota fascynuje*. Felieton dla portalu e-teatr.pl, 18.02.2011, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/111268.html>, (dostęp: 05.02.2018).

transcendowanie poza siebie, które umożliwia samopoznanie²¹. Mała forma dramatyczna Maliny Prześlugi przenicowuje się w powiastkę filozoficzną o życiu jako wielkim szukaniu i znajdowaniu, o jedności wszystkich istot na świecie, o zmianie jako naturalnej części istnienia, wreszcie o tym, że życie i sen tworzą od początku istnienia nierozzerwalną całość (echem brzmi tu topos życia snem).

Wojtyszko i Prześluga wchodzą w dialog z opowieścią z *Księgi Rodzaju*, w której szczeliny i niedopowiedzenia wkraczają ze swoimi nietypowymi bohaterami i autonomiczną. Proponowane przez autorki przepisywanie *Genesis* opiera się na rekontekstualizacji postaci i motywów z biblijnego pierwowzoru oraz włączeniu ich w obręb całkowicie nowych sytuacji i zdarzeń. Dodawani są bohaterowie spoza biblijnego pierwowzoru, którzy wpisują się w plejadę postmodernistycznych „innych”. Niekoniecznie powoduje to kwestionowanie kulturowych schematów, czemu często służy zabieg przepisywania. Autorki nie rezygnują na przykład ze stereotypowego ujęcia Ewy jako istoty słabej, emocjonalnej, zmiennej, niepewnej siebie, potrzebującej odnalezienia przez swojego mężczyznę, choć wyczuwa się oczywiście ironiczność tego wizerunku. Bohaterkom Prześlugi i Wojtyszko daleko jednak do żarłocznej Ewy Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego z Teatryku Zielona Gęś. Na pewno jednak stworzenie w obu tekstach nowych wersji *Genesis*, prowadzi, na zasadzie postmodernistycznego paradoksu, do ponownego osadzenia tematyki biblijnej w wyobraźni młodych odbiorców teatralnych. Warto w tym miejscu poczynić dygresję związaną ze sposobami obecności wizji stworzenia świata zapisanej na pierwszych stronach *Starego Testamentu* w świadomości współczesnego młodego człowieka. Często jest to znajomość już zapośredniczona, poddana rozmaitym zabiegom adaptacji. Z reguły jest to tekst znany „ze słyszenia”, z lekcji religii, czytań liturgicznych, niekiedy z wersji Biblii dla dzieci, w przypadku starszych uczniów z wypisów w podręcznikach. Spośród opowieści biblijnych stworzenie świata wydaje się być historią najbardziej znaną. Ale czy na pewno? Dramaty Maliny Prześlugi i Marii Wojtyszko stanowią swoiste wyzwanie, w którym reinterpretacyjna gra z pre-tekstem jest zaproszeniem młodego odbiorcy do dialogu na temat tego, co dziś znaczy opowieść o początku świata, co mówi o tym, kim człowiek jest, o jego relacji z innymi stworzeniami, o potrzebie rozumienia sensu egzystencji.

²¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 27–28.

BIBLIOGRAFIA

- Hub U., *Na Arce o ósmej*, przeł. Lila Mrowińska-Lissewska, w: „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży”, Poznań 2008, nr 26.
- Jaworska J., *Ptak to ptak*, „Dialog” 2013, nr 7–8.
- Karasińska M., *Czy teatr (do)goni dramat?*, „Teatr Lalek” 2012, nr 4/110.
- Majewski Sz., *DNA spektaklu. Rozmowę przeprowadził J. Czapliński*, „Notatnik Teatralny” 2010, nr 58–59, s. 194.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 popr., Poznań Warszawa 1980.
- Mowa ptaków. Z Maliną Prześlugą rozmawia Szymon Kaźmierczak, „Teatr” 2015, nr 12, http://www.teatr-pismo.pl/ludzie/1303/mowa_ptakow/ (dostęp: 05.02.2018).
- Prześluga M., *Mnie brzydota fascynuje*. Felieton dla portalu e-teatr.pl, 18.02.2011, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/111268.html>, (dostęp: 05.02.2018).
- Prześluga M., *Nic, Dzika mrówka, Adam i Ewa*, w: „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży” 2010, nr 30.
- Sordyl A., *Adaptacja jako twórcza praktyka w polskim teatrze współczesnym. Krystian Lupa – Krzysztof Warlikowski – teatr krytyczny*, „Postscriptum Polonistyczne” 2011, nr 2 (8), s. 56.
- Teksty dla współczesnego teatru. Dlaczego przepisujemy klasyków albo kto zastąpił dramaturpisarza*, „Didaskalia” 2008, nr 83.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1999.
- Waszkiel H., *Dramaturgia polskiego teatru lalek*, Warszawa 2013.
- Wiśniewska M., „...zrozumiesz jak dorośniesz...”. *Tematy „nie dla dzieci” w teatrze dla dzieci*, w: *Teatr i dramat dla dzieci i młodzieży*, red. M. Wiśniewska, M. Wróblewski, Toruń 2015, s. 97–98.
- Wojtyszko M., *Pierwszy człowiek świata, czyli krew, pot i łzy*, „Nowe Sztuki dla Dzieci i Młodzieży” 2010, nr 30.

Biogram

Marzenna Wiśniewska – adiunkt w Zakładzie Dramatu i Teatru, Katedra Kulturoznawstwa UMK w Toruniu. W latach 2001–2011 kierowniczka literacka Teatru Baj Pomorski w Toruniu. Zainteresowania badawcze: estetyka teatru lalek, teatr i dramat dla dzieci i młodzieży, teatr i performans, mediatyzacja teatru, pedagogika teatru, animacja kultury i zarządzanie w kulturze. Współredaktorka książek, m.in.: *Teatr wśród mediów*, Toruń 2015, *Teatr i dramat dla dzieci i młodzieży*, Toruń 2016. Współpracuje z czasopismami: „Teatr Lalek”, „Teatr”. Adres e-mail: marzennaw@umk.pl

Norbert Mojżyn

**The Institute of Dialogue of Culture and Religion
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego**

“Countryside Cathedrals”? Communicating Meanings Through the Sacred Architecture of J.P. Dziekoński in the Diocese of Łomża within Its Current Borders. Part I

„Wiejskie katedry”? Komunikowanie znaczeń w architekturze sakralnej J. P. Dziekońskiego na terenie diecezji łomżyńskiej w jej obecnych granicach. Cz. I.

ABSTRACT:

In this article, the figure of a Warsaw architect, today slightly forgotten, Józef Pius Dziekoński is being discussed, with the occasion for this being in 2017 the 90th anniversary of his death. The decision on discussing the design works of Dziekoński which were developed in the territory of the Diocese of Łomża was influenced by two reasons: 1) this architecture has not been adequately researched in terms of its capacity to communicate messages; 2) there is no comprehensive study describing all Dziekoński's churches in the territory of today's Diocese of Łomża. The main aim of this paper is to present the historical background and the ideological program (communicating messages) which informed the Vistula-Baltic style building designs evident in the religious buildings of the late 19th and the early 20th centuries. The monumental character of these buildings is their distinctive feature which in the professional literature earned them a nickname of “countryside cathedrals”.

KEYWORDS:

J.P. Dziekoński, Diocese of Łomża, sacred architecture, historic styles, neo-Gothic, Vistula-Baltic style

STRESZCZENIE:

W niniejszym artykule przypomina się sylwetkę nieco zapomnianego architekta warszawskiego, Józefa Piusa Dziekońskiego, z racji 90 rocznicy jego śmierci, która przypadła w 2017 roku. Na podjęcie się w artykule charakterystyki twórczości projektowej Dziekońskiego na obszarze obecnej diecezji łomżyńskiej wpłynęły dwa zasadnicze czynniki: 1) architektura ta nie została wystarczająco dotąd zbadana pod kątem komunikowania znaczeń; 2) nie istnieje całościowe opracowanie obejmujące wszystkie kościoły Dziekońskiego na terenie obecnej diecezji łomżyńskiej. W prezentowanym tekście chodzi głównie o przedstawienie kontekstu historycznego i programu ideowego (komunikowanie znaczeń), który przyświecał budowlom w stylu wiślano-bałtyckim, których eksplozję odnotowujemy w budownictwie sakralnym u schyłku XIX i na początku XX wieku. Szczególnym przedmiotem analizy jest monumentalny charakter tego budownictwa, które w literaturze przedmiotu otrzymało miano „wiejskich katedr”.

SŁOWA KLUCZOWE:

J.P. Dziekoński, diecezja łomżyńska, architektura sakralna, style historyczne, neogotyki, styl wiślano-bałtycki

Architecture does not stay silent – it speaks through its form and essence. It speaks by its ideological program, function, and goals for which it has been created. Ever since the second half of the 19th century when architecture got crystallized to become an independent academic discipline (then called the “archeology of art”), architecture researchers have been trying to thoroughly read out, describe and define the meanings enshrined in architecture.¹

From 1880 scientific and popular Polish magazines² started publishing discussions on the reevaluation of Gothic, a style deeply rooted in the medieval building tradition. As early as in the 19th century, in his article entitled *O nowoczesnym malarstwie religijnym niemieckim* (On the modern German religious painting, Adam Mickiewicz pointed out that in Poland, like in Germany, the sources of art are strictly medieval.³ This ideological position found many followers at the beginning of the 1880, among other things, in the publications on architecture contributed by Karol Matuszewski and Franciszek K. Martynowski.⁴ A vibrant intellectual debate in the Polish press greatly influenced the way of building. The landscape of Masovian towns and villages started to fill up with ever more

¹ The decision on analyzing here the design legacy of Józef Pius Dziekoński was influenced by two reasons: 1) this architecture has not been adequately researched in terms of its capacity to communicate messages; 2) there is no comprehensive study describing all Dziekoński's churches in the area of today's Diocese of Łomża. The profile of this slightly forgotten architect is being remembered due to the 90th anniversary of his death which falls in 2017. The analysis is based on direct examination of the discussed buildings *in situ*, notes on the heritage buildings from *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*; moreover the diocesan guides published by the Łomża curia, archive research done on site (parish archives), and archived regional press. Also, for the research, theoretical studies on the neo-Gothic architecture in Poland proved very helpful, especially the ones on Józef Pius Dziekoński's designs by his monographer Andrzej Majdowski.

² These publications are quoted in Andrzej Majdowski's article. The passage by K. Matuszewski seems to be especially striking: „(...) może i Warszawa doczeka się świątyni w tym stylu, na którym dziś jej jednej tylko z większych miast naszych zbywa” [“(...) perhaps also Warsaw will live to get a temple built in this style, which seems to be commonplace in all Polish bigger cities but Warsaw”]. See A. Majdowski, *Nurt narodowy w architekturze sakralnej Królestwa Polskiego od drugiej połowy XIX wieku*, in: *Studia z historii architektury sakralnej w Królestwie Polskim*, Warszawa 1993, pp. 130–131.

³ A. Mickiewicz, *O nowoczesnym malarstwie religijnym niemieckim*, in: idem, *Pisma artystyczne i pisma krytyczne*, Warszawa 1999, p. 274.

⁴ A. K. Olszewski, *Poszukiwanie stylu narodowego w architekturze polskiej ostatniego stulecia*, „Architektura” 1976, No. 3–4, p. 58.

numerous brick halls and neo-Gothic basilicas (*rohbau*).⁵ In 1887, Władysław Łuszczkiewicz wrote that in Poland "brick churches spring up like mushrooms following a rainy night."⁶ This was the case in the entire north-east Masovian province, including the Łomża land county. This land, whose area historically has been included in the Diocese of Łomża (since 1992), has been formed by common history, cultural, economic, demographic and religious distinctiveness as well as economic specificity. Uniqueness of the Łomża land county. The uniqueness of the Łomża land county is to a great extent a result of it being situated on the peripheries, between the territories of the Masovian, Podlasie regions and the lands of Prussians and Jaćwings, later taken over by the Teutonic Order. The border between the Teutonic Order and the Masovian province drawn based on the boarder treaty of Grodno in 1358 remained unchanged until 1939, being there also the boarder of Poland until 1939.

The Łomża land county was inhabited by the knights who in return for their military service used to receive generous land donations from Masovian princes (and later from Polish kings). However, majority of this land remained half-wild, with Puszcza Kurpiowska being here main case in point; it was mainly situated in the territory of the Łomża district.⁷ In terms of Church administration, the Łomża land county originally belonged to the Płock diocese (before the partition), next until 1925 to the Wigry, Augustów and Sejny dioceses respectively when Pope Pius XI created an independent Diocese of Łomża whose current borders were established during the reorganization of Church structures in Poland in 1992.

The territories of the Łomża land county did not have any great tradition of medieval building. Gothic architecture appeared there quite late and remained there until the early 17th century.⁸ In the today's Diocese of Łomża there is a late Gothic fara church at Łomża (nowadays Łomża cathedral) and two late Gothic

⁵ All across the Masovian province the neo-Gothic building got adopted fairly easily. There are about 90 neo-Gothic churches (in the literature there are considerable discrepancies as for the numbers which is the case, among other things, due to the fact that the discussed architecture is not purely Gothic in all the places).

⁶ W. Łuszczkiewicz, *Kilka słów o naszym budownictwie w epoce ostrołukowej i jego cechach charakterystycznych*, „Przegląd Techniczny” R. 1887, p. 54. Cited: J. Żywicki, *Architektura neogotycka na Lubelszczyźnie*, Lublin 1998, p. 152, Note 426.

⁷ W. Jemielity, *Diecezja Łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990, p. 4.

⁸ R. Kunkel, *Architektura gotycka na Mazowszu*, Warszawa 2006, p. 315.

country churches. The St. Michael Archangel and St. John the Baptist fara churches built in 1504–1525 at the expense of Masovian Princess Anna and her sons, Janusz III and Stanisław. Later, in 1691–1693, Simone Giuseppe Bellotti, an architect, redecorated the church in the Baroque style. The remaining late Gothic churches in the diocese are located in Wąsosz and Niedźwiadna; they were also built in the first half of the 16th century. The construction works of the previous one started before 1508 and lasted, with a few interruptions, till about 1540; the church has been rebuilt a number of times, with major changes made to its form and structure. The latter one has retained its original structure of a one-nave Gothic indoor church at Niedźwiadna with a well-preserved wooden ceiling.⁹

With few medieval buildings built in the Middle Ages and retained in their original form, the renaissance of the Gothic inspired architecture of the late 19th century seems to have been driven by other factors than a romantic fashion for the Gothic style. So great a popularity of this style in the north-east Masovian province was more likely to be a product of favorable conditions. Gothic reminiscences kept appearing in the entire post-partition period as a result of the fashion for the post-romantic architectural costume. However, the explosion of the neo-Gothic architecture in the late 19th century seems to be undoubtedly related to important historical developments: the fall of the January Uprising and following repressions which came about as restrictions in the field of religious freedom and Russification on the Polish lands annexed by Russia, including the Łomża land county. The neo-Gothic style in religious (Catholic) architecture undoubtedly came to be a spectacular manifestation of faith and national identity of the Polish people. It was also a reaction to the Byzantine-Russian style imposed by the Tsar's administration, which was interpreted by the public as a demonstration of Russian domination in the Polish cultural landscape. One should add that in April 17/30, 1905, a tolerance ukase (edict) was issued by the Tsar's administration relaxing for some time the restrictive approach of the Russian authorities to the building policy, which made another important historical circumstance.¹⁰ Based on this edict, a great deal of competences pertaining to building religious

⁹ J. Stefaniuk, *Architektura sakralna Henryka Lufta*, „Episteme” 54 (2006), p. 77.

¹⁰ A. Majdowski, *Budownictwo kościelne w twórczości projektowej Józefa Piusa Dziekońskiego (1844–1927)*, Warszawa 1995, p. 27, Note 80.

buildings were transferred from the Petersburg-based Ministry of Internal Affairs to the Polish diocesan authorities.¹¹

It seems justified to assert that in the late 19th and the early 20th centuries the choice of the ancient Gothic architectural style in the Łomża land county became a kind of demonstration of cultural and religious objection to the Russification following the January Uprising.¹² Part of the so called Vistula-Baltic style, the developing neo-Gothic building would make a deliberate reference to the times of ancient magnificence of the Polish state. Getting increasingly established, the Vistula-Baltic style became a "substitute of the national spirit" communicated through the architectural style of new buildings.¹³ This style merged two leading building traditions present on the Polish lands of the Medieval times (mainly due to their provenance): the "Baltic style" common for the Pomerania and Kujawy¹⁴ and the "Vistula style" developed in the Lesser Poland.¹⁵ These traditions brought about a constitution of the Polish "national style" in the minds of the Polish intellectual elites in the late 19th and early 20th centuries, with the source of inspiration being the regional Gothic architecture of Pomerania and Lesser Poland; this style was preferred by a major part of the contemporary architects, clerics, professional press, and the publishers of the church and architecture related writings.¹⁶ This style was championed by a distinguished Warsaw architect Józef

¹¹ Despite relaxing some strict laws, the Russian authorities continued creating numerous hurdles and restrictions (e.g. establishing the need of securing the financing of the projects in cash) so one could speak about administrative obstruction hindering the process of erecting Polish Catholic churches. Cf. J. Łupiński, *Ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II z 17/30 kwietnia 1905 roku*, „Saeculum Christianorum: pismo historyczno-społeczne” 8/1 (2001), pp. 183–200.

¹² For example, a neo-Gothic fara church in Białystok (today a cathedral) was deemed to be a "brick and mortar commentary" to the history of persecuting the Polishness and Catholicism by the Russian authorities. In the same way, in the territories annexed by Prussia, the response to the spread of the neo-Gothic style was neo-Baroque. Cf. Z. Bania, *Zabytki architektury w Polsce*, in: *Zarys problematyki ochrony zabytków*, Warszawa 1996, p. 81.

¹³ A. Majdowski, *Nurt narodowy...*, op. cit., p. 32. K. Stefański, *Architektura XIX wieku na ziemiach polskich*, Warszawa 2005, p. 203.

¹⁴ Z. Kiślański, *Projektowany kościół dla Radomia*, „Przegląd Katolicki” 1885, p. 678.

¹⁵ J. Sas-Zubrzycki, *Styl nadwiślański jako odcień sztuki średniowiecznej w Polsce*, Kraków 1910, p. 87n.

¹⁶ T. S. Jaroszewski, *O siedzibach neogotyckich w Polsce*, Warszawa 1981, pp. 107–146.

Pius Dziekoński (1844–1927).¹⁷ He argued that “in terms of Church architecture the most appropriate and logical is the art of the Middle Ages: Gothic.”¹⁸

Józef Pius Dziekoński graduated from the Academy of Fine Arts in Warsaw and the Academy of Fine Arts in Petersburg, at the Faculty of Architecture. One of the main representatives of historicism, with his pursuit of the essence of the Polish “national style”, he earned his place in the history of Polish architecture. He was focused on designing and the supervision of the delivery of the sacred architecture following the historicism, especially its neo-Gothic line, in the Vistula-Baltic style.¹⁹ He was particularly credited for the contemporary design of the St. Florian church in Praga, Warsaw. Designing this church Dziekoński paid attention to every detail²⁰ following the best examples of the European neo-Gothic architecture and the Polish Gothic architecture, especially the one in Cracow. The construction and ornamentation methodology worked out in this work was later consistently referred to in his career, including projects delivered in the Łomża land county. His St. Florian church came to be recognized as “a showcase specimen of a religious building built in the Vistula-Gothic style, which had come to be deemed the current national style.”²¹ This model spread quite quickly in the North-East Masovian province leaving its mark on the entire architecture of this time up until Poland regained its independence in 1918.²²

¹⁷ A. Nieniewski, *Architekt Józef Dziekoński*, „Przegląd techniczny” 1908, No. 1, p. 13.

¹⁸ J. Dziekoński, *Budowanie kościołów z cegły palonej*, „Przegląd Katolicki” 1894, p. 615.

¹⁹ See Z. Mączyński, *Dziekoński Józef Pius*, in: *Polski Słownik Biograficzny*, vol. VI/5, of 28, Kraków 1948, p. 134; T. Kulik, *Dziekoński Józef Pius*, in: *Encyklopedia Katolicka*, vol. IV, Lublin 1985, p. 588. For this topic, the publications on Dziekoński by Andrzej Majdowski: *Rzymskokatolickie budownictwo kultowe w twórczości projektowej Józefa P. Dziekońskiego (1844–1927)*, „Nasza Przyszłość” 1987, vol. 68, pp. 169–232 and other publications by this author, seem to be of particular importance.

²⁰ In his own notes drawn while building the St. Florian church in Warsaw, he says that he the neo-Gothic style was his deliberate choice: “(...) Its whole structure [of the church] is made visible by using bricks modeled into profiles according to the drawings: so the profiles of the pillars duly correspond with the vault ribs, arcades and hoodmolds; the rose window stonework has been done in the same way. The parts of the plastered surfaces between them are left for appropriate polychromy.” See J. Dziekoński, *Kościół parafialny ś-go Floryana na Pradze pod Warszawą*, „Architekt”, 1 (1900), p. 9.

²¹ A. Majdowski, *Nurt narodowy...*, op. cit., p. 133.

²² Cf. K. Stefański, *Architektura XIX wieku...*, op. cit., p. 203.

Drawing on the style of the Medieval cathedrals, Dziekoński would design a most monumental buildings for the Polish towns and villages, later referred to by Andrzej Majdowski, Dziekoński's monographer, as "countryside cathedrals".²³

Dziekoński was able to sense the need of the public for anything of Polish character and "familiar" architecture.²⁴ The neo-Gothic churches of his design built in the North-East Masovian province, today's Diocese of Łomża, are fundamentally part of the Vistula-Baltic style, with some of them belonging to the so called "transformed historicism" or "transitory style". The earliest of Dziekoński's churches was built in **Dąbrowa Wielka**. This is a basilica church with a two-tower facade and a closed three-wall chancel. This design was created in cooperation with Stanisław Kucharzewski in 1879;²⁵ the design was approved by the Russian authorities in 1880; the construction works were carried out in the period 1883–1889.²⁶ In 1944, during the war the front facade and the towers as well as the southern bay of the aisle was destroyed. The church was rebuilt in 1947–1960.

²³ A. Majdowski, *Nurt narodowy...*, op. cit., p. 127.

²⁴ Dziekoński defined the Polish neo-Gothic architecture drawing on the ideas of another distinguished architect and theoretician of the period, namely Jan Sas Zubrzycki, based on the characteristic elements of our national Gothic (sometimes even barbarisms): "Our architecture is always to be found in these (...) extensions of various times and styles, in these indispensable, often sizeable eaves and high roofs, regardless of conventionalities of styles. In these buttresses, sometimes huge and "bothering" the building (...) in the crowning of cornices with roof coverings, in the shape of very ornate and fantastic attics (...)". See J. Dziekoński, *Księgi o architekturze d-ra S. Zubrzyckiego*, „Przegląd Techniczny” 1915, p. 321. Cited: A. Majdowski, *Nurt narodowy...*, op. cit., p. 143.

²⁵ H. Faryna-Paszkiewicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków architektury w Polsce*, Warszawa 2001, p. 172.

²⁶ Designs, technical drawings and measurements are stored in the Russian National Historical Archive in Petersburg, fond 1293/171/218. See A. Majdowski, *Stan badań nad twórczością Józefa Dziekońskiego w zakresie architektury sakralnej: w 150 lecie urodzin architekta*, „Ochrona Zabytków” 47/3–4 (1994), p. 260.

The architecture and ornamentation of the church at Dąbrowa Wielka bear many similarities to the St. Florian church at Warsaw's Praga, which was designed concurrently. Writing about it Dziekoński said: "Generally, we built the church in such a way that all the design structure is visible thanks to the use of profile modeled bricks reflecting the lines of the drawings: thus, the pillar profiles go in line with the ribs of the vaults, arcades and hoodmolds also this technique was used for making rose windows. Parts of their inner surfaces were plastered, prepared for appropriate polychromy..."²⁷

Another design of a church – this time for the **Poświętne** parish – was made by Dziekoński in 1901; the design was approved in 1901; and the construction was carried out in 1903–1906.²⁸ Interestingly, the Catalogue of Art Heritage in Poland does not credit Dziekoński for making the design.²⁹ According to Majdowski, designing the church at Poświętne, Dziekoński referred to the famous basilica in Louny (the Czech Republic) by Benedikt Rejt, a great master of the Gothic style, though with a fairly relaxed approach to the facade of the building.³⁰

More project deliveries in the territory of today's Diocese of Łomża followed with the issuance of the Tsar's tolerance edict of 1905. For some time, this edict relaxed the regulations concerning the Catholic religious building, which facilitated and accelerated some procedures. Following the edict, Dziekoński made designs of churches for the following parishes:

- **Długosiodło** (a parish in the Płock diocese, in 1992 it was merged with the Diocese of Łomża). It is a transept hall with a two-tower facade: designed in 1906, constructed in 1906–1908³¹ (according to *Atlas Zabytków Architektury w Polsce*, an atlas of architectural heritage in Poland (hereinafter referred to as: AZAP): 1906–1912).³² Inside, walls of the church were decorated with polychromy (most probably) by Józef Warzyński, which fits in well into the neo-Gothic interior.³³

²⁷ J. Dziekoński, *Kościół parafialny...*, op. cit., p. 9.

²⁸ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 261.

²⁹ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Województwo podlaskie (białostockie). Powiat białostocki* (hereinafter: KZSP), ed. M. Zglińskiego and K. Kolendo-Korczak, Warszawa 2016.

³⁰ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 250, Note 7.

³¹ *Ibid.*, p. 260.

³² H. Faryna-Paszkievicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków...*, op. cit., p. 157.

³³ P. Jakubowski, *Rozwiązania konserwatorsko-aranżacyjne wnętrza kościoła św. Anny w Różanie na tle estetyki neogotyckich obiektów sakralnych na Mazowszu*, Warszawa 2008, p. 57.

- **Kulesze Kościelne:** designed 1909, design approved 1911, construction works started in 1918³⁴ and finished in 1925³⁵; built by Adam Piotrowski from Siedlce.³⁶ This is a hall church with a central nave and two aisles, a five-bay main body, transept and a two-tower facade, and with a two-bay chancel enclosed by three walls; the net-palm vault, at the crossing – an umbrella one; the choir rests on a three-pointed-arch arcade; pointed-arch lancet windows with tracery.³⁷
- **Rzekuń:** designed about 1905, construction accomplished in 1914³⁸ (according to AZAP the construction works were being continued in 1914–1935).³⁹ A hall church with a central nave and two aisles, chancel enclosed by three walls and transept, two-tower facade, stellar vaults.⁴⁰ The church interior is dominated by the redness of its brick ceramics: the pillars and vault ribs are left unplastered; vault cells are plastered and whitewashed; the walls inside plastered and painted pale yellow. Careful use of a blue paint on the ornaments (on rib bordure, capitals, choir, side altar).
- **Wąsewo:** designed in 1911, built in 1912–1922 (according to AZAP the construction works were being continued in 1921–1929).⁴¹ It is a hall church with a two-tower facade. The church was partly destroyed in 1944, rebuilt in 1949. There is a polychromy by Edwarda Przeworska which was made upon the accomplishment of the rebuilding works.⁴² The paintings are dominated with the shades of the blue and pastel brown.
- **Zuzela:** designed around 1905; the design approved in 1907; construction works commenced in 1908.⁴³ It is a hall church with a central nave and two aisles, with major alternations made following the damage it suffered during the war.

³⁴ H. Faryna-Paszkiewicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków...*, op. cit., p. 174.

³⁵ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 260.

³⁶ P. Jakubowski, *Rozwiązania konserwatorsko-aranżacyjne...*, op. cit., p. 23.

³⁷ KZSP, ed. M. Kałamajska-Saeed, vol. IX: woj. łomżyńskie, of 1: Łomża i okolice, Warszawa 1982, p. 50–51.

³⁸ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 261.

³⁹ H. Faryna-Paszkiewicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków...*, op. cit., p. 164.

⁴⁰ KZSwP, vol. X: dawne województwo warszawskie, of 11: Ostrołęka i okolice, Warszawa 1983, pp. 34–35.

⁴¹ H. Faryna-Paszkiewicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków...*, op. cit., p. 165.

⁴² KZSwP, vol. X: województwo warszawskie, of 12: powiat ostrowsko-mazowiecki, Warszawa 1974, p. 18.

⁴³ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 261.

As one can see by the mentioned dates of construction, the time brackets are not only set by the tolerance edict of 1905, but also the years in which Poland was a theater of the Great War battles; the war suspended some investments for a few years. Apart from the above mentioned churches, there have remained the foundations of a once accomplished but non-existent neo-Gothic church in a **Puchały** parish, which was designed by Dziekoński about 1905 (the construction works started in 1908)⁴⁴. The church got destroyed during the war in 1944. part of the foundations served for another two aisle church built in 1975–81 based on a design by Wiktor Zin.

In some publications, Dziekoński is credited for designing the hall church in the transitional style with transept and a front tower at Śniadowo, built in 1906–1912.⁴⁵ This, however, is rejected by Andrzej Majdowski.⁴⁶

Among distinctive features of all Dziekoński's designs developed in the territory of today's Diocese of Łomża one could list a monumental form, esthetic approach to architectonic details, verticalizm and a sense of the sacred. Not surprisingly, a coryphaeus of "national-Catholoc" style in the Polish architecture of the late 19th and early 20th centuries, Jan Sas-Zubrzycki wrote that religious architecture should be "light in its form, hoisting, taking off the ground since a church transcendence is of religious nature and religion is to raise your spirit."⁴⁷ These words echo the voice of François-René de Chateaubriand who in *The Genius of Christianity* (*Génie du christianisme*) asserts: "You cannot enter a Gothic cathedral without the odd feeling of quiver and an indefinable sense of the divine."⁴⁸

BIBLIOGRAPHY

Bania Z., *Zabytki architektury w Polsce*, w: *Zarys problematyki ochrony zabytków*, Warszawa 1996.

Chateaubriand F.R. de, *Geniusz chrześcijaństwa*, przeł. A. Loba, Poznań 2003.

Dziekoński J., *Budowanie kościołów z cegły palonej*, „Przegląd Katolicki” R. 1894.

Dziekoński J., *Kościół parafialny ś-go Floryana na Pradze pod Warszawą*, „Architekt”, R. 1 (1900).

⁴⁴ Ibid., p. 261.

⁴⁵ KZSP vol. 9, of 1. [new series], p. 66; *Zabytki Architektury i Budownictwa w Polsce*, vol. 1, p. 21; H. Faryna-Paszkiewicz, M. Omilanowska, R. Pasieczny, *Atlas zabytków...*, op. cit., p. 165.

⁴⁶ A. Majdowski, *Stan badań...*, op. cit., p. 264.

⁴⁷ J. Sas-Zubrzycki, *Filozofia architektury. Jej teoria i estetyka*, Kraków 1894, p. 82.

⁴⁸ F.R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, trans. A. Loba, Poznań 2003, p. 249.

- Faryna-Paszkiewicz H., Omilanowska M., Pasieczny R., *Atlas zabytków architektury w Polsce*, Warszawa 2001.
- Jakubowski P., *Rozwiązania konserwatorsko-aranżacyjne wnętrza kościoła św. Anny w Róźnie na tle estetyki neogotyckich obiektów sakralnych na Mazowszu*, Warszawa 2008.
- Jaroszewski T. S., *O siedzibach neogotyckich w Polsce*, Warszawa 1981.
- Jemielity W., *Diecezja Łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Województwo podlaskie (białostockie). Powiat białostocki*, pod red. M. Zglińskiego i K. Kolendo-Korczak, Warszawa 2016.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Dawne województwo warszawskie* (t. X), z. 11: *Ostrołęka i okolice*, Warszawa 1983.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Dawne województwo warszawskie* (t. X), z. 12: *Powiat ostrowsko-mazowiecki*, Warszawa 1974.
- Kiślański Z., *Projektowany kościół dla Radomia*, „Przegląd Katolicki” R. 1885.
- Kunkel R., *Architektura gotycka na Mazowszu*, Warszawa 2006.
- Łupiński J., *Ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II z 17/30 kwietnia 1905 roku*, „Saeculum Christianorum: pismo historyczno-społeczne” 8/1 (2001).
- Łuszczkiewicz W., *Kilka słów o naszym budownictwie w epoce ostrołukowej i jego cechach charakterystycznych*, „Przegląd Techniczny” R. 1887, s. 54. Cyt. za: J. Żywicki, *Architektura neogotycka na Lubelszczyźnie*, Lublin 1998.
- Majdowski A., *Budownictwo kościelne w twórczości projektowej Józefa Piusa Dziekońskiego (1844–1927)*, Warszawa 1995.
- Majdowski A., *Nurt narodowy w architekturze sakralnej Królestwa Polskiego od drugiej połowy XIX wieku*, w: *Studia z historii architektury sakralnej w Królestwie Polskim*, Warszawa 1993.
- Majdowski A., *Stan badań nad twórczością Józefa Dziekońskiego w zakresie architektury sakralnej: w 150 lecie urodzin architekta*, „Ochrona Zabytków” 47/3–4 (1994).
- Nieniewski A., *Architekt Józef Dziekoński*, „Przegląd techniczny” R. 1908.
- Olszewski A. K., *Poszukiwanie stylu narodowego w architekturze polskiej ostatniego stulecia*, „Architektura” 1976, nr 3–4.
- Sas-Zubrzycki J., *Filozofia architektury. Jej teoria i estetyka*, Kraków 1894.
- Sas-Zubrzycki J., *Styl nadwiślański jako odcień sztuki średniowiecznej w Polsce*, Kraków 1910.
- Stefaniuk J., *Architektura sakralna Henryka Lufta*, „Episteme” 54 (2006).
- Stefański K., *Architektura XIX wieku na ziemiach polskich*, Warszawa 2005.

Biogram

Biogram autora: Norbert Mojżyn, historyk sztuki i teolog kultury; zawodowo interesuje się teologicznymi implikacjami sztuki; od 2008 roku pracuje na UKSW w Warszawie.
Author's biography: Norbert Mojżyn, an art historian and culture theologian; he deals with art and its theological implications; since 2008 Norbert has worked at The Cardinal Wyszyński University in Warsaw. Adres e-mail: nomoks@wp.pl

OBLICZA TEOLOGII I KULTURY

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 31/2017

Leopold Bartłomiej Marek OFM

**Instytut Teologii Fundamentalnej
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Teologii**

Działalność misyjna Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w XIX wieku

The missionary activity of the Russian Orthodox Church in the nineteenth century

STRESZCZENIE:

Religia chrześcijańska, będąc religią uniwersalistyczną, odznacza się misyjnością. To zadanie wypełnia także Rosyjska Cerkiew Prawosławna. W polskojęzycznej literaturze przedmiotu niewiele jest opracowań na temat misji prawosławnych w Rosji. Niniejszy artykuł ma na celu przybliżyć działalność misyjną Cerkwi rosyjskiej. Temat zawężony jest do XIX w., w którym obserwuje się wzrost zapału misyjnego w rosyjskim prawosławiu. Związany jest on z odnową religijną, a także powiększaniem się terytorium Rosyjskiego Imperium.

Artykuł podzielony jest na trzy części. W pierwszej przedstawiony jest ogólny rys historyczny omawianego okresu. W drugiej części wymienione zostały główne obszary działalności misyjnej oraz narzędzia używane w ewangelizacji misyjnej, takie jak: towarzystwa, szkoły czy czasopisma misyjne.

W trzeciej części przedstawione zostały sylwetki kilku wybitnych misjonarzy tamtego okresu.

SŁOWA KLUCZOWE:

działalność misyjna, misjonarz, Rosyjska Cerkiew Prawosławna

ABSTRACT:

Christian religion, being a universalist religion, is characterized by mission. This task also fills the Russian Orthodox Church. In Polish-language literature there is little works about the orthodox mission in Russia. In this article is described the missionary activity of the Orthodox Church in the nineteenth century, in which there was an increase in missionary zeal in Russian Orthodoxy. It is associated with religious renewal, as well as the expansion of the territory of the Russian Empire.

The article at the beginning talks about the general overview of the nineteenth century in Russia. The second part lists the main areas of missionary activity and tools used in evangelization, such as: associations, schools or mission journals. The third part shows the figures of some of the eminent missionaries of that period.

KEYWORDS:

Russian Orthodox Church, missionary, missionary activity

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ

РЕЗЮМЕ:

Христианская религия, будучи универсальной, характеризуется тем, что ведет миссионерскую деятельность. Эту задачу выполняет тоже РПЦ. В польскоязычной литературе немного исследований, посвященных православной миссии в России. Цель этой статьи приблизить миссионерскую деятельность РПЦ. Моя работа сосредоточена на XIX веке, в котором наблюдается рост миссионерского рвения в русском православии. Это связано с религиозным обновлением, а также расширением территории Российской империи.

Статья разделена на три части. Первая часть представляет общий исторический фон исследуемого периода. Во второй – перечислены основные направления миссионерской деятельности и инструменты, используемые в евангелизации, такие как: миссионерские общества, школы и журналы. В третьей части представлены информации о нескольких видных миссионерах того периода.

Слова ключи: миссионерская деятельность, Русская Православная Церковь, миссионер.

WSTĘP

Jezus Chrystus zakładając Kościół uczynił go misyjnym. Mandat misyjny na przestrzeni wieków był wykonywany na wiele sposobów. Badania na ten temat zgromadziły bogatą literaturę, zwłaszcza dotyczącą historii misji Kościoła Zachodniego. Natomiast działalność misyjna Cerkwi prawosławnej polskiemu czytelnikowi nie jest zbyt dobrze znana, z powodu niewielkiej liczby opracowań w języku polskim¹. Spośród Cerkwi lokalnych szczególnie odznaczyła się na polu misyjnym

¹ Z opracowań polskojęzycznych warto wymienić m. in: A. Kurek, *Prawosławna misja w Japonii*, Zeszyty Misjologiczne ATK (1978) 3, s. 112–123; tenże, *Działalność misyjna prawosławia*, Zeszyty Misjologiczne ATK (1979) 2, cz. 2, s. 71–85; tenże, *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*, Zeszyty Misjologiczne ATK (1982) 4, s. 103–115; tenże, *Głuchariów Michał*, Encyklopedii Katolickiej KUL, Lublin 1979, kol. 1150; tenże, *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*, Biuletyn Informacyjny ATK (1979) 2, s. 21–22; tenże, *Cel działalności*

Cerkiew rosyjska, która ewangelizowała ogromne terytoria przyłączane w ciągu wieków do państwa rosyjskiego a także poza jego granicami, tworząc nie tylko fascynującą historię misji prawosławnych, ale także wypracowując odpowiednie metody misyjne. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przybliżenie działalności misyjnej Cerkwi rosyjskiej w XIX w., kiedy to nastąpiło ogromne jej ożywienie. Zostaną w nim w sposób syntetyczny przedstawione informacje na podejmowany temat w oparciu o dostępne opracowania polskie oraz wybrane, niedawno wydane pozycje rosyjskojęzyczne. W pierwszej części zostanie krótko przedstawiona ogólna charakterystyka czasu, następnie omówione będą najważniejsze metody działalności misyjnej, a na końcu zostaną przedstawione sylwetki wybranych misjonarzy omawianego okresu.

1. CERKIEW PRAWOSŁAWNA W DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ ROSJI

Aby lepiej zrozumieć XIX wieczną działalność misyjną dobrze jest na początku przyjrzeć się kontekstowi społeczno-eklezyjalnemu w carskiej Rosji, poczynając od bardzo ważnych przemian zapoczątkowanych w poprzedzającym wieku.

W historii RCP lata 1721–1917 nazywa się okresem synodalnym, który zainicjował Piotr Wielki wydając w 1721 r. „Regulamin duchowny”, likwidujący dotychczasowy Patriarchat. Od tego momentu Cerkiew rosyjska była zarządzana przez Święty Synod, którego członkowie musieli być akceptowani przez władzę carską, przez co państwo uzyskało nadzór nad sprawami cerkiewnymi. Na czele Synodu stał świecki prokurator, będący urzędnikiem państwowym, który w imieniu władzy kontrolował jego działanie, co z biegiem czasu doprowadziło do zeswiecczenia struktur decyzyjnych Cerkwi².

Z powodu reform Piotra Wielkiego i carycy Katarzyny, wymierzonych przeciw działalności cerkiewnej (kasaty klasztorów, państwowe zakazy głoszenia

misyjnej kościołów prawosławnych, Warszawa 1973 (magisterium – mps); tenże, *Misyjność Greckiego Kościoła Prawosławnego*, Materiały Problemowe (1981) 1, s. 144–152; tenże, *Wielcy misjonarze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Novum” (1979) 9–10, s. 134–147; (za: F. Jabłoński, J. Różański, *Życiorys i dorobek naukowy dra hab. Antoniego Kurka OMI, prof. UKSW*, w: J. Różański, P. Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*, Warszawa 2004, s. 186–193); L. Górka, *Misja ewangelizacyjna w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Rys historyczny*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2012 t. 4(59), s. 5–30.

² Zob. K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2002, s. 127–128; E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 25; G. R. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005, s. 65.

Ewangelii na przykład kirgiskim koczownikom, cofnięcie finansowania państwowego dla misjonarzy), XVIII w. był czasem zahamowania dzieła ewangelizacji. Społeczeństwo sprzeciwiało się reformom, jednakże wszelkie bunty były tłumione. Mimo problemów Cerkiew rosyjska starała się rozwijać i trzeba przyznać, że z biegiem czasu Synod działał coraz lepiej i stawał się bardziej efektywny w zarządzaniu³.

Na powyższe problemy odpowiedziało kolejne stulecie. Wiek XIX w Rosyjskim Imperium cechuje powrót do prawosławia, co można rozumieć jako stopniowe odchodzenie od różnych wypaczeń religijnych oraz zapożyczeń zachodnich, wprowadzanych na szeroką skalę przez wyższe klasy społeczne. Duże znaczenie miała odnowa życia duchowego wiernych, co z kolei zaowocowało otwarciem się na działalność misyjną⁴. Druga część okresu synodalnego w przeciwieństwie do okresu XVIII wiecznego była też czasem odrodzenia życia monastycznego. Duchowym odnowicielem monastycyzmu w Rosji był Paisjusz Wielickowski. Dzięki jego uczniom powstawało wiele nowych klasztorów, w których często działali tzw. starcy, czyli uduchowieni mnisi, do których przybywało dużo ludzi po radę duchową i z prośbą o modlitwę. Najbardziej znanym starcem w XIX w. był św. Serafin z Sarowa. Wybitną postacią synodalnego okresu był także metropolita moskiewski Filaret, czczony dziś jako święty⁵.

Odnowa religijna w XIX wiecznej Rosji przyczyniła się do rozpalenia na nowo zapалу misyjnego, o czym będzie mowa w następnym punkcie.

2. MISJE I ICH CHARAKTERYSTYKA

Rosyjska Cerkiew Prawosławna pomimo różnych trudności nie zaniechała prowadzenia działalności misyjnej. Wraz z rozszerzaniem się terytorium państwa, głównie na wschód, również rozszerzało się chrześcijaństwo. Na przyłączanych

³ Zob. K. Ware, dz. cyt., s. 128–130, 137; I. Alfiejew, *Prawosławie*, t. 1. Moskwa 2012, s. 154–161; A. Schmemmann, *Droga Prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 325–327; W. Cypin, *Istoria Russkoj Prawoslawnoj Cerkwi. Sinodalnyj i nowiejszyj pieriody (1700–2005)*, Moskwa 2012, s. 185; I. Stamulis, *Prawoslawnoje bogosłowie missii sewodnja*, Moskwa 2002, s. 91–95; A. Kurek, *Wielcy misjonarze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Novum” 1979 nr 9–10, s. 140.

⁴ K. Ware, dz. cyt., s. 131.

⁵ Zob. I. Alfiejew, dz. cyt., s. 161–170.

terenach żyło jeszcze wiele plemion pogańskich oraz Tatarzy i Mongołowie – muzułmanie. Z tego powodu misjami nazywano nie tylko „nawracanie pogan”, ale także „mahometan” (takie określenie w stosunku do wyznawców islamu stosowano w XIX wiecznej Rosji). Władze widziały w chrystianizacji pogan i muzułmanów środek do zbliżenia tych ludzi do narodu rosyjskiego i umocnienia wierności nowej ojczyźnie (jedna wiara i jeden wspólny j. rosyjski)⁶.

Rozwój misji w Rosyjskim Imperium w XIX w. jest wielopłaszczyznowy. Oprócz tradycyjnych metod głoszenia oraz otwarcia nowych misji w Imperium i poza jego granicami pojawiają się nowe metody ewangelizacji, takie jak: wydawnictwa, drukarnie czy towarzystwa misyjne.

W XIX w. powstawały różne organizacje, które miały na celu wspomaganie misji prawosławnych. W 1867 r. w Kazaniu rozpoczęło działalność Bractwo św. Gurija, które na Powołżu ewangelizowało wśród ochrzczonych Tatarów i muzułmanów głównie przez wydawanie książek w języku tatarskim, a także propagując liturgię w językach tubylców. Wydawnictwo działające przy Bractwie było finansowane przez ludzi świeckich, związanych z Bractwem oraz innymi towarzystwami. Do 1899 roku wydrukowano 1 599 385 egzemplarzy różnych materiałów w 20 językach. Te środki skutecznie umocniły przekazywanie wiary u Tatarów (o wiele rzadziej zdarzały się apostazje), a także przynosiły sukcesy w nawracaniu muzułmanów⁷.

W 1865 r. w Petersburgu powstało Towarzystwo dla szerzenia chrześcijaństwa wśród pogan, przekształcone w 1870 r. w Prawosławne Towarzystwo Misyjne (PTM). Miało ono kierować rosyjskimi misjami w granicach Imperium i za granicą. W zakres zadań PTM wchodziło m. in.: kształcenie misjonarzy, finansowanie misji, wydawanie książek także w obcych językach, zaopatrywanie w paramenty liturgiczne, okazywanie pomocy finansowej dla misyjnych szpitali czy szkół.

⁶ Misje w Prawosławiu z powodu ścisłego powiązania władzy kościelnej ze świecką (carską) często miały też za zadanie wypełniać cele państwowe, świeckie. Taka praktyka wykształciła się w Bizancjum, gdzie w osobie cesarza łączyły się funkcje polityczne i religijne. W mentalności orientalnej nie spotykało się to ze sprzeciwem. Już w początkach chrześcijaństwa na Rusi władca angażował się w działalność misyjną Kościoła. Gdy chrześcijańska Ruś Kijowska rozszerzała swoje granice, misja nawracania miała dla książąt też znaczenie polityczne. Jak twierdzi Bosch, najczęściej Ewangelizacja stawała się rusyfikacją (Zob. D. J. Bosch, *Oblicza chrześcijańskiej misji. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, s. 222–223).

⁷ W. Cypin, dz. cyt., s. 186; L. Górka, *Misja ewangelizacyjna w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Rys historyczny*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2012 t. 4(59), s. 20.

Na czele PTM stał metropolita moskiewski. Diecezje miały swoje oddziały terytorialne, którymi zarządzali duchowni (przełożeni monasterów lub ich zastępcy). W 1896 roku PTM miało 44 diecezjalne oddziały i ponad 14 000 członków⁸. Zadaniem PTM było także tworzenie więzi między Kościołami rodzimymi (diecezjami europejskiej części Imperium) a Kościołami misyjnymi, propagowanie idei misyjnej w różnych kręgach społeczeństwa, wspieranie działalności misyjnej w kraju i za granicą, finansowanie i zaopatrywanie misji w potrzebne rzeczy (np. księgi liturgiczne, przedmioty kultu)⁹.

Aby rozwinąć sposoby pierwszego przepowiadania Ewangelii zwrócono większą uwagę na kształcenie przyszłych misjonarzy. W 1842 r. otwarto Akademię Teologiczną w Kazaniu, a w 1854 r. oddział misyjny dla kapłanów, chcących poświęcić się pracy misyjnej. Akademia specjalizowała się w przekładach Pisma św. i tekstów liturgicznych na języki obce. W okolicach Kazania można było naliczyć aż 22 języki i dialekty, w których sprawowano liturgię¹⁰.

W Kazaniu pracował wybitny profesor Mikołaj Ilminski, znawca języków używanych wśród Tatarów. Zaczął on przekładać książki na współczesny i żywy język tatarski z wykorzystaniem do tego cyrylicy. Zastąpił przez to klasyczny arabski z jego pismem, który był już mało zrozumiały. Znacznie pomogło to w rozpowszechnieniu religijnej literatury. Zostały też otwarte szkoły dla dzieci tatarskich¹¹. Profesor Ilminski był pierwszym chrześcijaninem pracującym w islamskiej akademii w Kairze¹².

Także PTM zajmowało się przygotowaniem przyszłych misjonarzy. W tym celu otwarto specjalną szkołę przy klasztorze Pokrow w Moskwie dla duchownych wybierających się na misje, którą do 1888 r. ukończyło 27 absolwentów. Było tam również miejsce przeznaczone na wypoczynek misjonarzy. Klasztor posiadał bibliotekę i archiwum misyjne¹³.

Narzędziem propagowania idei misyjnej wśród szerokiej masy wiernych świeckich były gazety o tematyce misyjnej. Główne tytuły to: „Missionier”,

⁸ W. Cypin, dz. cyt., s. 185; B. Modzelewska, *Prawosławne Towarzystwo Misyjne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1343.

⁹ L. Górka, art. cyt., s. 20–21.

¹⁰ K. Ware, dz. cyt., s. 137; W. Cypin, dz. cyt., s. 186.

¹¹ W. Cypin, dz. cyt., s. 186.

¹² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 186.

¹³ L. Górka, art. cyt., s. 20.

„Sbornik Swiedenij”, „Prawosławnyj Błagowiestnik” i „Prawosławnyj Sobiesiednik”. Ten ostatni był wydawany w Kazaniu w latach 1855–1918 przez tamtejszą Akademię Duchowną. Autorami byli głównie profesorowie Akademii, w tym misjonarze i etnografowie (N. I. Ilminski, N. F. Katanow i in.). Poruszano tematykę dotyczącą staroobrzędowców (raskolników), Tatarów, Czuwaszów, a także z dziedzin filologicznych tubylczych języków, etnografii, pedagogiki misyjnej, islamu, buddyzmu, religii pierwotnych. Nakład miesięcznika dochodził do 3 tys. Regularnie wydawane były roczne sprawozdania rachunkowe Komitetów diecezjalnych PTM. Drukowano też specjalne ulotki na dzień misyjny. Niestety z powodu problemów finansowych, braku czytelników, ale też i piszących artykuły, periodyki te dość szybko zniknęły. W 2000 r. wznowiono wydawanie „Prawosławnego Sobiesiednika”¹⁴.

Przedstawione powyżej rodzaje działalności odgrywały znaczącą rolę w pomocy misjom, które Cerkiew rosyjska prowadziła w wielu miejscach ogromnego i wciąż powiększającego się terytorium Rosyjskiego Imperium, a także poza jego granicami. Zostaną one teraz wymienione i krótko scharakteryzowane.

Ważnym terenem misji jeszcze przed XIX w. było Powołże. Mieszkało tam wielu Tatarów. Z racji kasat klasztorów, wprowadzenia wolności religijnej a nawet faworyzowania przez władze państwowe muzułmanów, struktury chrześcijańskie były mocno osłabione, na przykład wielu ochrzczonych wcześniej Tatarów wracało do islamu. Starano się więc umacniać wiarę ochrzczonych, a apostatów na nowo włączać do Cerkwi prawosławnej. Niestety, nie brakowało nadużyć w wykonywaniu tej misji. W czasie panowania Mikołaja I stosowano na przykład zsyłki, przymusowe rozłączanie małżonków, gdy jedno było nieochrzczone, przymusowe chrzty dzieci w rodzinach, które odpadły od Cerkwi¹⁵.

Na Dalekim Wschodzie działała misja zabajkalska otwarta w 1814 r. i przeznaczona do nawracania Buriatów. Spośród tamtejszych misjonarzy najbardziej znani byli: ks. Aleksander Bobrownikow – znawca języka buriackiego, nawrócony Buriat Michał Speranski oraz abp. Nil Isakowicz, który jest uważany za pierwszego rosyjskiego badacza buddyzmu. Tłumaczył on Pismo święte na język buriacki,

¹⁴ L. Górka, art. cyt., s. 21; L. Khrushkova, „Prawosławnyj sobiesiednik”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 326.

¹⁵ W. Cypin, dz. cyt., s. 186.

w czym pomagał mu nawrócony Mongoł Mikołaj Nilow-Dorżejew. Miał on cudownie się nawrócić, zobaczywszy na niebie krzyż¹⁶.

Prężnie działała misja ałtajska, która pod koniec XIX w. posiadała 70 cerkwi i domów modlitwy, 3 klasztory i 48 szkół. W 1880 r. powstała misja kirgiska (wydzielona z ałtajskiej) z centrum w Semipałatyńsku. Istniała też misja wśród Chakasów (misja minusinska), a w Północnej Syberii były misje: obdorska, kondińska, surgucka, turuchańska. W Turkiestanie działała misja siemireczeńska z siedzibą w mieście Wiernom (dziś Ałma-Ata)¹⁷. Te liczne nazwy misji mówią nam o terenach, na których działali prawosławni misjonarze. Nazwy misji pochodzą bowiem od nazw głównych miejscowości lub innych nazw geograficznych, albo od nazwania tubylczych narodów.

Bardzo ważną misją Cerkwi rosyjskiej w XIX w. była rosyjska Ameryka. Obejmowała Półwysep Alaska oraz wyspy na Oceanie Spokojnym (Archipelag Aleucki). Alaska bowiem do 1867 roku należała do Imperium Rosyjskiego i była „zdobywana” przez rosyjskich kolonizatorów.

Pierwsi misjonarze przybyli do Ameryki (na Alaskę) pod koniec XVIII w. dzięki pomocy Szelechowa, założyciela i szefa amerykańskiej Kompanii. Byli to mnisi walaamscy na czele z przełożonym Ioasafem Bolotowem. Pierwszym miejscem ich pracy była wyspa Kodiak. Tam zbudowali cerkiew, przepowiadali Aleutom i chrzcili. Mnisi po pewnym czasie się rozdzielili, by pracować w różnych miejscach. Makary udał się na wyspę Unalaskę, a Juwenalij na Półwysep Alaska, gdzie zginął śmiercią męczeńską. W latach 20-ych XIX w. do Ameryki przybyli: Frumentij Mordowski, Iakow Niecwietow i Ioann Weniaminow¹⁸.

Poza granicami Rosyjskiego Imperium prawosławne misje działały w Chinach. Misja w Pekinie pełniła rolę opieki duszpasterskiej nad mieszkającymi tam Rosjanami. W początkach XIX w. kierował nią archimandryta Iakinf Biczurin – słynny sinolog. Za jego liczne prace dotyczące etnografii, języków, geografii i religii Chin otrzymał wysoki państwowy tytuł naukowy (rosyjski akademik). Misja pekińska była uzależniona od państwa chińskiego. Kiedy następowały okresy swobody w głoszeniu wiary chrześcijańskiej, chrzczono wielu Chińczyków. Misjonarze mieli zakaz zajmowania się sprawami politycznymi. W działalności misyjnej

¹⁶ Tamże, s. 189–190.

¹⁷ Tamże, s. 189–190.

¹⁸ Tamże, s. 190, 192.

byli zobowiązani do szczerości i unikania podstępów w nawracaniu. Elementem działalności misyjnej było tłumaczenie książek na język chiński, a także koreański, japoński i mandżurski. Pod koniec XIX w. w Chinach Cerkiew prawosławna liczyła 713 wiernych, posiadała 4 świątynie, dwie w Pekinie, jedną w Szanghaju i Dundlinau, prowadziła 2 szkoły. Wprowadzano do liturgii język chiński¹⁹. W II połowie XIX w. otwarto też misję w Japonii (Mikołaj Kasatkin), a w 1900 r. powstała misja w Korei²⁰.

Innym miejscem działalności rosyjskich misjonarzy, leżącym poza granicami Imperium, była misja urmijska z centrum w mieście Urmia w Persji (dziś Iran). Działała od 1898 r. do 1918 r. Momentem jej powstania było przyłączenie się do Cerkwi rosyjskiej syro-chaldejskich chrześcijan (nestorian) wraz z ich biskupem Mar-Jonaszem. Dla pomocy dla misji w 1904 r. w Petersburgu powstało Bractwo Syro-Sergiejewskie. Rok później zaczęto wydawać gazetę „Prawosławna Urmia” w językach syryjskim i rosyjskim. Misja upadła z powodu I. Wojny Światowej i prześladowań chrześcijan na tamtych terenach²¹.

W 1847 r. decyzją Synodu została otwarta w Jerozolimie rosyjska duchowna misja, przemianowana w 1882 r. ukazem cara Aleksandra III na Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie. Na jej czele stał archimandryta Porfiriusz Uspieński, któremu pomagał mnich Feofan Goworow. W skład pierwszej ekipy misji wchodził też studenci Petersburskiej Akademii. Misja służyła pomocą rosyjskim pielgrzymom. Powstała też drukarnia, w której wydawano książki w języku greckim i języku arabskim. Porfiry wraz z pomocnikami zajmowali się działalnością naukową, głównie badaniami starych rękopisów oraz wykopaliskami archeologicznymi. Dzięki zbieranym ofiarom w Rosji misja kupowała ziemię, budowała cerkwie i klasztory, opiekowała się miejscami związanymi z historią biblijną (na przykład objęła w posiadanie dęby Mamre). Badania archeologiczne i zebranie eksponatów zaowocowało muzeum historyczno-archeologiczne. Misjonarze oprócz opieki duszpasterskiej nad pielgrzymami starali się też o powrót unitów-arabów do Cerkwi prawosławnej. Wśród znamienitych osób związanych z rosyjską misją duchowną w XIX w. w Palestynie należy wymienić m. in.: archimandrytę Antonina

¹⁹ Tamże, s. 194–195; M. Miazek, *Rosyjska misja prawosławna w Pekinie – rys historyczny*, Fundamenta Europaea, Gniezno 2002, s. 84.

²⁰ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 188.

²¹ *Urmijaska duchownaja missija*: ru.wikipedia.org/wiki/Урмийская_духовная_миссия (28.01.2018 r.); Zob. także I. Alfiejew, dz. cyt., s. 169; P. Evdokimov, dz. cyt., s. 187.

Kapustina, bp. Cyryla Naumowa czy matkę Walentynę, wieloletnią przełożoną żeńskiego Gornieńskiego monasteru, znanego z ikon i słynnej szwalni²².

XIX wiek to także okres wzmożonej działalności mnichów rosyjskich na górze Atos w Grecji, którą uważa się za centrum ascetyczne Cerkwi prawosławnej. W tym czasie działały tam 2 duże rosyjskie monastery: św. Andrzeja i św. Pantalejmona. Mnisi zajmowali się studiowaniem Ojców Kościoła, tłumaczeniem i drukowaniem ich dzieł. Głównymi przedstawicielami tamtego okresu są mnisi: o. Wissarion i o. Warsonofij z klasztoru św. Andrzeja oraz archimandryta Makary i mnich Hieronim (klasztor św. Pantalejmona). Dużą pomocą finansową dla rosyjskich klasztorów na górze Atos służył Andriej Murawiew²³.

Podsumowując sposób działalności misyjnej warto przetoczyć słowa P. Evdokimova, który stwierdza: „Stała metoda misyjna polegała na wznoszeniu na danym miejscu świątyni czy kaplicy i natychmiastowym rozpoczęciu życia liturgicznego, co stawiało tubylców w obecności Boga. Zwracając baczną uwagę na specyficzny charakter narodu, który mieli ewangelizować, misjonarze tłumaczyli Biblię i księgi liturgiczne na język tych narodów, aby wszystkim dać możliwość uczestniczenia w boskiej liturgii i czytania Pisma świętego. Wiele razy nawet byli zmuszeni tworzyć nowy alfabet i literacki język, co dowodzi wielkiej wrażliwości i głębokiego przenikania duszy tych ludów. Wszystko było podporządkowane wielkiemu szacunkowi wobec przeznaczenia i wolnego wyboru każdego”²⁴.

Podobnie zauważa D. J. Bosch, że dla wschodnich chrześcijan w przekazie wiary istotną rolę odgrywa patrzenie. Wiedzę zdobywało się przez „ogląd filozoficzny”. Wiara też może rodzić się przez oglądanie, a nie tylko przez słuchanie.

²² W. Cypin, dz. cyt., s. 291–293; Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 187; L. Górka, art. cyt., s. 21.

²³ W. Cypin, dz. cyt., s. 293–295; Podsumowaniem prezentacji misji prawosławnych w XIX wiecznym Imperium Rosyjskim może być podział proponowany przez Smirnowa, który przedstawia się następująco:

1. Misje syberyjskie (8): altajska, kirgizka, jenisejska (dzieli się na oddziały: minusiński i turuchański), tobolska, jakucka (oddział jakucki i czukocki), irkucka, zabajkalska i kamczacka (oddziały: goldski, giljaski, korejski / koreański).

2. Misje w europejskiej części Rosji, które są założone na podobieństwo syberyjskich i dzielą się za względu na terytorium diecezji, na których działają: astrachańska, stawropolska (wśród Kałmuków – Lamaitów, wśród mahometan – Truchmian, wśród mahometan – Gopcew), permska, orenburska, jekaterynburska i riazańska. (w: Je. K. Smirnow, *Očerki istoričesko-gorazwitiia i sowremennago sostojanija russkoj prawoslawnoj missii (Pieriewod c anglijskago izdanija)*. S.-Pietierburg 1904, s. 58–59).

²⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 186.

Starożytna kultura grecka lubowała się w sztukach plastycznych. Wynikiem styku chrześcijaństwa z tą kulturą grecką wykształcił się jego wschodni odcień. Dlatego piękno liturgii, jej bogactwo, jest dla niewierzących czymś, co ma ich przyciągnąć do Chrystusa. Liturgia w prawosławiu odgrywa jedną z podstawowych ról w misji²⁵.

Inną cechą charakterystyczną było to, że misjonarze zwracali uwagę na solidne przygotowanie do chrztu, a także na kontynuowanie katechizacji dla już ochrzczonych. Dążyli, by tubylcy również stawali się misjonarzami wśród swoich²⁶.

Metodą aktywizującą wiernych do myślenia o misjach było wprowadzenie przez metropolitę moskiewskiego Innokentija Weniaminowa dwa razy w roku dnia misyjnego w cerkwiach, co było okazją do zbierania pieniędzy na misje a także do głoszenia kazań o tematyce misyjnej²⁷.

Jednak najważniejszą metodą misyjną zawsze pozostawała modlitwa.

„Służebnik” z 1639 r. przewidywał specjalne modlitwy z racji pożegnania misjonarza udającego się na misje. Głównym adresatem modlitw był Duch Święty, który jest sprawcą misji²⁸.

3. WYBITNI MISJONARZE XIX W.

Niezastąpionym narzędziem w misji Boga jest niewątpliwie sam człowiek. Po zapoznaniu się z metodami misyjnymi i głównymi misjami prowadzonymi przez rosyjską Cerkiew, konieczne trzeba więc przywołać sylwetki choćby kilku najwybitniejszych misjonarzy XIX-wiecznych.

²⁵ D. J. Bosch, dz. cyt., s. 212–213. 224.

²⁶ A. Kurek, *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK*, t. 4 *Duchowość misyjna. Materiały sympozjum misjologicznego 1977–1978*, W. Kowalak (red.), Warszawa 1982, s. 106.

²⁷ L. Górka, dz. cyt., s. 20–22.

²⁸ A. Kurek, *Duchowość...*, art. cyt., s. 104.

Michał Głuchariew

Michał Głuchariew – imię zakonne: Makary. Urodził się w Wiaźmie 8 listopada 1792 r. Zmarł 18 maja 1847 r. w Bołchowie k. Orła. Początki jego pracy duszpasterskiej mają znamiona ekumeniczne. Znany jest z tego, że planował zbudować w Moskwie świątynię z trzema ołtarzami dla prawosławnych, katolików i protestantów. Za ten pomysł, który nie spotkał się z przychylnością przełożonych, został wysłany w 1824 r. do klasztoru w Kijowie. W 1829 r. zgłosił się na misję ałtajską w diecezji tobolskiej, gdzie w 1835 roku założył centrum misyjne w miejscowości Ulala. W swojej pracy stosował usystematyzowany katechumenat. Dążył do tego, by tubylcy wiedli osiadły tryb życia. W tym celu założył 180 wspólnot wiejskich, podobnych do jezuickich „redukcji”, aby chronić ludność tubylczą przed wyzyskiem kolonizatorów. Za swoje nowatorskie metody Święty Synod w 1844 roku odesłał go z misji ałtajskiej i skazał na pobyt w klasztorze Bołchowskim niedaleko Orła.

Głuchariew był doskonale wykształcony. Interesował się zachodem. Na język rosyjski przetłumaczył m.in. niektóre dzieła Augustyna, Teresy Wielkiej, Pascala. Pozostawił też po sobie wspomnienia: „Otrywki iz putiewych zapisok missioniera”, a także przełożył Ewangelie, Dzieje, Psalterz i niektóre Listy na język ałtajski. Był członkiem Towarzystwa Biblijnego²⁹.

Działalność misyjna Głuchariewa i jego pomocników w Ałtaju polegała na jeżdżeniu do miejsc, gdzie mieszkali tubylcy-poganie i tworzeniu tam „punktów misyjnych” oraz budowaniu cerkwi. Głuchariew nie zabiegał o jak największą liczbę nawróceń (w 13 lat 675 ludzi). Raczej starał się ich bardzo dobrze przygotować. Oprócz prawd wiary uczył ich także języka rosyjskiego, leczył chorych, dla których otworzył szpital, budował szkoły, opiekował się sierotami. Z powodu bardzo słabej pomocy finansowej dla misji, misjonarz dzielił się swoją wypłatą. W czasie głodu udawał się osobiście do Moskwy z prośbą o pomoc³⁰. Chciał także zaangażować do pracy misyjnej kobiety i planował założyć żeńską szkołę misyjną. Synod jednak nie zgodził się na to. Pomimo tego, zaczęły działać świeckie misjonarki. Kierowała nimi Zofia de Valmond, konwertytka z katolicyzmu³¹.

²⁹ A. Kurek, *Głuchariew*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1150; A. Kurek, *Wielcy...*, art. cyt., s. 142.

³⁰ W. Cypin, dz. cyt., s. 186.

³¹ A. Kurek, *Wielcy...*, art. cyt., s. 141.

Głuchariew pozostawił po sobie dzieło pt.: „Refleksje nad sposobami skutecznego rozkrzewiania wiary chrześcijańskiej”, uznawane za pierwszy rosyjski podręcznik dla misjonarzy³², który doczekał się książkowego wydania w Moskwie w 1894 r. Oto główne tezy tej pierwszej prawosławnej teorii misji:

1. Dzieło misyjne jest obowiązkiem całego prawosławnego Ludu Bożego.
2. Misjonarz musi znać język tych, którym przepowiada.
3. Należy powołać Prawosławne Towarzystwo Misyjne dla kierowania misjami i informowania o nich wiernych.
4. Należy powołać Instytut misyjny dla mężczyzn i kobiet³³.

Iwan Mikołaj Kasatkin

Początki prawosławnej misji w Japonii związane są z Iwanem Kasatkinem (imię zakonne Mikołaj). Urodził się w Smoleńsku 14 sierpnia 1836 r., zmarł w Tokio 16 lutego 1912 r. Wpierw był kapelanem rosyjskiego konsulatu na wyspie Hokkaido. Uczył się japońskiego, chińskiego oraz poznawał buddyzm. W 1868 r. ochrzcił pierwszych katechumenów, za co groziło mu wydalenie. W 1870 r. został kierownikiem Misji założonej przez Synod i przeniósł się do Tokio. W 1880 r. odbył podróż do Moskwy, aby prosić o pomoc finansową Towarzystwo misyjne. Dzięki wsparciu zbudował katedrę w Tokio, seminarium oraz dom dla żon księży. W 1880 r. został biskupem, a w 1905 r. arcybiskupem Tokio. Przetłumaczył na język japoński fragmenty Biblii oraz teksty liturgiczne, które zaadaptował do miejscowej kultury. Kasatkin był też teoretykiem misji. Wydał „Instrukcję misyjną”, opisującą metodę japońskiej misji, która m. in. zakładała zaangażowanie świeckich Japończyków w ewangelizację rodaków. W tym celu mieli oni przejść odpowiednie przygotowanie w seminarium lub Akademii Duchownej w Kijowie. Biskup Kasatkin podróżował po miastach Japonii, sprawując liturgię i głosząc Słowo Boże w miejscowym języku, co było nowością w praktyce misyjnej. Mentalnie był przywiązany do swojej nowej ojczyzny, czego dowiódł śpiewając „Te Deum” po zwycięstwie wojny Japonii nad Rosją. Kasatkin został kanonizowany w 1970 roku³⁴.

³² Tenże, *Głuchariew*, art. cyt., kol. 1150.

³³ Tenże, *Wielcy...*, art. cyt., s. 142.

³⁴ Tamże, s. 146; A. Kurek, *Kasatkin*, w: *Encyklopedia katolicka*. t. 8, Lublin 2000, s. 942.

German Alaskański

Jednym z pierwszych misjonarzy rosyjskiej Ameryki był German, nazwany później Alaskańskim. Był on zwykłym mnichem. Kiedy zaczął przewodzić misji, chciano go wyświęcić na kapłana, ale odmówił. German szczególnie lubił dzieci. Opowiadał im o życiu świętych, oprócz katechizmu uczył je śpiewu oraz pisania i czytania. Zawsze miał dla nich zachowane podarki i słodycze. German bronił miejscową ludność przed kolonizatorami rosyjskimi. Sam mówił o sobie, że jest „najniższym sługą tutejszych narodów i niańką”. German odznaczał się życiem w skrajnym ubóstwie i w głębokiej, ukrytej przed ludźmi modlitwie³⁵.

Innocenty Weniaminow

Najwybitniejszym misjonarzem Ameryki w XIX w. był Ioann (Innokentij) Weniaminow (1797–1879). Wiele lat pracował wśród Koloszków, Koriaków, Czukczów, Tunguzów i Aleutów. Został pierwszym prawosławnym biskupem północnej Ameryki³⁶. W 1823 r. przybył na wyspę Unalaskę (Archipelag Aleucki). Prowadził wszechstronną działalność. Badał języki i kultury narodów, wśród których przebywał, zajmował się geografią i klimatem, tłumaczył księgi liturgiczne, modlitewniki i fragmenty Biblii na tubylcze języki, opracował alfabet i gramatykę języka aleucko-lisiewskiego, budował kościoły i szkoły, uczył dzieci, ochrzcił dziesiątki tysięcy osób, zajmował się rzemiosłem. Po opuszczeniu Ameryki wiele lat spędził we wschodniej Syberii (Jakucja, Kamczatka, Ussuryjsk). Ostatnie lata życia był metropolitą moskiewskim. Bardzo przyczynił się do odnowy i rozwoju Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego oraz do otwarcia misji w Japonii³⁷.

ZAKOŃCZENIE

Kościół prawosławny w Imperium Rosyjskim w XIX w. przeżywał dynamiczny rozwój misyjności, pomimo pewnych trudności okresu synodalnego. W tę działalność było zaangażowanych wielu ludzi: misjonarzy, naukowców, językoznawców, osób świeckich. Zaczęto zwracać większą uwagę na przygotowanie misjonarzy, na ich kształcenie, szczególnie pod względem językowym, czemu służyły specjalnie

³⁵ A. B. Jefimow, *Očerok po istorii missionierstwa Russkoj Prawoslawnoj Cerkwi*, Moskwa 2007, s. 125.

³⁶ I. Alfiejew, dz. cyt., s. 169.

³⁷ W. Cypin, dz. cyt., s. 193–194.

ku temu powstałe szkoły dla przyszłych misjonarzy. Dzięki powstałemu w XIX w. Prawosławnemu Towarzystwu Misyjnemu i licznej prasie wzrosło zainteresowanie świeckich misjami, co odbiło się m. in. w pomocy finansowej dla misji poprzez zbieranie różnego rodzaju składek.

Niniejszy artykuł był próbą nakreślenia ogólnych wiadomości na postawiony w nim problem. Każde z poruszonych zagadnień można byłoby poszerzyć o bardziej szczegółowe dane. Szczególnie interesujące byłoby opracowanie działalności i niejednokrotnie zapisków wielu działających w tamtym czasie misjonarzy. Wymagałoby to jednak zgromadzenia i przejrzenia literatury obcojęzycznej, przede wszystkim w języku rosyjskim.

Misje prawosławne w XIX w. skierowane były przede wszystkim na rozległe obszary wschodnich terenów Rosyjskiego Imperium. Starano się dotrzeć do wszystkich jeszcze nieochrzczonych tubylców. Związane to było z wieloma przeszkodami, takimi jak klimat, trudności komunikacyjne, języki tubylcze, nie wspominając już o braku kapłanów i pieniędzy. Pomimo tego, misje zaowocowały przyłączaniem do Cerkwi rosyjskiej wielkiej rzeszy nowych uczniów Chrystusa. Misionarz Głuchariew, gorliwy głosiciel Ewangelii, mógł przy swojej śmierci westchnąć słowa zaczerpnięte z obrzędów liturgicznych: „Światło Chrystusa oświeca wszystkich”³⁸!

BIBLIOGRAFIA (1)

- Bosch D.J., *Oblicza chrześcijańskiej misji. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Górka L., *Misja ewangelizacyjna w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Rys historyczny*, w: *Roczniki Teologii Ekumenicznej*, t. 4(59), Lublin 2012, s. 5–30.
- Jabłoński F., Różański J., *Życiorys i dorobek naukowy dra hab. Antoniego Kurka OMI, prof. UKSW*, w: Różański J., Szuppe P. (red), *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*, Warszawa 2004, s. 186–193.
- Khrushkova L., „Prawosławnyj sobiesiednik”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 326–327.
- Kurek A., *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*, w: Kowalak W. (red.), *„Zeszyty Misjologiczne ATK”, t. 4, Duchowość misyjna. Materiały sympozjum misjologicznego 1977–1978*, Warszawa 1982, s. 103–115.

³⁸ Tamże, s. 188.

- Kurek A., *Gluchariew, W: Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1150.
- Kurek A., *Kasatkin, W: Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 942.
- Kurek A., *Wielcy misjonarze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Novum” 1979 nr 20 z. 9–10, s. 134–147.
- Miazek M., *Rosyjska misja prawosławna w Pekinie – rys historyczny*, „Fundamenta Europaea”, Fasciculus I, Gniezno 2002, s. 77–87.
- Modzelewska B., *Misyjne Towarzystwa. II. Prawosławne i Kościołów przedchalcedońskich*, W: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1344.
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2006.
- Roberson G. R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005.
- Schmemmann A., *Droga Prawosławia w historii*, Białystok 2001.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.
- Алфеев И., *Православие*, Т. 1, Москва 2012.
- Ефимов А. Б., *Очерк по истории миссионерства Русской Православной Церкви*, Москва 2007.
- Смирнов Е.К., *Очеркъ историческаго развитія и современнаго состоянія русской православной миссиі (Переводъ съ англійскаго изданія)*, С.-Петербургъ 1904.
- Стамулис И., *Православное богословие миссии сегодня*, Москва 2002.
- Урмийская духовная миссия: ru.wikipedia.org/wiki/Урмийская_духовная_миссия (28.01.2018 r.).
- Цыпин В., *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005)*, Москва 2012.

BIBLIOGRAFIA (2 – BEZ CYRYLICY)

- Алфеев И., *Православие*, т. 1., Москва 2012.
- Bosch D.J., *Oblicza chrześcijańskiej misji. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010.
- Цыпин В., *Istorija Russkoj Prawoslawnoj Cerkwi. Sinodalnyj i nowiejszyj pieriody (1700–2005)*, Moskwa 2012.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Górka L., *Misja ewangelizacyjna w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Rys historyczny*, w: *Roczniki Teologii Ekumenicznej*, t. 4(59), Lublin 2012, s. 5–30.
- Jabłoński F., Różański J., *Życiorys i dorobek naukowy dra hab. Antoniego Kurka OMI, prof. UKSW*, w: Różański J., Szuppe P. (red), *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*, Warszawa 2004, s. 186–193.
- Jefimow A. B., *Očerok po istorii missionierstwa Russkoj Prawoslawnoj Cerkwi*, Moskwa 2007.
- Khrushkova L., „Prawosławnyj sobiesiednik”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 326–327.
- Kurek A., *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*, w: Kowalak W. (red.), „Zeszyty Misjologiczne ATK”, t. 4, *Duchowość misyjna. Materiały sympozjum misjologicznego 1977–1978*, Warszawa 1982, s. 103–115.

- Kurek A., *Gluchariew, W: Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1150.
- Kurek A., *Kasatkin, W: Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 942.
- Kurek A., *Wielcy misjonarze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Novum” 1979 nr 20 z. 9–10, s. 134–147.
- Miazek M., *Rosyjska misja prawosławna w Pekinie – rys historyczny*, „Fundamenta Europea”, Fasciculus I, Gniezno 2002, s. 77–87.
- Modzelewska B., *Misyjne Towarzystwa. II. Prawosławne i Kościołów przedchalcedońskich*, W: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1344.
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2006.
- Roberson G. R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005.
- Schmemmann A., *Droga Prawosławia w historii*, Białystok 2001.
- Smirnow Je. K., *Očerki istoričeskago razwitija i sowremennago sostojanija russkoj prawosławnoj missii (Pieriewod s anglijskago izdanija)*, S.-Pietierburg 1904.
- Stamulis I., *Prawosławnoje bogosławie missii sewodnja*, Moskwa 2002.
- Urmijaskaja duchownaja missija*: ru.wikipedia.org/wiki/Урмийская_духовная_миссия (28.01.2018 r.).
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.

Biogram

Ur. w 1985 r. w Chorzowie. W 2004 wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych. W 2012 zakończył WSD Braci Mniejszych (Franciszkanów) w Katowicach-Panewnikach, afiliowane do UPJPII w Krakowie i uzyskał tytuł magistra teologii. W 2014 r. podjął studia doktoranckie z zakresu teologii fundamentalnej na KUL. W 2016 r. zdał egzamin licencjacki z teologii. Obecnie pracuje nad pracą doktorską na temat misji prawosławnych na podstawie pism Jana Innocentego Weniaminowa. Pracuje w Smoleńsku (Rosja). Adres e-mail: leopoldofm@poczta.onet.pl

Tomasz Kopiczko

**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie**

Evangelization as the promotion of the classical understanding of the culture. Outline of the problem

Ewangelizacja jako promocja klasycznego rozumienia kultury. Zarys problematyki

ABSTRACT

Observing contemporary events form Europe's social life, one should reach for the roots of the civilization. It seems crucial to understand one's own identity based upon European culture (*cutrura christiana*). This article is trying to answer the question: How can evangelization help to preserve the classical (Christian) understanding of culture? With a view to answering this question, the term culture will be analyzed; particular aspects of culture will be outlined, especially religion; there will be an attempt to analyze the relationship between culture, religion and evangelization. This analysis is intended to show the way to be pursued by contemporary man, who wants to live in harmony in human and God's world.

KEYWORDS:

culture, evangelization, religion,
human, civilization.

STRESZCZENIE

Obserwując współczesne wydarzenia z życia społecznego Europy warto po raz kolejny sięgnąć do korzeni cywilizacji. Wartością wydają się być rozumienie swojej własnej tożsamości osadzonej na kulturze europejskiej, czyli chrześcijańskiej. Artykuł to próba odpowiedzi na pytanie: Jak ewangelizacja może pomóc utrwać klasyczne (chrześcijańskie) rozumienie kultury? W celu zrealizowania postawionego zamierzenia analizie zostanie poddane rozumienie terminu kultura; zarysowane zostaną poszczególne obszary kultury, zwłaszcza religia; zostanie podjęta próba analizy relacji zachodzących pomiędzy kulturą, religią i ewangelizacją. Analiza ma na celu ukazanie drogi, którą powinien podążać współczesny człowiek, który chce osiągnąć radość w wymiarze nie tylko doczesnym, a przede wszystkim wiecznym.

SŁOWA KLUCZOWE:

kultura, ewangelizacja, religia,
człowiek, cywilizacja.

INTRODUCTION

Culture does not exist either in isolation from its creator – man, or beyond nature. A biblical command to subdue the earth (nature) is the execution of God's conception and at the same time it is a goal set to humankind. The path to God Creator is defined with the transformation and improvement of the World, and of mankind themselves both through intellectual effort and all manner of work. At some points the development of civilization, however, seems to separate the two realities: earth's and God's¹.

The fathers of the Second Vatican Council already in the 1960s noticed that "Today, the human race is involved in a new stage of history. Profound and rapid changes are spreading by degrees around the whole world. Triggered by the intelligence and creative energies of man, these changes recoil upon him, upon his decisions and desires, both individual and collective, and upon his manner of thinking and acting with respect to things and to people. Hence we can already speak of a true cultural and social transformation, one which has repercussions on man's religious life as well"². Those cultural transformations have also influenced human religious life.

Man is embedded in culture at all times. It stems from a principle that "nature and culture combine with each other very closely"³. Whereas God's grace assumes the existence of culture, and God's gift materializes the culture of those who accept it⁴. In that context, it is easy to understand the Church's care of man and their steady development in all aspects of life. Following John Paul II, it should be emphasized that the Church may not leave man alone⁵. Man, who subdues the earth, is subject to all relations and processes occurring in modern world. The community of the Church should therefore constantly take care of man so that they will not go off the way of salvation. The Church is needed to lean over modern culture, and cultural pluralism. All this is meant to contribute to a complete and sustainable human development. As the Second Vatican Council states: "A human being

¹ Cf. G. Barzaghi, *Metafisica della cultura cristiana*, Bologna 1996, p. 107–109.

² GS 4.

³ Cf. Tamże 53.

⁴ Cf. EG 115.

⁵ Cf. RH 14.

reaches true and complete humanity in no other way but through culture, and developing natural goods and values”⁶.

A human being, by their very nature, lives in a community. It is, however, more and more frequent that contemporary man fails to understand the surrounding world, culture and the right life path. Observing contemporary events from Europe’s social life, one should reach for the roots of the civilization. It seems crucial to understand one’s own identity based upon European=Christian culture (*cultura christiana*). When facing new challenges, it is essential to renew the awareness which will lead to a primary conversion, renewing the relationship with God and well-weighed decisions. The Church’s care expressed in the ministry of New Evangelization should come in hand⁷.

This deliberation referring to the relationship between evangelization and classical understanding of culture attempts to answer the question: How can evangelization help to preserve the classical (Christian) understanding of culture? With a view to answering this question, the term culture will be analyzed; particular aspects of culture will be outlined, especially religion; there will be an attempt to analyze the relationship between culture, religion and evangelization. This analysis is intended to show the way to be pursued by contemporary man, who wants to live in harmony in human and God’s world and wants to achieve not only earth’s happiness, but foremost eternal one.

This issue can be specified as very broad and complex. Thus, the text below is just a framework which, in the future, may be a starting point for further study and scientific research.

THE TERM “CULTURE”

At the outset, one needs to specify the term “culture”. It is not that easy. There are at least a few hundreds of scientific terms and definitions⁸. The word “culture”

⁶ GS 55.

⁷ Cf. J. Szewczyk, *Nowa Ewangelizacja a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, “Rocznik Teologii Duchowości” 60 (2013), p. 101–105.

⁸ Cf. W. Kawecki, *Co to jest kultura?*, in: R. Bartnicki, W. Kawecki (ed.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, p. 50. R. Williams in his book “Keywords: a Vocabulary of Culture and Society” expressed an opinion that the word *culture* is one of the most polysemantic and complex expressions in English. Its meaning keeps changing, modifying and dispersing

originated from Latin and in the context of ancient Rome it first meant land cultivation (Latin *cultura* from *colore* – means to cultivate land, to tend, to improve). Observing the law of nature it was believed that only land-soil which is cultivated is able to beget good and healthy grain. Tending the soil involves human labour and does not exclude intellect⁹. Since Cicero's times, it has taken on a new meaning referring to the cultivation of human spirit. This term is used widely to signify everything that comes from man as a rational being.

The word "culture" quickly began to signify also the culture of spirit. This understanding was connected with shaping and ennobling human soul¹⁰.

The advent of Christianity affected significantly the previous understanding of culture. Religious faith as well as religious cult became the reference point for refining human spirit. In the middle ages the terms, such as: *cultura Christi* and *cultura christianae religionis*¹¹ were coined. While Renaissance, which appealed to the comeback to ancient legacy, identified culture with an intellectual and spiritual growth of man.

The term "culture" is frequently associated and interchangeably used with the word "civilization". Initially "civilization" was understood as human development according to Roman citizens' models – *civis romanus* – who enjoyed the right to have a complete personal growth with the aim of ennobling their conduct. Here both terms signify the whole of social relations and individual human life and are applied interchangeably. Whereas the act of accentuating their separate meaning and contrasting them (since I. Kant) shows that "culture" refers to internal life, while "civilization" relates to an external manifestation of actions. One can state that arts and science enrich man internally, while social institutions tend an external order¹².

Currently, it is difficult to point out a prevailing definition of culture which would embrace the whole of aspects. In order to grasp a wider meaning, one should refer to a few positions. *Encyklopedia Katolicka (Catholic Encyclopaedia)*

constantly. Cf. W. Daszkiewicz, *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, "Roczniki Kulturoznawcze" 1(2010), p. 43.

⁹ Cf. M. Krąpiec, *Kultura*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, (ed.) A. Maryniarczyk, Lublin 2005, p.132.

¹⁰ Cf. M. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, p. 7.

¹¹ Cf. Tamże, p. 8.

¹² Cf. M. Sieńkowski, *Cultura Christiana*, "Cultura Christiana" 1 (2012), p. 6–7.

says that culture is the whole of material and spiritual output of mankind, the outcome of human creativity and a set of norms, values and principles governing a given community¹³. While *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (*The Universal Encyclopedia of Philosophy*) says that culture is the activity and works of man as a personal being that is intellectual and free¹⁴. The documents of the II Vatican Council state that culture means everything whereby man develops and perfects his many bodily and spiritual qualities; he strives by his knowledge and his labor, to bring the world itself under his control¹⁵. According to J. Ratzinger, culture in the process of historical development has become the form of expression of cognition and values that shape the life of a given community¹⁶.

However, a German thinker of the 20th century E. Cassirer defines culture differently. He sees culture as human liberation from nature limitations through intellectual development thanks to science, art, language and religion¹⁷.

For the purpose of this essay, the definition of Father Krąpiec will be adopted. From his point of view, understanding the term culture is closely correlated with understanding man and their activities. He formulates the definition of culture saying that it is an activity and works of man as a personal being who is intellectual and free¹⁸.

This definition can be treated as a classical understanding of culture. The author points out that a European context, where this definition comes from, is based on a biblical and Jewish tradition as well as on that of ancient Greece and Rome. All those traditions have melted into Christian understanding of culture, leading to shaping the life and activity of man¹⁹. After carrying out further analysis of culture born in the Mediterranean basin, Krąpiec notices that it is the place where integral European culture takes root and grows. It comprises various issues of human activity. Basically it boils down to four substantial elements: science, art, morality, and religion. Although each of these elements seems to be

¹³ Cf. D. Capała, *Kultura*, in: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, (ed.) A. Szostek, Lublin 2004, col. 188.

¹⁴ Cf. Krąpiec, *Kultura*, op. cit., p. 132.

¹⁵ Cf. GS 53.

¹⁶ Cf. J. Ratzinger, *Wiara. Prawda. Tolerancja*, Kielce 2005, p. 50.

¹⁷ Cf. P. Kowalczyk., *Kultura. Pojęcie*, in: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, (ed.) A. Szostek, Lublin 2004, col. 189.

¹⁸ Cf. M. Krąpiec, *Kultura*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, op. cit., p.132.

¹⁹ Cf. M. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, p. 170.

autonomous and independent, none of them is isolated from others. On the contrary, they all intertwine and penetrate each other, thus creating a phenomenon of European culture²⁰.

The encounter of the Church faith with various cultures gave rise to a new reality. We are talking here about the so-called culture of the West, which has become the foundation of current global civilization²¹.

In this light, one must state that Europe, western civilization originated from a Christian religion and this religion is the most essential element of it. Such understanding of culture may be acknowledged as classic one²².

CULTURE AND RELIGION

Culture is an essential and universal attribute of human nature. Religion is related to it thanks to its range as well as the fact of being ingrained in human nature. Thus, one should ponder over their common relationships and consistency.

The focal point of the phenomenon of culture is religion²³. J. Ratzinger notes that religion is the "foundation of culture"²⁴. Krąpiec goes on to explain that: "the relation establishing religion is both the beginning and the synthesis of human acts (the cognition and craving for love, which turn into action)... This way, religion which subject is personal God, lifts human life to a personal level, not material one"²⁵.

At this point, let us take a look at the view represented by Z. Zdybicka which clarifies the relationship between culture and religion. She states that: religion is part of culture. At the same time it is something that goes beyond culture – if we understand it as an activity deriving from man. It goes beyond culture through incorporating supernatural, non-human elements which show the context of human life beyond nature and beyond human communities. Thus, religion may be defined as the field of cognition based on supernatural sources (faith) and human

²⁰ Cf. Tamże, p. 170–171.

²¹ Cf. FR 70; W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu*, Kraków 2008, p. 19.

²² Cf. P. Bolberitz, *Europa a chrześcijaństwo*, "Communio" 4 (2005), p. 19–31.

²³ Cf. M. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, p. 273.

²⁴ Cf. A. Supłat, *Pojęcie kultury chrześcijańskiej w ujęciu Josepha Ratzingera*, in: T. Sikorski, A. Dymier (ed.), *Kultura chrześcijańska w zjednoczonej Europie*, Szczecin 2007, p. 33.

²⁵ Cf. M. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, op. cit., p. 23.

activity aimed at transcendent reality, so some kind of Absolute – in our culture it is personal God²⁶.

On that basis, one can state that religion penetrates and integrates all the areas of intellectual human activity. Yet, it must be stated that religion and culture may not be identified with nor replace each other. Their mutual relationship should be based upon completing, cooperating and penetrating each other. This is the only way how culture and religion are able to understand and express the truth of man in an earthly and transcendent dimension. Culture deprived of religion is incomplete²⁷.

It is difficult to find a culture which is deprived of religious elements. Civilization which is not engrained in God is not capable of addressing basic, existential dilemmas referring to morality, sense of existence or human death. Thanks to religion, a widely understood human creativity is given ultimate, deep meaning. Otherwise, it remains confined to history and temporality²⁸.

A lot of modern man does not want to admit to that. Often they are afraid of religion, a bright conception of the truth, decisive moral declarations. Apparently, they want to keep their neutrality. Yet, the symbiosis of culture and religion may lead to enriching life with supernatural virtues of faith, hope and love. Culture inspired by a Christian thought may result in person-oriented profile, thus accentuating the dignity of a human being as a supreme value of the tangible world²⁹.

The II Vatican Council notes and emphasizes that truth³⁰. It is underlined in their teachings that culture as an intellectual and free activity of man enjoys autonomy³¹. The autonomy of culture is limited, however, by moral norms that

²⁶ Cf. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, p. 143. Another notion on religion says that "Religion is a real, personal relationship of man and personal Absolute (God), who is acknowledged by man as the ultimate source of existence and the Highest Good which gives meaning to life". Cf. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, p. 299; P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, p. 37.

²⁷ Cf. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, p. 138; M. Rusecki, *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Poznań 2011, p. 127.

²⁸ Cf. A. Liberski, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 16 (2011), p. 105–114.

²⁹ Cf. R. Boguszewski, *Religijność a zasady Moralne*. Komunikat z badań CBOS, Warszawa 2014; P. Kowalczyk, *Religia a kultura*, "Studia Płockie" 8 (1980), p. 263–277.

³⁰ Cf. GS 53–59.

³¹ Cf. Tamże 59.

guard the good and freedom of single man and society. Any form of culture which does not respect man's personality (dignity, conscience, self-confidence) constitutes an alienated form of culture. Man is the creator and the sense of culture. There should be a harmonious growth of all the values that are subject to man. It is only an integrated growth of culture that results in an integrated development of man³².

A NEW CONTEXT

Since the Age of the Enlightenment it has been observed that the term Culture has been constantly deprived of religious elements. This way there have been gradual attempts at cutting off and negating the civilization roots. It has led to a situation where Christians started to function in a completely new and unknown environment. Looking back on the first ages after Christ, we can notice that Greek and Roman culture, where Christianity was evolving, referred to transcendence. While the civilization based on some form of utilitarian and scientific rationalism led to a "coup" on the paradigms of culture. At the end of the 20th century one could observe a situation in which modern European culture excluded God from public awareness to an unprecedented extent³³.

The Church, which over the centuries had taken advantage of the legacy of various cultures and contributed to their development, could not stand still. It expressed a desire to keep a dialogue with the world so that a redemptive message could reach all nations. The II Vatican Council and all its teachings can be treated as the first impulse. Not only did this Council gather the representatives of Europe and old cultures but of the whole world. Therefore it featured the pluralism of mindset and culture. It was a clear picture of the Church's universality. The constitution *Gaudium et Spes* opens the Church to a dialogue with the world and promotes a Gospel attitude. The analysis of conciliar documents points out that the word "culture" appears 90 times therein, and the term "cultural" – more than 30 times. It only proves the topical nature of this problem³⁴.

³² Cf. W. Kawecki, *Co to jest kultura?*, op. cit., p. 50–55.

³³ Cf. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, p. 47.

³⁴ Cf. R. Jaszczuk, *Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii*, Warszawa 2012, p. 103.

In terms of terminology, there is a breakthrough in the II Vatican Council teachings. Before culture was referred to as “civilization” or “Christian civilization”. A conciliar document for the first time gives a positive and modern definition of culture. It has the following wording: “the word culture in its general sense indicates everything whereby man develops and perfects his many bodily and spiritual qualities; he strives by his knowledge and his labor, to bring the world itself under his control. He renders social life more human both in the family and the civic community, through improvement of customs and institutions. Throughout the course of time he expresses, communicates and conserves in his works, great spiritual experiences and desires, that they might be of advantage to the progress of many, even of the whole human family”³⁵.

A conciliar definition underlines a person-oriented dimension of culture, paying attention to its spiritual values and binding culture more with man as its creator and recipient³⁶.

The real breakthrough came yet when the direction of the ministry of the Church was outlined. The Council specified how in practice the relationship between culture and evangelical activity was going to look. The principle of the dialogue of cultures with the Gospel was defined as follows: “the Church, sent to all peoples of every time and place, is not bound exclusively and indissolubly to any race or nation, any particular way of life or any customary way of life recent or ancient. Faithful to her own tradition and at the same time conscious of her universal mission, she can enter into communion with the various civilizations, to their enrichment and the enrichment of the Church herself”³⁷.

The Council and its teachings set a new direction for the Church ministry. Evangelization context appears on the horizon. This way the Church responds to the needs of man who is “the first and fundamental path of the Church”³⁸.

The Church through its educational ministry longs to meet man in all their wealth of existence: as personal, community and social being. All this effort is meant to set their eyes on the mystery of Christ. This new vision of culture and man should be construed in the context of evangelization. Just like Christ lived in a concrete culture of His times, the Church getting into contact with new

³⁵ GS 53.

³⁶ Cf. C. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, p. 16.

³⁷ GS 58.

³⁸ Cf. RH 14.

situations materializes the Gospel in different cultures, meanwhile respecting all that is good and noble³⁹.

Based on Christian anthropology and the principle of man's resemblance of God, the Church's teaching binds man to cooperate in culture development⁴⁰.

MAN'S PATH

A post-synodal document *Evangelii Nuntiandi* contains a key statement in terms of the relationship between culture and the Gospel. It reminds that "what matters is to evangelize man's culture and cultures (not in a purely decorative way, as it were, by applying a thin veneer, but in a vital way, in depth and right to their very roots), in the wide and rich sense which these terms have in *Gaudium et spes*, always taking the person as one's starting-point and always coming back to the relationships of people among themselves and with God"⁴¹. The document airs some concern that there is a dissonance between the Gospel and culture. It even calls it "a drama of our times"⁴². This post-synodal exhortation prompts also to put in every effort to evangelize human culture attentively. Living up to the classical understanding of this notion, there is a call to melt human culture with the Good News⁴³.

Pope John Paul II when teaching in Nowa Huta – Mogiła near Cracow in 1979 fulfilled these words in practice. There he used the term new evangelization for the first time. The context of time and space was crucial then. The pope's call for new evangelization was actually the call for restoring the proper culture of man. The pope called then: "Even though the times change, even though old Cracovian fields have been replaced with a huge combine, even though we are living in the era of rapid knowledge and technology development regarding the material world, this basic truth relating to human spirit, which is embodied by the holy cross, does not cease to exist, it does not become out-of-date, it does not become the thing of the past. The history of Nowa Huta is also written by the cross – first this old one from Mogiła, inherited from the past – and then a new one... which

³⁹ Cf. P. Olejnik, *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury*, "Studia Theologica Var-saviensia" 10 (1972) 2, p. 239–259.

⁴⁰ Cf. GS 62.

⁴¹ EN 20.

⁴² Cf. Tamże.

⁴³ Cf. Tamże; L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, p. 130.

was erected not far away from here. Where one erects a cross, it gives a sign that the Good News has already reached there, the Good News of man's salvation through Love. Where the cross is erected, it is a sign that the evangelization begins. In the past our fathers used to erect crosses in all parts of Poland as a sign that the Gospel reached them and that the evangelization began – and that it keeps going. This intention was the beginning of the erection of the first cross in Mogiła near Nowa Huta. When a new, wooden cross was erected nearby the old one at the threshold of the millennium, it was a sign that the Gospel entered a new millennium. This second, new evangelization is the same as the first one. The cross lasts although the world keeps changing"⁴⁴.

When interpreting these words, one should note that John Paul II demanding the cross in Nowa Huta, does not demand solely a piece of wood, but he demands the proper understanding of this sign. In old days a cross was a clear sign – it meant that people belonged to God. These days man creating their life environment and culture not only does not understand the cross, but they also forget about God and His love. Therefore John Paul II who understood man and their culture in a spirit of classic philosophy and Gospel appealed for evangelization. Man, who lives these days, cannot focus entirely on manufacturing material goods or a rat race. Contemporary man needs the Good News and the experience of God's Love in order to develop fully⁴⁵.

It should be noted that a true theme of evangelization does not concern only different cultural and social situations in which man finds themselves. The first and foremost theme is the command of Jesus Christ resurrected which defines the reason for the Church's existence: "Go into all the world and preach the gospel to all creation!" (Mk 16,15)⁴⁶.

In the face of the threats that have appeared in the world, evangelization makes the Church's mission come true. A call for new evangelization was a sign of concern of the Holy Father about a current mission of the Church, including civilization and culture changes. John Paul II speaking about "new" evangelization

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w ogrodzie klasztorным w Sanktuarium Krzyża Świętego w Krakowie-Mogile* (9 czerwca 1979 r.), in: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, p. 187.

⁴⁵ Cf. RM 1–2; PDV 82; A. Sepioło, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001, p. 15; P. Colombo, *Ewangelizacja a promocja ludzka*, "Communio" 2, 6 (1982), p. 60–74.

⁴⁶ Cf. VS 106.

confirms that it is the same evangelization, only social and cultural situations are new for contemporary man. It can be observed that the values such as the faith, the truth, the good, freedom and love are disappearing in modern culture. Therefore it is vital that a real relationship with God (evangelization) should be restored so that man is able to find the proper social and cultural awareness⁴⁷.

The aim of evangelization – strictly speaking – is not culture as such, but it is always a concrete person⁴⁸. Therefore it can be stated that a path that leads to renewing culture and connecting it with evangelical values always runs through man. Only man who finds space in their lives for a true relationship with God is capable of expressing themselves through language, literature and religion⁴⁹. In her teachings the Church reminds that “the mission fulfilled today by the moral theologians is of primary significance not only for the life and mission of the Church, but also for society and human culture”⁵⁰.

One of the crucial notions in a contemporary conception of the Church’s ministry tradition – the Documents from Aparecide refer to the culture which is deprived of God as to “the path of death”⁵¹. As a consequence, the culture where the place of God and religion is taken over by material desires and pleasures turns against man. Hence there comes the call to be led to Christ. Only the evangelization which restores man’s relationship with God, may lead to “the fullness of life brought by Christ (...). Thanks to the life of God, human existence on a personal, family, social and cultural levels thrives fully”⁵². The document emphasizes that contemporary Christians should do their utmost to find a path that leads to Christ so that “the heart of culture of our times” will be nurtured with a unifying and truly meaningful human life. It is not either science, politics, economy or media that are able to do it. It is only evangelization that may lead contemporary man to God on the path of Love⁵³.

⁴⁷ Cf. VS 84–88.

⁴⁸ Cf. EN 20; J. Ratzinger, *Università e nuova evangelizzazione*, in: P. Poupard (ed.), *Università, cultura evangelizzazione*, Roma 1997, p. 30.

⁴⁹ Cf. W. Kawecki, *Teologiczna przestrzeń dialogu wiary i kultury*, in: R. Bartnicki, W. Kawecki (ed.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, p. 199.

⁵⁰ VS 111.

⁵¹ Cf. Aparecide 13; 35.

⁵² Tamże 13.

⁵³ Cf. Tamże 40–41; Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji ogólnej Episkopatu*

The thing that lays the foundation for human culture – as Rocco Buttiglione noted – is always a natural desire to see God (*desiderium naturale videndi Deum*). Elimination of this desire is equivalent to a suicide of culture⁵⁴. Therefore, it is crucial to undertake the mission to restore the relationship between man and God. This way man will find the right sense of life and the way of expressing themselves through culture. The Church, in order to be able to take up this responsibility, should make allowances for the context of life of contemporary man. In order to preach the truth of the Gospel well and in its light give answers to man's questions, one should find a proper language, proper methods; in other words, it is vital to look for new ways of evangelization and aim at preaching the Gospel within a given culture in such a way that it will lead to a new synthesis with this culture⁵⁵.

CONCLUSION

Searching for the answer to the question: How can evangelization help to preserve the classical (Christian) understanding of culture? one should form a few statements:

One of the responsibilities of the contemporary Church, which wants to undertake her mission fruitfully, is to read the signs of times⁵⁶. It can be noted then that the Church is to recognize a social and cultural condition of the world. It should be done not for the sake of recognition itself, but for a better preaching of the Good News – evangelization. The mission to preach the Good News was passed over to the Church by Jesus Christ. Evangelization takes up and continues this mission. Its primary goal is to renew the Church, rebuild the whole previous order according to the Gospel principles, shape new man and a new society and to build the civilization of love based upon moral values. As a consequence, it should create the culture rooted in a Christian tradition.

The Council Fathers along with the popes of the last decades have set a new mission for the Church. The summary of those calls is embraced by the teachings

Ameryki Łacińskiej, "L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) (1992) 12, p. 24–25.

⁵⁴ Cf. R. Buttiglione, *Zadania świeckich w ewangelizacji kultury*, "W drodze" (1989) 2, p. 44.

⁵⁵ Cf. EG 129.

⁵⁶ Cf. EG 101; DOK 31–32; J. Ferreira de Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, in: L. Balter (ed.), *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, p. 133–143.

of the pope Francis included in *Evangelii Gaudium*, where one can find a reminder that Christian communities have to be able to react responsibly and courageously to the need of rebirth raised by the transformation of cultural and social context⁵⁷.

Drawing conclusions from those deliberations, it can be stated that since the beginning God has been guiding man towards Him and filling them up with the grace which is the means to achieve a goal and its pledge⁵⁸. Man lost in the labyrinths of the civilization does not find the way to God.

Contemporary theological reflection proposes the path which does not despise the whole modern world, but seeks to find valuables. It is a peculiar symbiosis of the faith and culture. The faith which is born as a result of evangelization and the culture which expresses fully converted man⁵⁹.

This huge social importance of evangelization towards culture stems from the Church's pastoral service embedded in a concrete historical context. The Church's mission is to act for the good of man, who lives and acts in a concrete social and cultural situation⁶⁰.

Bringing it to an end, it can be stated that evangelization is closely correlated with the concern over man. It also aims to influence the transformation and shape the world based on the Gospel values. Therefore "a concern over a transcendent nature of man and a concern over fulfilling all their concrete needs"⁶¹ should be bound.

⁵⁷ Cf. EG 41; 61–67; A. Miśkowiec, *Znaczenie kultury w dziele ewangelizacji*, "Annales Missiologici Posnanienses" 19 (2014), p. 181–201.

⁵⁸ Cf. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, p. 198.

⁵⁹ Cf. K. Walkowiak, *Nowość w ewangelii darem Boga i wyzwaniem dla nowej ewangelizacji. Czyli: co chrześcijaństwo może zaproponować światu?*, "Warszawskie Studia Pastoralne" 16 (2012), p. 57–87.

⁶⁰ Cf. Aparacide 367; EG 242.

⁶¹ Cf. Aparacide 176; 390.

Man creates culture and is its recipient, since they live and act in it. Man has an impact on the surrounding world by taking personal decisions and making choices. However, it is impossible to fully understand man “analyzing only their economic activity or their class membership. It is much more exhausting to understand man in the context of culture, through a language, history, attitudes to fundamental existential facts, such as birth, love, labour, death. The axis of every culture is the attitude of man towards the biggest mystery: the mystery of God”⁶².

Thus, taking into consideration the fact that the phenomenon of culture includes the acceptance of God’s Revelation,⁶³ the Church should do her utmost to bring man to faith. One who experiences the relationship with God in a proper way is filled up with God’s love. As a result, this love determines man’s cognition, the way of thinking, communicating and acting on a material and spiritual level. In other words, evangelization which brings the dignity of a child of God back, will enable man to be the creator of culture in the full classical understanding of this term.

BIBLIOGRAPHY

- Bartnik C., *Teologia kultury*, Lublin 1999.
- Barzaghi G., *Metafisica della cultura cristiana*, Bologna 1996.
- Boguszewski R., Religijność a zasady Moralne. Komunikat z badań CBOS, Warszawa 2014.
- Bolberitz P., *Europa a chrześcijaństwo*, “Communio” 4 (2005), p. 19–31.
- Buttiglione R., *Zadania świeckich w ewangelizacji kultury*, “W drodze” (1989) 2, p. 40–48.
- Capała D., *Kultura*, in: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, (ed.) A. Szostek, Lublin 2004, col. 188.
- Colombo P., *Ewangelizacja a promocja ludzka*, “Communio” 2, 6 (1982), p. 60–74.
- Daszkiewicz W., *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, “Roczniki Kulturoznawcze” 1(2010), p. 43–64.
- Ferreira de Farias J., *Nowa ewangelizacja a kultura*, in: L. Balter (ed.), *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, p. 133–143.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w ogrodzie klasztornym w Sanktuarium Krzyża Świętego w Krakowie-Mogile* (9 czerwca 1979 r.), in: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, p. 186–188.

⁶² CA 24; Cf. C. Parzyszek, Treść pojęcia “nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II, “Kultura – Media – Teologia” 2(2) 2010, p. 135–151.

⁶³ Cf. FR 71; Jan Paweł II, *Wiara i kultura – dokumenty, przemówienia, homilie*, in: M. Radwan (ed.), Rzym–Lublin 1988, p. 55–56.

- Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, "L'Osservatore Romano"* (wydanie polskie) (1992) 12, p. 24–25.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura – dokumenty, przemówienia, homilie*, in: M. Radwan (ed.), Rzym–Lublin 1988, p. 55–56.
- Jaroszyński P., *Filozoficzne koncepcje kultury*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, p. 138;
- Jaszcuk R., *Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii*, Warszawa 2012.
- Kawecki W., *Kościół i kultura w dialogu*, Kraków 2008.
- Kowalczykp., *Kultura. Pojęcie*, in: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, (ed.) A. Szostek, Lublin 2004, col. 189.
- Kowalczykp., *Religia a kultura*, "Studia Płockie" 8 (1980), p. 263–277.
- Krąpiec M., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Krąpiec M., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.
- Krąpiec M., *Kultura*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, (ed.) A. Maryniarczyk, Lublin 2005, p.132.
- Krąpiec M., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Liberski A., *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 16 (2011), p. 105–114.
- Luzbetak L.J., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.
- Miśkowiec A., *Znaczenie kultury w dziele ewangelizacji*, "Annales Missiologici Posnanienses" 19 (2014), p. 181–201.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997.
- Olejnikp., *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury*, "Studia Theologica Varsavien-sia" 10(1972) 2, p. 239–259.
- Parzyszek C., Treść pojęcia "nowa ewangelizacja" według Jana Pawła II, "Kultura – Media – Teologia" 2(2) 2010, p. 135–151.
- R. Bartnicki, W. Kawecki (ed.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Università e nuova evangelizzazione*, in: P. Poupard (ed.), *Università, cultura evangelizzazione*, Roma 1997.
- Ratzinger J., *Wiara. Prawda. Tolerancja*, Kielce 2005.
- Rusecki M., *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Poznań 2011.
- Sepioło A., *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001.
- Sieńkowski M., *Cultura Christiana*, "Cultura Christiana" 1 (2012), p. 5–15.
- Supłat A., *Pojęcie kultury chrześcijańskiej w ujęciu Josepha Ratzingera*, in: T. Sikorski, A. Dymier (ed.), *Kultura chrześcijańska w zjednoczonej Europie*, Szczecin 2007, p. 33–43.
- Szewczyk J., *Nowa Ewangelizacja a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, "Rocznik Teologii Duchowości" 60 (2013), p. 101–105.

Walkowiak K., *Nowość w ewangelii darem Boga i wyzwaniem dla nowej ewangelizacji. Czyli: co chrześcijaństwo może zaproponować światu?*, "Warszawskie Studia Pastoralne" 16 (2012), p. 57–87.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.

Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

LIST OF SHORTCUTS

- Aparecide – Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Południowej, "Dokument Końcowy" – 2007.
- CA – Jana Pawła II, Encyklika "Centesimus annus" – 1991.
- DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, "Dyrektorium Ogólne o Katechizacji" – 1997.
- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska "Evangelii gaudium" – 2013.
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska "Evangelii nuntiandi" – 1975.
- FR – Jan Paweł II, Encyklika "Fides et Ratio" – 1998.
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska w Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes" – 1965.
- PDV – Jan Pawła II, Adhortacja apostolska "Pastore dabo vobis" – 1992.
- RH – Jana Pawła II, Encyklika "Redemptor hominis" – 1979.
- RM – Jan Paweł II, Encyklika "Redemptoris missio" – 1990.
- VS – Jan Paweł II, Encyklika "Veritatis splendor" – 1993.

Biogram

ks. dr Tomasz Kopiczko – Absolwent Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, obecnie adiunkt w Katedrze Katechetyki Fundamentalnej i Historii Katechezy na Wydziale Teologicznym UKSW oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku; redaktor naczelny kwartalnika naukowego "Studia Ełckie"; zainteresowania badawcze: współczesne rozumienie katechezy i Kościoła, ewangelizacja, komunikacja wiary. Adres do korespondencji: tkopiczko@gmail.com

OBLICZA MEDIÓW I KULTURY

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 31/2017

Marcin Wrzos OMI

Wydział Teologiczny Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zagraniczne podróże apostolskie papieża Franciszka w najważniejszych krajowych portalach internetowych cz. II (rok 2015)

Foreign apostolic journeys of Pope Francis at most important national news websites. Part 2 (2015)

STRESZCZENIE:

Kościół w swojej działalności posługiwał się i posługuje mediami. Na początku czasopismami, radiem, telewizją, aż w końcu internetem. To ostatnie medium dość skutecznie wypiera wcześniej używane i staje się miejscem komunikowania myśli. W podjętych badaniach poddano analizie najważniejsze portale opiniotwórcze w Polsce (www.onet.pl, www.wp.pl, www.interia.pl, www.gazeta.pl, www.o2.pl i www.fakt.pl) pod względem publikowania tekstów dotyczących pierwszych sześciu zagranicznych podróży apostolskich papieża Franciszka. Zbadano liczbę, jakość, rodzaj i czas publikacji, a także wyciągnięto wnioski pastoralne. Część II badań dotyczy roku 2015.

SŁOWA KLUCZOWE:

podróże apostolskie, pielgrzymki papieża, papież Franciszek, media, internet, portale opiniotwórcze

ABSTRACT:

The Catholic Church, in its activity, has been using media. At first magazines, radio, television, and finally the Internet. The last medium mentioned displaces previous ones quite successfully and has been becoming a platform to communicate ideas and thoughts. In the undertaken research, the news coverage of first six foreign apostolic journeys of Pope Francis at several leading Polish news websites (www.onet.pl, www.wp.pl, www.interia.pl, www.gazeta.pl, www.o2.pl and www.fakt.pl) was analysed. The number, quality, type, period and time of publications were examined. Pastoral conclusions were also drawn. Part 2 concerns 2015.

KEYWORDS:

apostolic journeys, Pope's pilgrimages, Pope Francis, media, Internet, influential news websites

Od początku istnienia środków społecznego przekazu papieństwo budziło w Polsce zainteresowanie. Bez wątpienia szczytowy okres tego zainteresowania przypadał na pontyfikat Jana Pawła II. Jorge Mario Bergoglio SJ (ur. 17 grudnia 1936 r. w Buenos Aires) – argentyński duchowny rzymskokatolicki, został 266. papieżem 13 marca 2013 r. Od samego początku jego pontyfikat budził zainteresowanie światowych i polskich środków społecznego przekazu. Internet powoli wypiera papierowe wersje czasopism, radio i telewizję, dlatego to on stał się miejscem zamieszczania publikacji dotyczących papieża. To w tej przestrzeni aktualnie dokonuje się, jak się wydaje, największy przepływ informacji, idei i myśli. Najpopularniejszymi serwisami informacyjno-publicystycznymi w Polsce są: www.onet.pl, www.wp.pl, www.interia.pl, www.gazeta.pl, www.o2.pl i www.fakt.pl. Warto zauważyć, że największą grupę czytelników ma portal www.onet.pl, który osiąga czytelnictwo na poziomie 12,5 mln użytkowników miesięcznie, co przedkłada się na prawie 60% użytkowników internetu w Polsce, a najmniejszą portal www.fakt.pl (odpowiednio 4,4 mln, czyli 20% użytkowników)¹. Te portale mają zatem ogromną rolę opiniotwórczą, kształtującą postawy swoich użytkowników, tym bardziej że udział portali chrześcijańskich i katolickich w rynku jest niewielki².

Kościół zauważa konieczność obecności w tej przestrzeni. Nowe technologie informacyjne są wielopłaszczyznowe. Stanowią dla Kościoła nie tylko nowe narzędzia służące do wypełniania jego misji ewangelizacyjnej. To także przestrzeń, w której Kościół powinien być obecny i którą powinien przepajać wartościami Ewangelii. Teologowie środków społecznego przekazu zauważają, że o ile do niedawna „Kościół prowadził misje i przenosił ziarno Ewangelii z kontynentu na

¹ Zob. <http://www.media2.pl/badania/132461-Polski-internet-w-lutym-Top-20-domain.html> [dostęp 05 lutego 2018 r.]. Jest to specjalistyczny portal, na którym publikowane są badania dotyczące użytkowania internetu. Według tych badań do portali opiniotwórczych, które uzyskują czytelnictwo na poziomie min. ok. 5 mln użytkowników w Polsce należą: www.onet.pl (12,5 mln użytkowników, 60% zasięgu w internecie), www.wp.pl (10,5 mln, 47,7%), www.interia.pl (7,5 mln, 34,4%), www.gazeta.pl (6,5 mln, 26,8%), www.o2.pl (5,2 mln, 23,7%) i www.fakt.pl (4,4 mln, 20,2%). Źródło: Megapanel PBI/Gemius, luty 2016, liczebność próby: N=100 883, grupa objęta badaniem 7–75 lat.

² Zob. <http://www.wirtualnemedia.pl/artykul/ponad-2-mln-polskich-uzytkownikow-serwisow-religijnych-na-czele-deon-i-opoka-top-10> [dostęp 05 lutego 2018 r.]. Według tych badań najczęściej odwiedzanymi chrześcijańskimi witrynami były: www.deon.pl (0,5 mln, 2,3%), www.opoka.org.pl (0,49 mln, 2,3%) i www.adonai.pl (0,3 mln, 1,2%). Źródło: Megapanel PBI/Gemius, maj 2014, liczebność próby: N=10 000, grupa objęta badaniem 7–75 lat.

kontynent, o tyle na przełomie XX i XXI wieku po narodzeniu Chrystusa wkroczył na zupełnie „nową ziemię”³. Pierwszym z papieży, który zauważył szczególną rolę internetu, był Jan Paweł II. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu mówił o „erze komputerów” i wykorzystywaniu „skomputeryzowanych systemów uczestnictwa”, czyli internetu, do realizacji misji Kościoła⁴. Papież Benedykt XVI nazywa internet „cyfrowym kontynentem, który powinien być ewangelizowany, ale też ewangelizuje”⁵, a papież Franciszek ukazuje media internetowe jako praktyczne narzędzia, które mogą uczestniczyć w komunikowaniu miłosierdzia⁶. O ile chrześcijańskie portale internetowe szeroko informują o działalności eklezjalnej i analizują ją, o tyle nie podjęto jeszcze szerszych badań dotyczących jego obecności w strefie świeckiej internetu.

Niniejsze badanie będzie dotyczyło niewielkiego wycinka tej obecności w najczęściej odwiedzanych portalach opiniotwórczych w kraju. Będzie dotyczyło papieża Franciszka i jego pielgrzymek apostolskich w 2015 r. Proces badawczy będzie miał dwa etapy: pierwszym będzie przetwarzanie artykułów zamieszczonych w internecie metodą ilościowo-jakościowej analizy treści. Następnie dokonamy analizy teologiczno-misjologicznej otrzymanych danych i wyciągniemy wnioski pastoralne. Prace badawcze podzielimy zatem na:

1. analizę treści artykułów dotyczących pielgrzymek misyjnych papieża Franciszka (2013–2014) w najważniejszych portalach w kraju metodą ilościowo-jakościową. Zebrane artykuły dotyczą następujących pielgrzymek:
 - a. 12–19 stycznia 2015 r. – Sri Lanka, Filipiny;
 - b. 6 czerwca 2015 r. – Bośnia i Hercegowina;
 - c. 5–13 lipca 2015 r. – Ekwador, Boliwia, Paragwaj;
 - d. 19–28 września 2015 r. – Kuba, Stany Zjednoczone Ameryki;
 - e. 25–30 listopada 2015 r. – Kenia, Uganda, Republika Środkowoafrykańska;
2. analiza teologiczna opublikowanych treści;
3. wnioski pastoralne.

³ J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013, s. 21.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 1990 r.

⁵ Zob. Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2009 r.

⁶ Zob. Franciszek, *Komunikacja i Miłosierdzie – owocne spotkanie. Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2016 r.

1. ANALIZA ARTYKUŁÓW DOTYCZĄCYCH PIELGRZYMOK MISYJNYCH PAPIEŻA FRANCISZKA (2015–2016) ZAMIESZCZONYCH W NAJWAŻNIEJSZYCH PORTALACH W KRAJU PRZEPROWADZONA METODĄ ILOŚCIOWO-JAKOŚCIOWĄ

Metodologia pierwszego etapu prowadzenia badania	
• Analizowany okres:	a. 16 października 2014 r. – 13 kwietnia 2015 r.; b. 13 marca 2015 r. – 29 sierpnia 2015 r.; c. 8 kwietnia 2015 r. – 4 października 2015 r.; d. 29 czerwca 2015 r. – 21 grudnia 2015 r.; e. 2 września 2015 r. – 22 lutego 2016 r. Trzy miesiące przed i trzy miesiące po pielgrzymkach papieskich, w latach 2014–2015 (ten czas wystarczy, aby przeanalizować zarówno zapowiedzi, jak i podsumowania wizyt apostolskich papieża)
• Analizowane serwisy:	www.onet.pl; www.wp.pl; www.interia.pl; www.gazeta.pl; www.o2.pl i www.fakt.pl (portale opiniotwórcze uzyskujące czytelnictwo na poziomie min. ok. 5 mln użytkowników w Polsce)
• Źródła treści:	Newspoint*
• Głębokość analizy:	łączona (automatyczna i ręczna)
• Język źródeł:	polski
• Język wyszukiwania:	polski
• Filtrowanie spamu/bootów:	łączone (automatycznie i ręcznie)
• Zapytanie/słowa kluczowe:	a. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska”] i zestaw 2 [„Kolombo” lub „Madhu” lub „Bolawalana” lub „Manila” lub „Tacloban” lub „Palo” lub „Sri Lanka” lub „Cejlon” lub „Filipiny”]. b. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska”] i zestaw 2 [„Sarajewo” lub „Bośnia i Hercegowina” lub „Bośnia” lub „Hercegowina”]. c. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska”] i zestaw 2 [„Quito” lub „Guayaquil” lub „La Paz” lub „Santa Cruz” lub „Asunción” lub „Asuncion” lub „Caacupé” lub „Caacupe” lub „Ñu Guazú” lub „Nu Guazu” lub „Ekwador” lub „Boliwia” lub „Paragwaj” lub „Ameryka Południowa”]. d. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska”] i zestaw 2 [„Hawana” lub „Holguín” lub „Holguin” lub „Santiago de Cuba” lub „Waszyngton” lub „Nowy Jork” lub „Filadelfia” lub „Kuba” lub „Stany Zjednoczone” lub „USA”].

	<p>e. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska” lub „jubileusz miłosierdzia” lub „rok jubileuszowy”] i zestaw 2 [„Nairobi” lub „Entebbe” lub „Munonyo” lub „Namugongo” lub „Kampala” lub „Bangui” lub „Kenia” lub „Uganda” lub „Republika Środkowoafrykańska” lub „Republika Środkowej Afryki” lub „RŚA” lub „Afryka”].</p> <p>f. zestaw 1 [„papież” lub „papież Franciszek” lub „pielgrzymka papieska” lub „wizyta papieża” lub „wizyta papieska”] i zestaw 2 [„Hawana” lub „Mexico City” lub „Guadalupe” lub „Ecatepec” lub „Tuxtla Gutiérrez” lub „Tuxtla Gutierrez” lub „San Cristóbal de las Casas” lub „San Cristobal de las Casas” lub „San Cristóbal” lub „San Cristobal” lub „Ciudad Juárez” lub „Ciudad Juarez” lub „Kuba” lub „Meksyk”].</p>
• Jednostka analizy:	dowolne słowo z zestawu 1. plus dowolne słowo z zestawu 2., w dowolnej wersji językowej;
• Liczba analizowanych artykułów:	<p>a. 39;</p> <p>b. 16;</p> <p>c. 45;</p> <p>d. 91;</p> <p>e. 34; $\Sigma=220$</p>

* Newspoint to serwis monitorujący internet, najczęściej komercyjnie, dla reklamodawców oraz podmiotów prowadzących działalność gospodarczą w internecie. Jest to informatyczny system służący do monitoringu internetu, mediów społecznościowych i tradycyjnych. Prowadzi analizy metodami ilościowymi i jakościowymi, m.in. analizę treści, CAWI, FGI, IDI. Monitoruje serwisy www, portale internetowe, blogi, fora, serwisy społecznościowe (np. Facebook), mikroblogi (np. Twitter) i inne serwisy. Wykorzystywany jest do badań naukowych nad internetem i na temat użytkowników internetu. Newspoint należy do Międzynarodowego Stowarzyszenia Pomiaru i Oceny Komunikacji (Association for Measurement and Evaluation of Communication, AMEC), certyfikującego jakość przeprowadzanych analiz.

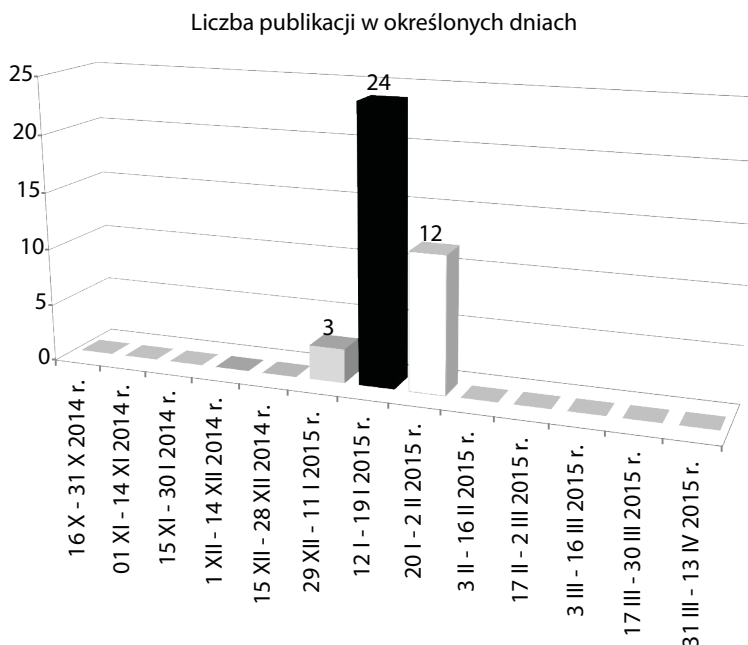
1.1. 12–19 stycznia 2015 r. – Sri Lanka, Filipiny

Papież Franciszek odbył pierwszą podróż apostolską w 2015 r. na Sri Lankę i Filipiny. Wizyta obejmowała trzy miasta Sri Lanki: Kolombo, Madhu, Bolawalana i trzy miasta Filipin: Manilę, Tacloban oraz Palo. Msza św. w Tacloban (Manila), która zgromadziła około 6–7 mln ludzi, jest jak dotąd największym spotkaniem papieskim w historii. W czasie pielgrzymki papież Franciszek skupiał się na dialogu międzyreligijnym oraz na wprowadzaniu pokoju przez chrześcijan. Zakończeniem pielgrzymki było posłanie misyjne katolików. Na analizowanych portalach opublikowano 39 tekstów na ten temat.

1.1.1. Czas publikacji

Pierwszym newsem opublikowanym w badanym okresie była informacja z 29 grudnia 2014 r., zamieszczona na www.onet.pl, która dotyczyła planowanych

Wykres nr 1. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Sri Lance i Filipinach w polskich portalach według terminu publikacji, N=39



Źródło: Newspoint

pielgrzymek apostolskich papieża Franciszka w 2015 r.⁷, a ostatnią wiadomością, również na tym portalu, z 24 stycznia 2015 r., była informacja podsumowująca wizytę, a jednocześnie ukazująca działania rządu na Filipinach związane z pielgrzymką papieża, m.in. wyłapanie i uwięzienie kilkudziesięciu tysięcy dzieci ulicy w Manili⁸. W mediach świeckich zauważalna jest newsowość, a także brak szerszych zapowiedzi pielgrzymki czy też pogłębionych komentarzy po upływie miesiąca lub później. Najwięcej informacji opublikowano w ciągu dwóch tygodni przed papieską podróżą apostolską (3), a także w jej trakcie (24). Po niej

⁷ Zob. *Intensywny rok 2015 papieża Franciszka*, 29 XII 2014 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/intensywny-rok-2015-papieza-franciszka/jdsvf>, [dostęp 14 lutego 2018 r.].

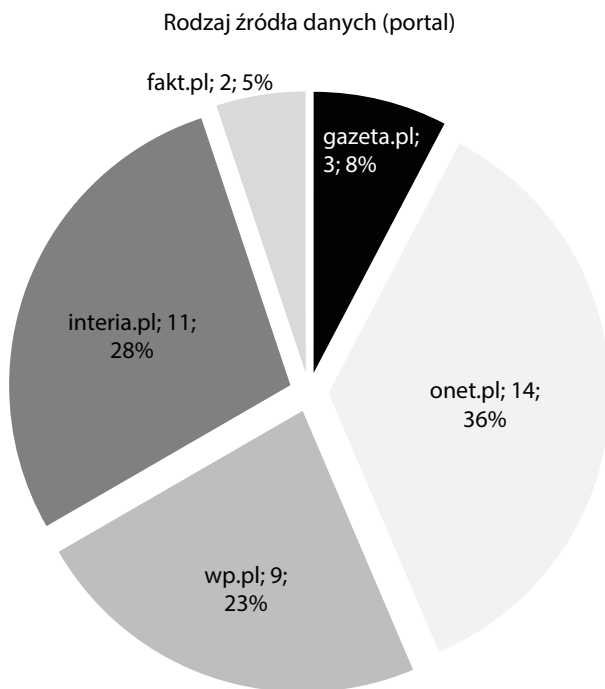
⁸ Zob. *Papież Franciszek i tajemnica znikających dzieci*, 24 I 2015 r., <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-i-tajemnica-znikajacych-dzieci/88zg3>, [dostęp 14 lutego 2018 r.].

informacji podsumowujących, a w zasadzie w większości informujących o działaniach rządowych w odwiedzanych przez papieża państwach, było 12. Rozpiętość czasowa publikowanych informacji była mniejsza niż miesiąc, choć większość publikacji ukazała się od 10 do 22 stycznia 2015 r.

1.1.2. Miejsce publikacji

Najwięcej artykułów na temat tej pielgrzymki opublikował portal www.onet.pl (14), co daje mu około 36% udziału wśród wszystkich artykułów na ten temat opublikowanych w wybranych do analizy serwisach i zgromadzonych za pomocą systemu Newspoint. Najmniej informacji opublikowały: www.gazeta.pl (3), www.fakt.pl (2) i www.o2.pl (0), które nie były zainteresowane wydarzeniem.

Wykres nr 2. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Sri Lance i Filipinach w polskich portalach według miejsca publikacji, N=39

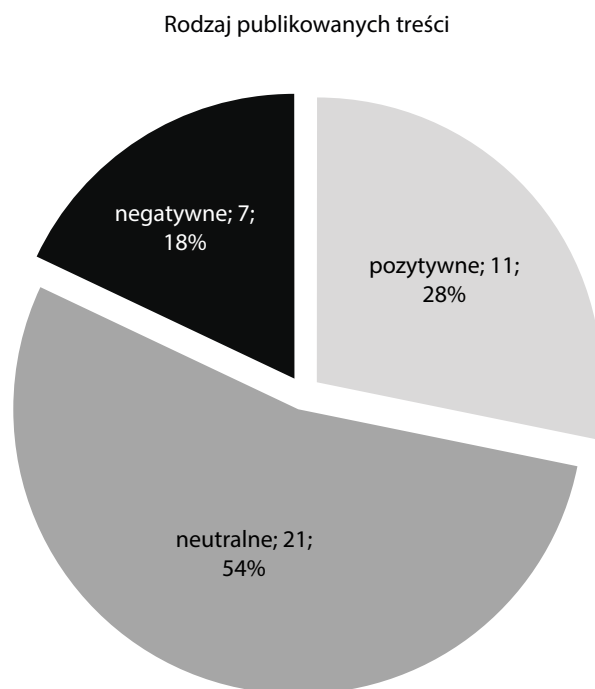


Źródło: Newspoint

1.1.3. Rodzaj publikacji

Kolejnym etapem prowadzonych badań było określenie sposobu komunikowania o tej pielgrzymce. Publikowane treści zostały podzielone ze względu na ich wydźwięk na pozytywne, neutralne i negatywne. Z przeprowadzonych analiz wynika, że 3/4 opublikowanych informacji było pozytywnych bądź neutralnych.

Wykres nr 3. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Sri Lance i Filipinach w polskich portalach według rodzaju publikacji, N=39

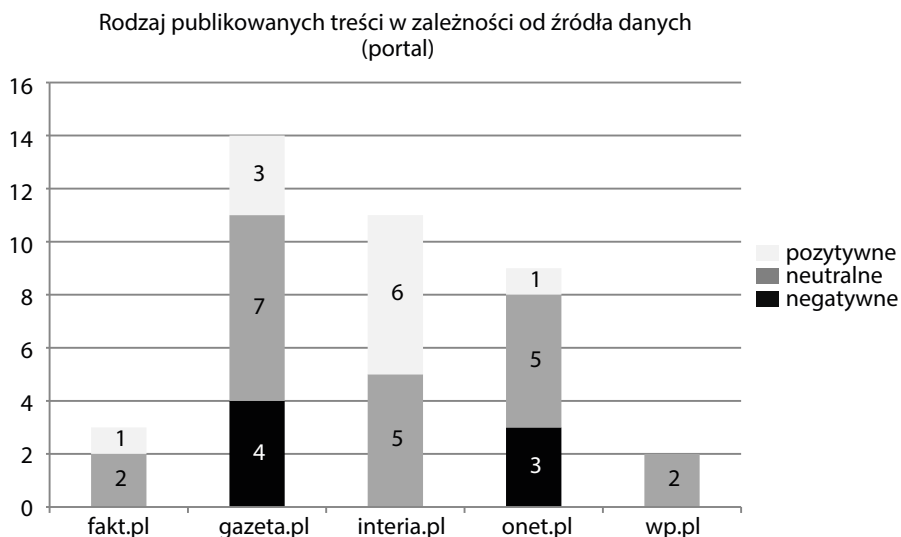


Źródło: Newspoint

1.1.4. Rodzaj i miejsce publikacji

Również udział informacji negatywnych i neutralnych był analogiczny wśród portali poddawanych analizie, choć wyjątkiem wydaje się być www.interia.pl, gdzie udział artykułów o wydźwięku pozytywnym prawie pokrywa się z liczbą publikacji negatywnych i neutralnych.

Wykres nr 4. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Sri Lance i Filipinach w polskich portalach według rodzaju i miejsca publikacji, N=39



Źródło: Newspoint

Większość badanych portali internetowych posługuje się informacjami zaczerpniętymi z PAP i KAI. Jedynie portal www.onet.pl publikował materiały miejscowego korespondenta, a także pogłębione analizy, co wynika ze ścisłej współpracy portalu z redakcją „Tygodnika Powszechnego”. Publikacje o wydźwięku negatywnym pojawiały się bezpośrednio po pielgrzymce i były związane z reakcją środowisk katolickich na słowa biskupa Rzymu wypowiedziane w samolocie w trakcie konferencji prasowej w drodze powrotnej, nawiązujące do prokreacyjnego sensu istnienia małżeństw i wielodzietności: że katolicy nie mają „być jak króliki”⁹. W trakcie spotkania pojawiały się w zasadzie pozytywne, bądź neutral-

⁹ Zob. Terlikowski o słowach Franciszka: *jest mi przykro, że papież mówi coś takiego do ludzi*, 20 styczeń 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/tomasz-terlikowski-o-slowach-papieza-franciszka/lwlm1>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; Tomasz Terlikowski o Franciszku: *jest mi przykro, że papież mówi coś takiego*, 20 stycznia 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1329,wid,17191681,martykul.html>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; Józef Kloch tłumaczy kontrowersyjną wypowiedź papieża, 21 styczeń 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1329,wid,17194522,martykul.html>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; Hodowca odpowiada papieżowi: *antykoncepcja, nie porównania do królików*, 21 styczeń 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/hodowca-odpowiada-papiezowi-antykoncepcja-nie-porownania-do-krolikow/ylcd4>,

ne sprawozdania z wydarzeń. Nie skupiały się one na analizie sytuacji Kościoła czy treści papieskiego przekazu, ale na obecności papieża wśród najuboższych, w domach opieki, wśród ofiar tajfunu czy w ośrodkach dla młodocianych przestępców lub dzieci ulicy¹⁰. Warto zauważyć, że wśród negatywnych komentarzy po raz pierwszy pojawiły się te, które jednoznacznie źle oceniały papieża i były wypowiedziane przez katolickich publicystów, m.in. T. Terlikowskiego.

1.2. 6 czerwca 2015 r. – Bośnia i Hercegowina

Druga podróż apostolska papieża Franciszka w 2015 r., do Bośni i Hercegowiny, odbyła się 6 czerwca 2015 r. Jej celem było jedno miasto: Sarajewo. Intencją papieża było umocnienie braterstwa, pokoju, dialogu międzyreligijnego i przyjaźni w tym kraju. W analizowanych mediach opublikowano 16 tekstów na temat pielgrzymki.

1.2.1. Czas publikacji

Pierwszym newsem opublikowanym w badanym czasie była informacja z 5 czerwca 2015 r., zamieszczona na www.interia.pl, w której intelektualiści bośniaccy prosili papieża Franciszka, aby pohamował nacjonalizm serbskiego Kościoła¹¹, a ostatnią w serwisie www.wp.pl z 7 czerwca 2015 r., która krótko podsumowywała wizytę papieską i skupiała się na problemie zatwierdzenia, bądź nie,

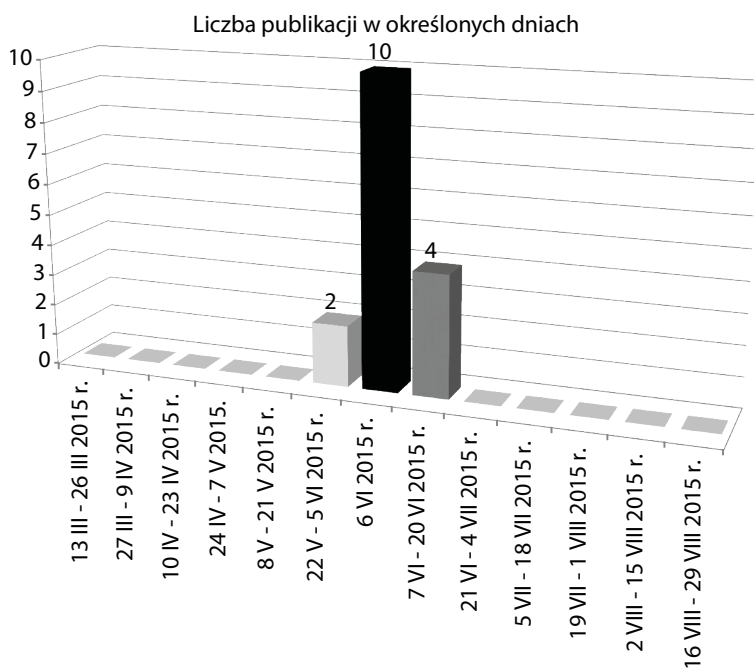
[dostęp 14 lutego 2018 r.]; *Watykan tłumaczy kontrowersyjne słowa papieża*, 22 styczeń 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/watykan-papiez-zaskoczony-reakcja-na-jego-slowa/c9lkt>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek i tajemnica znikających dzieci*, 24 I 2015 r., <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-i-tajemnica-znikajacych-dzieci/88zg3>, [dostęp 14 lutego 2018 r.].

¹⁰ Zob. *Papież apeluje do chrześcijan o odwagę i miłosierdzie*, 11 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-apeluje-do-chrzescijan-o-odwage-i-milosierdzie/pxjvv>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek kanonizował misjonarza ks. Józefa Vaza*, 14 I 2015, w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-kanonizowal-misjonarza-ks-jozefa-vaza/s6kms>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek spotkał się z buddystami*, 15 I 2015, w: <http://fakty.interia.pl/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-spotkal-sie-z-buddystami,nId,1589776>, [dostęp 14 lutego 2018 r.]; *Papież do mieszkańców Tacloban: Jesteście zaszczytem dla Kościoła*, 17 I 2015, w: <http://fakty.interia.pl/religia/news-papiez-do-mieszkanow-tacloban-jestescie-zaszczytem-dla-kosc,nId,1591430>, [dostęp 14 lutego 2018 r.].

¹¹ Zob. *Proszę Franciszka, aby pohamował nacjonalizm chorwackiego Kościoła*, 05 VI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-prosza-franciszka-aby-pohamowal-nacjonalizm-chorwackiego-kos,nId,1830296>, [dostęp 22 lutego 2018 r.].

objawień maryjnych w Medjugorze¹². W doniesieniach zauważalna jest newswowość, a także brak szerszych zapowiedzi pielgrzymki w formie komentarzy wprowadzających czy też pogłębionych komentarzy podsumowujących dokonywanych z perspektywy czasowej dłuższej niż miesiąc. Trwałość tematu pielgrzymki w głównych portalach opiniotwórczych w kraju wynosiła 3 dni. Najwięcej informacji opublikowano w dniu papieskiej pielgrzymki (10). Informacji podsumowujących po niej było 4, a zapowiadających 2.

Wykres nr 5. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Bośni i Hercegowiny w polskich portalach według terminu publikacji, N=16



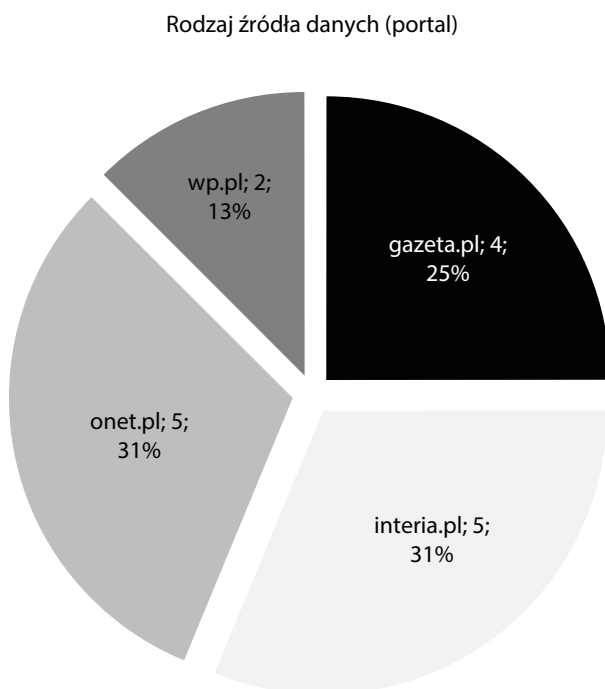
Źródło: Newspoint

¹² Zob. *Papież: wkrótce stanowisko Watykanu ws. objawień w bośniackim Medjugorze*, 7 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,59154,title,Papiez-wkrotce-stanowisko-Watykan-u-ws-objawien-w-bosniackim-Medjugorze,wid,17607924,wiadomosc.html>, [dostęp 22 lutego 2018 r.].

1.2.2. Miejsce publikacji

Najwięcej informacji na temat tej pielgrzymki opublikowały portale www.onet.pl i www.interia.pl (po 5), nieco mniej www.gazeta.pl (4), co daje im 87% rynku informacyjnego w tym segmencie medialnym. Najmniej informacji opublikowały www.wp.pl (2) oraz www.fakt.pl i www.o2.pl (po 0), które nie były zainteresowane wydarzeniem.

Wykres nr 6. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Bośni i Hercegowiny w polskich portalach według miejsca publikacji, N=16

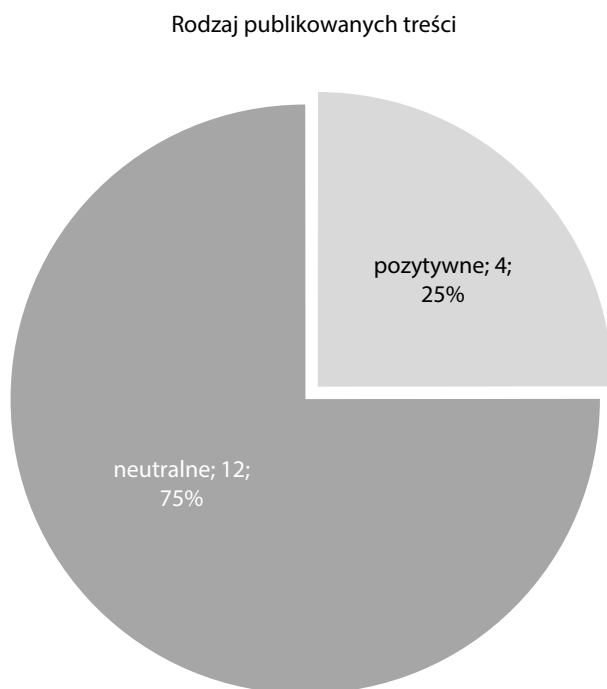


Źródło: Newspoint

1.2.3. Rodzaj publikacji

Kolejnym etapem prowadzonych badań było określenie sposobu komunikowania o tej pielgrzymce. Publikowane treści zostały podzielone na pozytywne, neutralne i negatywne, ze względu na ich wydźwięk. Z przeprowadzonych analiz wynika, że nie opublikowano artykułów o wydźwięku negatywnym. Informacji pozytywnych było 4, a neutralnych 12.

Wykres nr 7. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka w Bośni i Hercegowinie w polskich portalach według rodzaju publikacji, N=16



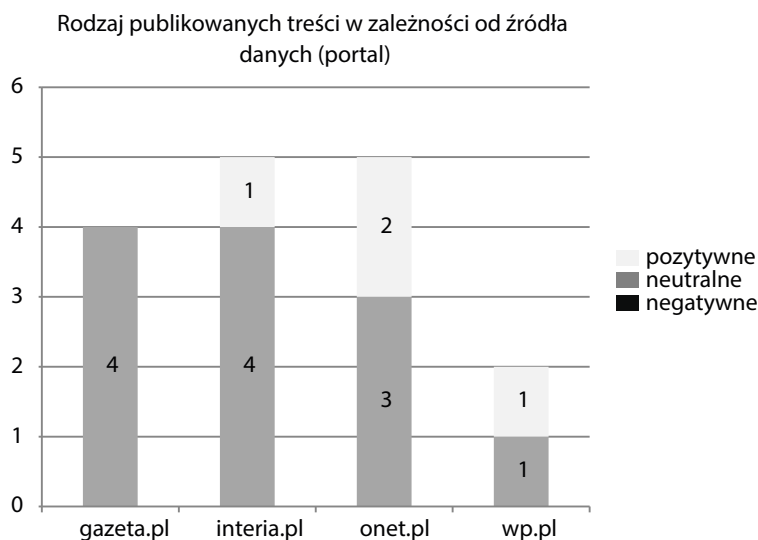
Źródło: Newspoint

1.2.4. Rodzaj i miejsce publikacji

Udział pozytywnych i neutralnych informacji był porównywalny wśród portali poddawanych analizie, choć na portalach www.onet.pl i www.wp.pl udział artykułów o wydźwięku pozytywnym jest wyższy, niż udział publikacji o wydźwięku neutralnym w porównaniu z pozostałymi portalami.

Większość badanych portali internetowych posługuje się informacjami zaczerpniętymi z PAP i KAI. Jedynie portal www.onet.pl publikował materiały miejscowego korespondenta, a niektóre korzystały z materiałów RAI. W trakcie spotkania pojawiały się pozytywne, bądź neutralne sprawozdania z wydarzeń. Nie skupiały się one na analizie sytuacji Kościoła czy treści papieskiego przekazu, ale na samej obecności papieża w Bośni i Hercegowinie, ze szczególnym

Wykres nr 8. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Bośni i Hercegowiny w polskich portalach według rodzaju i miejsca publikacji, N=16



Źródło: Newspoint

uwzględnieniem starań o pokój i dialog międzyreligijny. Materiały publikowane po wydarzeniu tylko sporadycznie podsumowywały wizytę papieską¹³.

1.3. 5–13 lipca 2015 r. – Ekwador, Boliwia, Paragwaj

Trzecia podróż apostolska papieża Franciszka w 2015 r. – do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju, odbyła się w dniach od 5 do 13 lipca 2015 r. Wizyta obejmowała dwa

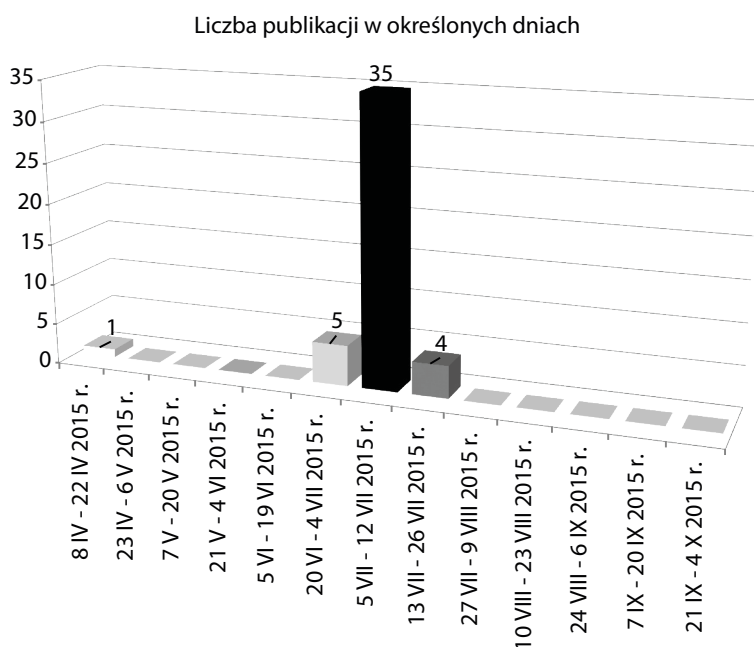
¹³ Zob. *Papież w Sarajewie: nigdy więcej wojny*, 06 VI 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18070578,Papiez_w_Sarajewie_nigdy_wiecej_wojny.html, [dostęp 22 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek z wizytą w Bośni i Hercegowinie*, 06 VI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/galerie/swiat/zdjecie,1ld,1854873,iAld,162815>, [dostęp 22 lutego 2018 r.]; *Papież: duchowieństwo, które zapomina o męczennikach, to karykatura*, 06 VI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-duchowieństwo-które-zapomina-o-męczennikach-to-karyka,nId,1830520>, [dostęp 22 lutego 2018 r.]; *Papież: pokojowe współzycie różnych narodów i religii jest możliwe*, 07 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-pokojowe-wspolzycie-roznych-narodow-i-religii-jest-mozliwe/3r9zs2>, [dostęp 22 lutego 2018 r.].

miasta Ekwadoru: Quito i Guayaquil (5–8 lipca), dwa miasta Boliwii: La Paz i Santa Cruz (8–10 lipca) i trzy miasta Paragwaju: Asunción, Caacupé i Ñu Guazú (10–12 lipca). W Ekwadorze Franciszek spotkał się z prezydentem, kapłanami i seminarzystami, a prywatnie odwiedził przyjaciela i dom seniora w Quito. We Mszy św. kończącej wizytę w tym kraju uczestniczyło ok. 1,5 mln osób. W Boliwii prezydent Evo Morales podarował papieżowi krucyfiks w kształcie młota i sierpa – symboli partii komunistycznej. 9 lipca Franciszek celebrował Mszę św. w Santa Cruz de la Sierra, która rozpoczynała piąty krajowy kongres eucharystyczny. Na analizowanych portalach zostało opublikowanych 49 tekstów na temat tej pielgrzymki.

1.3.1. Czas publikacji

Pierwszym newsem opublikowanym w badanym czasie była informacja z 16 kwietnia 2015 r., zamieszczona na www.interia.pl, która omawiała zapowiedź pielgrzymki papieskiej do krajów Ameryki Łacińskiej (Ekwadoru, Boliwii

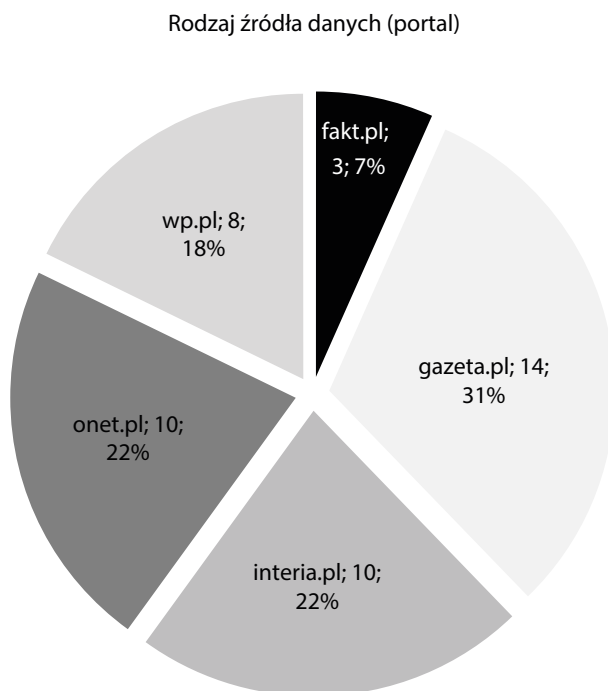
Wykres nr 9. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju (Ameryka Łacińska) w polskich portalach według terminu publikacji, N=45



Źródło: Newspoint

i Paragwaju)¹⁴, a ostatnim informacja o niestosownym ubraniu młodej kobiety starającej się u spowiedź u biskupa Rzymu z 16 lipca 2015 r.¹⁵. W mediach poddawanych badaniom zauważalna jest newsowość, a także brak komentarzy wprowadzających czy też pogłębionych komentarzy podsumowujących. Relacje związane z pielgrzymką ukazywały się w zasadzie jedynie w okresie jej trwania, a najpóźniejsze podsumowania pojawiły się cztery dni po jej zakończeniu. Najwięcej informacji opublikowano w trakcie trwania pielgrzymki (35), w ciągu tygodnia przed

Wykres nr 10. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju (Ameryka Łacińska) w polskich portalach według miejsca publikacji, N=45



Źródło: Newspoint

¹⁴ Zob. *Papież Franciszek odwiedzi w lipcu Ekwador, Boliwię i Paragwaj*, 16 IV 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-odwiedzi-w-lipcu-ekwador-boliwie-i-paragwa,1718154>, [dostęp 24 lutego 2018 r.].

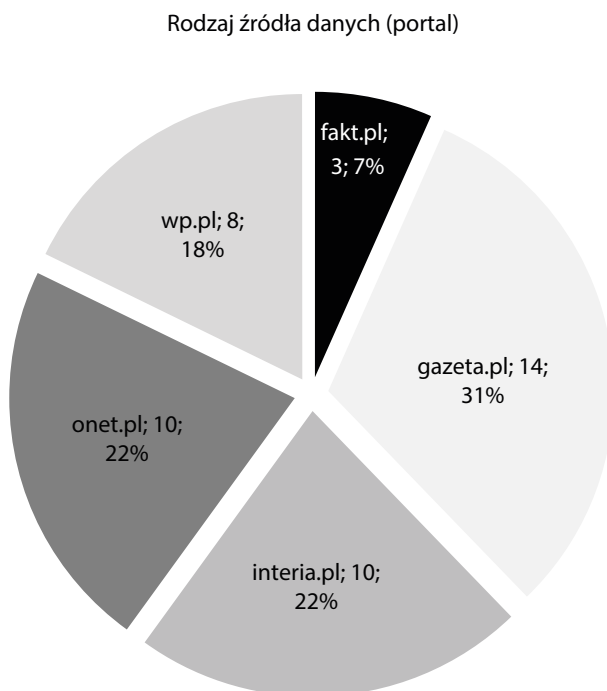
¹⁵ Zob. *Poprosiła papieża o rozgrzeszenie. Ale była zbyt seksowna!*, 16 VII 2015 r., w: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/swiat/papiez-nie-odpuscil-jej-grzechow-bo-byla-zbyt-seksowna/st57jln>, [dostęp 24 lutego 2018 r.].

papieską podróżą apostolską opublikowano 5 materiałów, a po jej zakończeniu 4. Z liczby informacji i ich porównania z poprzednimi podróżami apostolskimi można wywnioskować, że zainteresowanie pielgrzymką było niewielkie.

1.3.2. Miejsce publikacji

Z przeprowadzonych analiz wynika, że najwięcej informacji na temat tej pielgrzymki opublikowały portale: www.gazeta.pl (14), a także: www.interia.pl i www.onet.pl (po 10), co daje im udział około 75% w rynku informacji internetowych na ten temat na analizowanych portalach. Najmniej informacji opublikowały www.fakt.pl (3) i www.o2.pl (0), który nie był zainteresowany wydarzeniem.

Wykres nr 10. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju (Ameryka Łacińska) w polskich portalach według miejsca publikacji, N=45

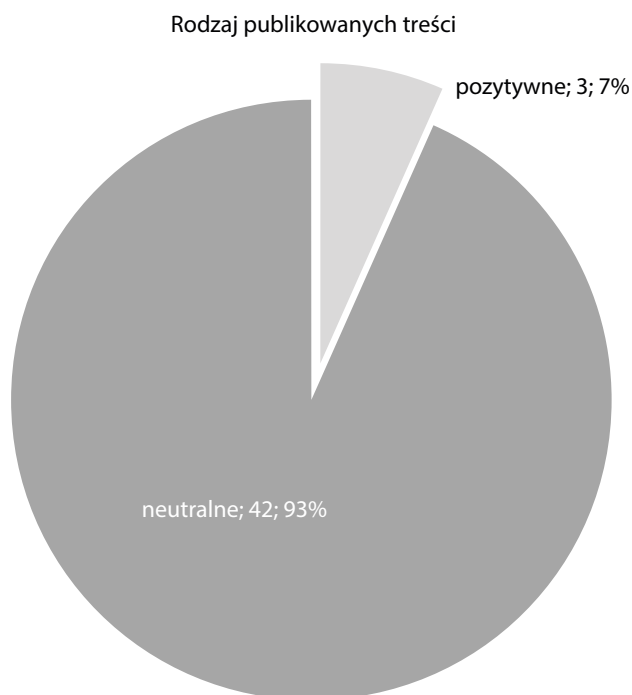


Źródło: Newspoint

1.3.3. Rodzaj publikacji

Kolejnym etapem prowadzonych badań było określenie sposobu komunikowania o tej pielgrzymce. Z przeprowadzonych analiz wynika, że 5/6 opublikowanych informacji było neutralnych (42) lub pozytywnych (3). Negatywnych, w swym wydźwięku, tekstów nie opublikowano.

Wykres nr 11. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju (Ameryka Łacińska) w polskich portalach według rodzaju publikacji, N=45

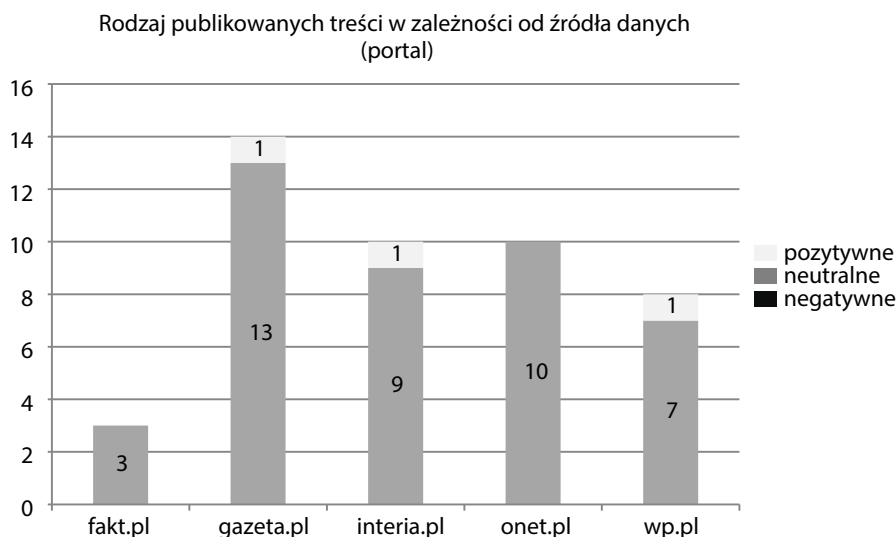


Źródło: Newspoint

1.3.4. Rodzaj i miejsce publikacji

Udział pozytywnych i neutralnych informacji w portalach poddawanych analizie był porównywalny. Pozytywne publikacje ukazały się na www.gazeta.pl, www.in-teria.pl i www.wp.pl.

Wykres nr 12. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju (Ameryka Łacińska) w polskich portalach według rodzaju i miejsca publikacji, N=45



Źródło: Newspoint

Większość badanych portali internetowych posługuje się informacjami zaczerpniętymi z PAP i KAI, a część newsów jest identyczna z informacjami agencyjnymi, bądź kosmetycznie zmieniona. W trakcie spotkania pojawiały się pozytywne bądź neutralne sprawozdania z wydarzeń. Nie skupiały się one zazwyczaj na analizie sytuacji Kościoła czy treści papieskiego przekazu, ale na kontekście politycznym. Materiały publikowane po wydarzeniu tylko sporadycznie podsumowywały wizytę papieską¹⁶.

¹⁶ Zob. *Papież Franciszek przybył do Ekwadoru*, 05 VII 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18305702,Papiez_Franciszek_przybyl_do_Ekwadoru.html, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież w Ekwadorze: nasza wiara jest zawsze rewolucyjna*, 07 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/religia/papiez-w-ekwadorze-nasza-wiara-jest-zawsze-rewolucyjna/xbjsgh>, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież w Ekwadorze apeluje o ochronę środowiska i cytuje swą encyklikę*, 08 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18319482,papiez-w-ekwadorze-apeluje-o-ochrone-srodowiska-i-cytuje-swa.html>, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek przejedzie przez diabelski zakręt w Boliwii*, 08 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-przejedzie-przez-diabelski-zakret-w-boliwii/bt6j35>, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Komunistyczny prezent dla papieża*, 09 VII 2015 r., w: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/swiat/>

1.4. 19–28 września 2015 r. – Kuba, Stany Zjednoczone Ameryki

Czwarta podróż apostolska papieża Franciszka w 2015 r. odbyła się na Kubę i do Stanów Zjednoczonych Ameryki, w dniach od 19 do 28 września. Wizyta obejmowała trzy miasta Kuby: Hawanę, Holguín i Santiago de Cuba (19–22 września) oraz trzy miasta USA: Waszyngton, Nowy Jork i Filadelfię (23–28 września). Z najważniejszych wydarzeń, w czasie swojej wizyty spotkał się z kapłanami i wiernymi na nieszporach w katedrze w Hawanie. 21 września sprawował Mszę św. na Placu Rewolucji. Następnego dnia nawiedził narodowe sanktuarium Matki Bożej Miłości w Cobre. 23 września spotkał się w Białym Domu z prezydentem Barackiem Obamą. Podczas Mszy św. w narodowej bazylice Niepokalanego Poczęcia NMP w Waszyngtonie kanonizował Junipero Serra. Jako pierwszy papież wygłosił przemówienie na połączonej sesji Kongresu i Senatu Stanów Zjednoczonych. Przemówił też podczas forum generalnego ONZ. W analizowanych portalach opublikowanych 91 tekstów na jej temat.

1.4.1. Czas publikacji

Pierwszym newsem w badanym czasie była informacja z 30 czerwca 2015 r. opublikowana na portalu www.onet.pl. Zwracano w nim uwagę, że jednym z tematów pielgrzymki będą imigranci kubańscy i meksykańscy, szukający pomocy w USA¹⁷. Ostatnia publikacja ukazała się w serwisie www.interia.pl 25 września i była podsumowaniem papieskiej wizyty apostolskiej w kontekście ewentualnego cudu uzdrowienia za wstawiennictwem biskupa Rzymu¹⁸. Warto zauważyć,

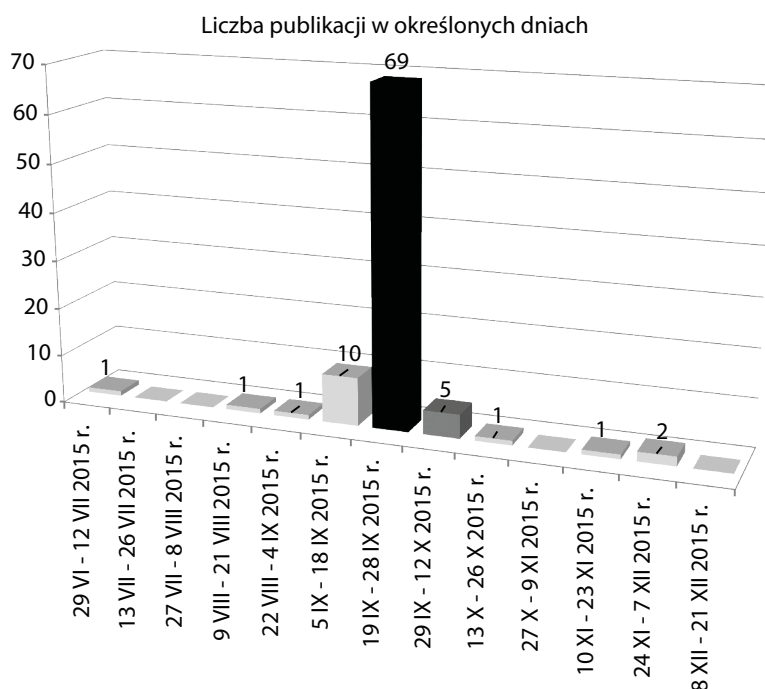
papiez-dostal-od-prezydenta-boliwii-sierp-i-mlot/1g1pelr, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek: Potrzebujemy i chcemy zmian*, 10 VII 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-potrzebujemy-i-chcemy-zmian,nId,1849490>, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież do więźniów: stoi przed wami człowiek uratowany przed wieloma grzechami*, 10 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356-,title,Papiez-do-wiezniow-stoi-przed-wami-czlowiek-uratowany-przed-wieloma-grzechami,wid,17700457,wiadomosc.html>, [dostęp 24 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek zakończył wizytę w Ameryce Południowej i odleciał do Rzymu*, 13 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-zakonczy-wizyte-w-ameryce-poludniowej-i-odlecial-do-rzymu/htmtxg>, [dostęp 24 lutego 2018 r.].

¹⁷ Zob. *Papież Franciszek w USA i na Kubie spotka się z rodzinami i imigrantami*, 30 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-w-usa-i-na-kubie-spotka-sie-z-rodzinami-i-imigrantami/ytrhq0>, [dostęp 26 lutego 2018 r.].

¹⁸ Zob. *Pocałunek papieża Franciszka uleczył dziewczynkę?*, 26 XI 2015 r., w: <http://www.fakty.interia.pl/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papieskie-przeslanie-nadziei,nId,1505153>, [dostęp 26 lutego 2018 r.].

że informacje na temat tej pielgrzymki ukazywały się przez trzy miesiące. Relacje związane z pielgrzymką ukazywały się przede wszystkim w okresie jej trwania (69). Informacje opublikowano w okresie siedmiu dni przed papieską podróżą apostolską (10), a także bezpośrednio po jej zakończeniu (7). Zauważalne było zainteresowanie pielgrzymką, a szczególnie wystąpieniami papieża przed senatem USA, na forum generalnym ONZ i przemówienia w trakcie pobytu w Hawanie.

Wykres nr 13. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Kubie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w polskich portalach według terminu publikacji, N=91

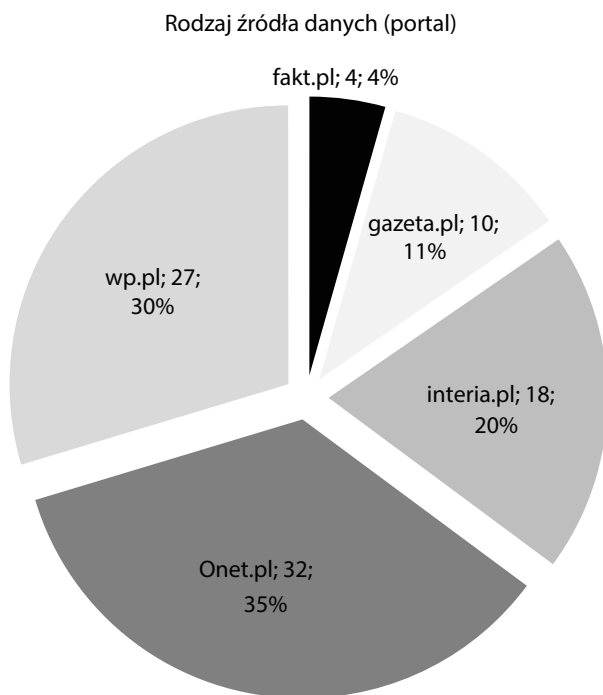


Źródło: Newspoint

1.4.2. Miejsce publikacji

Najwięcej informacji na temat tej pielgrzymki opublikowały portale: www.onet.pl (32) i www.wp.pl (27), co daje im udział około 59% w rynku informacji internetowych na ten temat. Najmniej informacji opublikowały www.fakt.pl (4) i www.o2.pl (0), który nie był zainteresowany wydarzeniem.

Wykres nr 14. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Kubie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w polskich portalach według miejsca publikacji, N=91



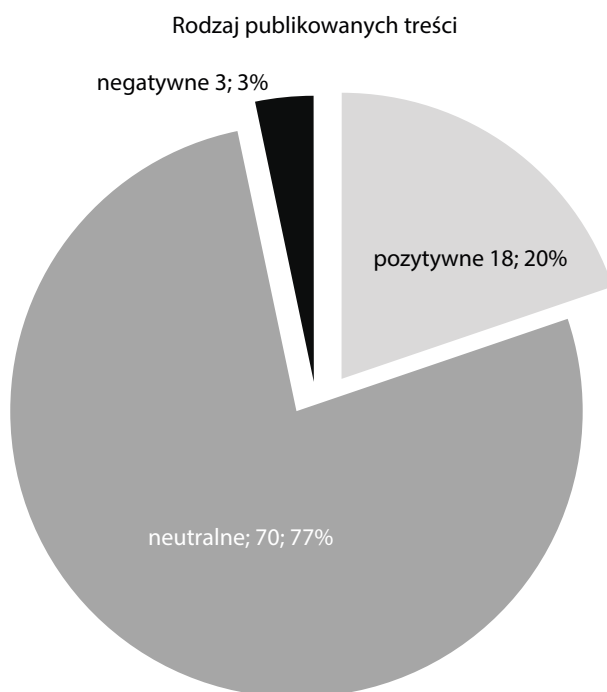
Źródło: Newspoint

1.4.3. Rodzaj publikacji

Kolejną analizą było określenie sposobu komunikowania o tej pielgrzymce. Z przeprowadzonych badań wynika, że 7 spośród 10 opublikowanych informacji

było neutralnych (70). Pozostałe publikacje były albo pozytywne (18), albo negatywne (3).

Wykres nr 15. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Kubie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w polskich portalach według rodzaju publikacji, N=91



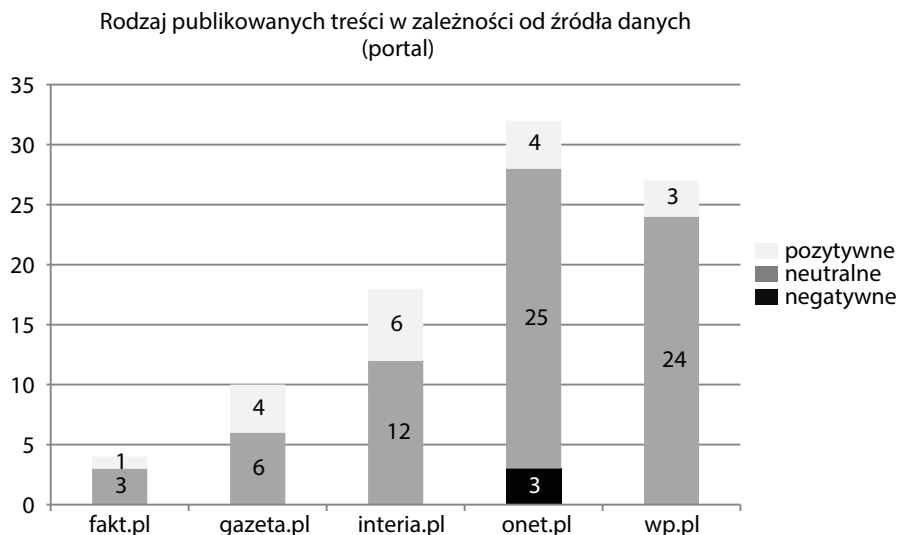
Źródło: Newspoint

1.4.4. Rodzaj i miejsce publikacji

Udział informacji pozytywnych i neutralnych był porównywalny wśród portali poddawanych analizie. Wyjątkiem wydaje się być www.onet.pl, który opublikował teksty o wydźwięku negatywnym.

Widać wyraźnie, że również w tym wypadku większość badanych portali internetowych posługuje się informacjami zaczerpniętymi z PAP i KAI, choć na portalach www.onet.pl, www.interia.pl i www.gazeta.pl pojawiły się teksty publicystyczne. Dotyczyły ataków konserwatystów katolickich na biskupa Rzymu, a także sygnałów emigrantów kubańskich mówiących o tym, że wizyta papieska

Wykres nr 16. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka na Kubie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w polskich portalach według rodzaju i miejsca publikacji, N=91



Źródło: Newspoint

legitymizuje reżim, a także że jest ona wyreżyserowanym przedstawieniem sterowanym przez władze¹⁹. W trakcie pielgrzymki pojawiały się w zasadzie pozytywne, bądź neutralne sprawozdania. Skupiały się na analizie sytuacji Kościoła w odwiedzanych państwach, a także na treści papieskiego przekazu w senacie USA i na forum generalnym ONZ. Innym podkreślanym tematem była obecność papieża wśród najuboższych, przejazdu skromnymi autami czy imigranci. Poruszano tak-

¹⁹ Zob. Kuba: dysydenci zarzucają władzom „społeczne czystki” przed wizytą papieża, 19 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/kuba-dysydenci-zarzucaja-wladzom-spoleczne-czystki-przed-wizyta-papieza/80x6te>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; Papież w ogniu krytyki, 23 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/religia/papiez-w-ogniu-krytyki/01m1y3>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; Kubańscy dysydenci: Franciszek legitymizował dyktaturę, 26 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/kubanscy-dysydenci-franciszek-legitymizowal-dyktature/dvcd2>, [dostęp 26 lutego 2018 r.].

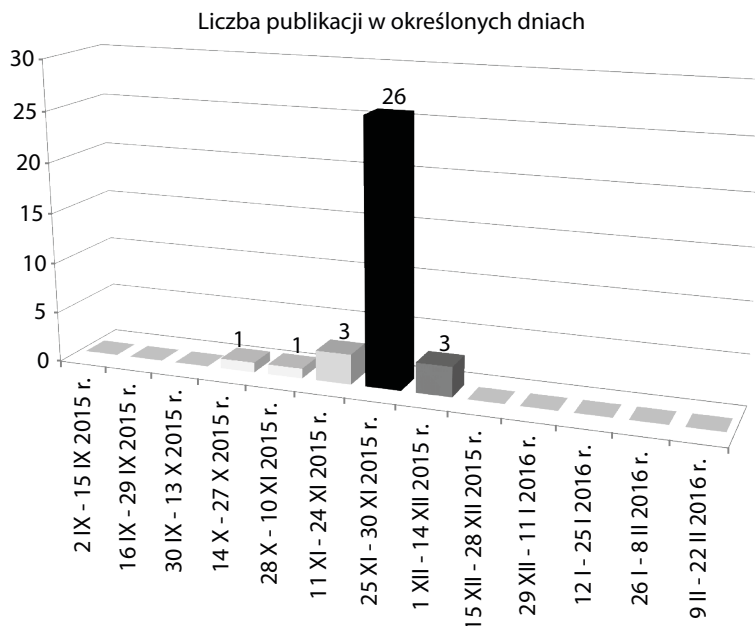
że wsparcie biskupów USA w zmaganiach z pedofilią wśród duchownych. Materiałów podsumowujących pielgrzymkę było niewiele²⁰.

1.5. 25–30 listopada 2015 r. – Kenia, Uganda, Republika Środkowoafrykańska

Ostatnia podróż apostolska papieża Franciszka w 2015 r. do Kenii, Ugandy, Republiki Środkowoafrykańskiej odbyła się w dniach od 25 do 30 listopada. W Kenii papież odwiedził jedno miasto: Nairobi (25–27 listopada), w Ugandzie cztery miasta: Entebbe, Munyonyo, Namugongo i Kampalę (27–29 listopada), a w Republice Środkowoafrykańskiej jedno: Bangui (29–30 listopada). Podczas spotkania z przedstawicielami innych religii w Kenii podkreślił konieczność dialogu. We Mszy św. uczestniczyło około 1,4 mln wiernych. Papież zaakcentował konieczność wsparcia rodzin. W biurze ONZ wypowiedział się również na temat zmian klimatycznych. Franciszek odwiedził też slumsy, gdzie zachęcał do pokonywania korupcji. We Mszy św. papieskiej w sanktuarium męczenników ugandyjskich wzięło udział ponad 1,5 mln ludzi. Papież zachęcał do troski o starszych, ubogich, wdowy i opuszczonych. Odwiedzając Republikę Środkowoafrykańską, specjalnie w tym kraju przyspieszył rozpoczęcie jubileuszowego roku miłosierdzia, osobiście otwierając bramę miłosierdzia w katedrze. Na portalach poddawanych analizie opublikowano 34 teksty na temat pielgrzymki.

²⁰ Zob. *Papież Franciszek całe lato uczył się angielskiego*, 18 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Papiez-Franciszek-cale-lato-uczyl-sie-angielskiego,wid,17857325,wiadomosc.html>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek spotkał się z Fidelem Castro*, 21 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-spotkal-sie-z-fidelem-castro/0frw21>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek zaskoczył ponownie. Zamiast limuzyny wybrał... malutkiego fiata*, 23 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18897812,papiez-franciszek-zaskoczyl-ponownie-zamiast-limuzyny-wybral.html>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; *Papież do biskupów USA o skandalu pedofilii: wiem, jak cięży wam ta rana*, 23 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,wid,17866803,martykul.html>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; *Papież w Kongresie USA apeluje o odwagę, braterstwo, solidarność*, 24 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-w-kongresie-usa-apeluje-o-odwage-braterstwo-solidarnosc/z94c7y>, [dostęp 26 lutego 2018 r.]; *Papież na forum ONZ: pokój, solidarność, prawa człowieka*, 25 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Papieze-na-forum-ONZ-pokoj-solidarnosc-prawa-czlowieka,wid,17869734,wiadomosc.html>, [dostęp 26 lutego 2018 r.].

Wykres nr 17. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka w Kenii, Ugandzie, Republice Środkowoafrykańskiej w polskich portalach według terminu publikacji, N=34



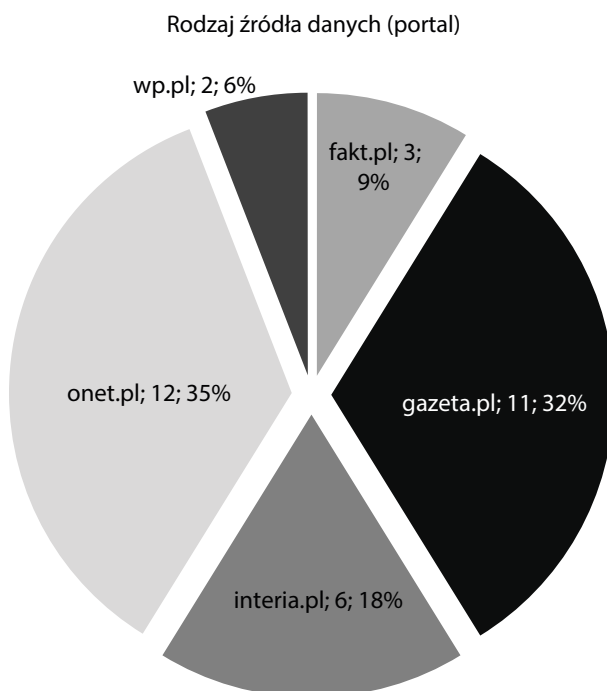
Źródło: Newspoint

1.5.1. Czas publikacji

Pierwszym newsem opublikowanym w badanym okresie była informacja z 17 października 2015 r., zamieszczona na portalu www.gazeta.pl. Była zapowiedzią papieskiej pielgrzymki do Afryki. Według autora papież Franciszek planował odwiedzić m.in. obóz dla uchodźców i slumsy. Jego podróż ma być wyzwaniem dla służb bezpieczeństwa ze względu na trwające tam rozruchy²¹. Ostatnia publikacja ukazała się 2 grudnia 2015 r., także w serwisie www.gazeta.pl i była podsumowaniem papieskiej wizyty w Afryce. Publicysta zwracał uwagę na papieskie podsumowanie wizyty na tym kontynencie, ze szczególnym uwzględnieniem

²¹ Zob. *W Afryce papież odwiedzi obóz dla uchodźców i dzielnicę biedoty*, 17 X 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,19039234,w-afryce-papiez-odwiedzi-oboz-dla-uchodzcow-i-dzielnice-biedoty.html>, [dostęp 28 lutego 2018 r.].

Wykres nr 18. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka w Kenii, Ugandzie, Republice Środkowoafrykańskiej w polskich portalach według miejsca publikacji, N=34



Źródło: Newspoint

osób biednych i wykluczonych²². Warto zauważyć, że informacje na jej temat były publikowane przez dwa tygodnie, a redakcje nie informowały szerzej o tym wydarzeniu. Relacje z pielgrzymki ukazywały się w zasadzie jedynie w okresie jej trwania, a dotyczyły szczególnej wrażliwości papieża na biednych i wykluczonych. Najwięcej informacji opublikowano w trakcie trwania pielgrzymki (26), 5 informacji ją zapowiadało, a 3 było opublikowanych po jej zakończeniu.

²² Zob. *Papież: koegzystencja bogactwa i ubóstwa to skandal i hańba ludzkości*, 02 XII 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,19279736,papiez-koegzystencja-bogactwa-i-ubostwa-to-skandal-i-hanba.html>, [dostęp 28 lutego 2018 r.].

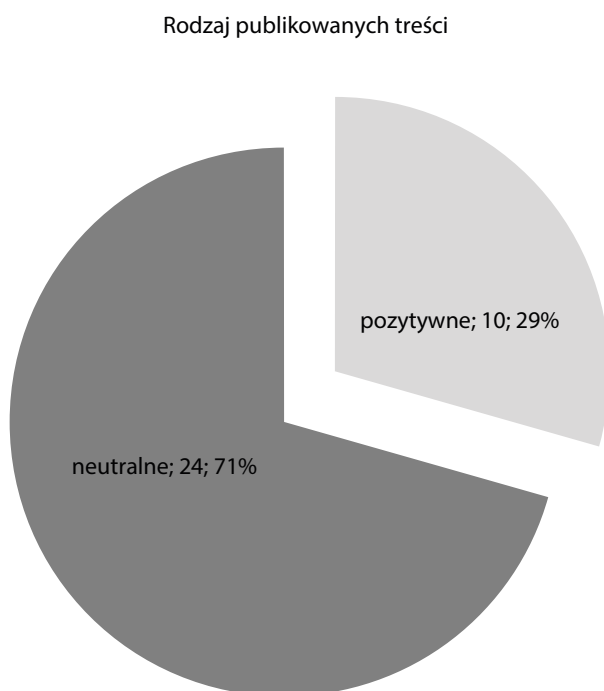
1.5.2. Miejsce publikacji

Jeśli chodzi o źródła analizowanych danych, najwięcej informacji na temat tej pielgrzymki opublikowały portale www.onet.pl (12) i www.gazeta.pl (11), co daje im udział około 67% w rynku informacji internetowych na ten temat. Najmniej informacji opublikowały www.fakt.pl (3), www.wp.pl (2) i www.o2.pl (0), które nie były zainteresowane wydarzeniem.

1.5.3. Rodzaj publikacji

Kolejnym etapem prowadzonych badań było określenie sposobu komunikowania o tej pielgrzymce. Z przeprowadzonych badań wynika, że nie opublikowano negatywnych tekstów na jej temat. Informacji pozytywnych było (10), a neutralnych (24).

Wykres nr 19. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka w Kenii, Ugandzie, Republice Środkowoafrykańskiej w polskich portalach według rodzaju publikacji, N=34

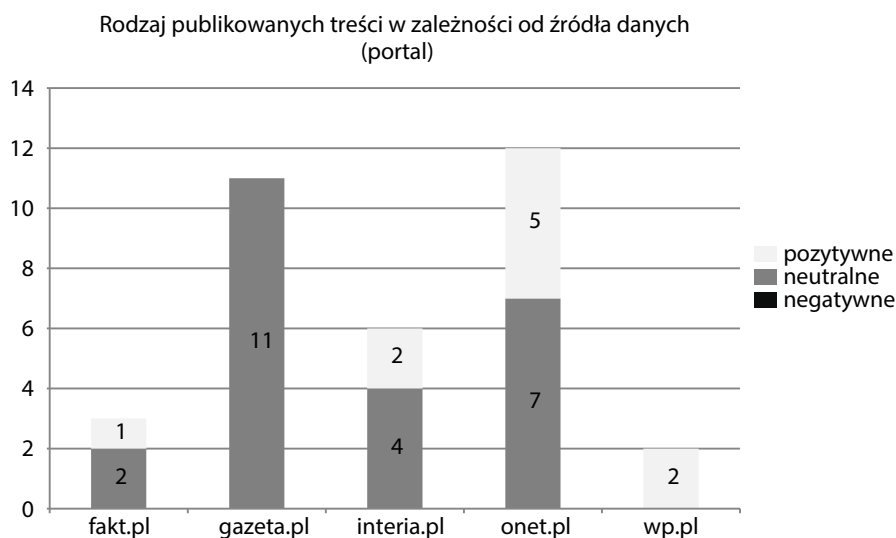


Źródło: Newspoint

1.5.4. Rodzaj i miejsce publikacji

Udział informacji pozytywnych i neutralnych na temat pielgrzymek był porównywalny w portalach poddawanych analizie. Wyjątkiem wydają się być portale www.gazeta.pl, gdzie pojawiały się jedynie informacje neutralne oraz www.wp.pl, gdzie publikowane były jedynie informacje pozytywne.

Wykres nr 20. Liczba publikacji na temat wizyty papieża Franciszka w Kenii, Ugandzie, Republice Środkowoafrykańskiej w polskich portalach według miejsca i rodzaju publikacji, N=34



Źródło: Newspoint

Większości badanych portali internetowych posługuje się informacjami zaczerpniętymi z PAP, KAI i RAI. Materiałów pogłębiających wydźwięk i treści wypowiedziane przez papieża w zasadzie nie publikowano. W dniu wizyty apostolskiej publikowano jedynie informacje agencyjne z pojedynczymi komentarzami publicystycznymi. W publikowanych treściach autorzy skupiali się na wydźwięku społecznym wizyty papieża: wskazywaniu dysproporcji pomiędzy bogatymi a biednymi; na sytuacji zdrowotnej i oświatowej; dialogu międzyreligijnym; wizytach w obozach uchodźców, jak i na pokoju, który jest efektem życia zgodnego z wolą Bożą. Innym poruszonym tematem była antycypacja otwarcia drzwi

świętych Wielkiego Jubileuszu Miłosierdzia w katedrze w Bangui, stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej²³.

2. ANALIZA TEOLOGICZNA PUBLIKOWANYCH TREŚCI

Główną częścią informacji dotyczących pielgrzymek papieskich były informacje agencyjne, najczęściej publikowane za Katolicką Agencją Informacyjną (KAI), Polską Agencją Prasową (PAP) i Radiową Agencją Informacyjną (RAI). Ich liczba wynosi 182 na 220, co stanowi 82,7% ogólnych informacji. To treści publikowane bez podania autora i duplikowane. Ta sama wiadomość pojawiała się w kilku portalach internetowych. Agencje świeckie skupiają się niemal wyłącznie na informacjach budzących emocje, a więc takich, które najbardziej ciekawią użytkowników portali.

Pierwsza papieska pielgrzymka w 2015 r. wiodła na Sri Lankę i Filipiny (12–19 stycznia 2015 r.). Na analizowanych portalach opublikowano 39 informacji na temat tej pielgrzymki. Przed pielgrzymką dominowały newsy agencyjne dotyczące przygotowań infrastruktury, jej kosztów, zabezpieczenia, planowanej liczby pielgrzymów czy zagrożenia terrorystycznego ze strony islamistów. Wśród treści teologicznych zaakcentowano przesłanie papieskie dotyczące wyobraźni miłosierdzia i dostrzeżenia Chrystusa wśród ludzi: ubogich, chorych, więzionych,

²³ Zob. *RŚA: akty przemocy nie ustają, wizyta papieża pod znakiem zapytania*, 03 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/rsa-akty-przemocy-nie-ustaja-wizyta-papieza-pod-znakiem-zapytania/p29xnp>, [dostęp 28 lutego 2018 r.]; *Terroryści wezmą na cel papieża Franciszka?*, 23 XI 2015 r., w: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/swiat/papiez-franciszek-zagrozony-zamachem-terrorystycznym/f5vrx8>, [dostęp 28 lutego 2018 r.]; *Papież: przemoc i terroryzm karmi się strachem i desperacją*, 25 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,19246270,papiez-przemoc-i-terroryzm-karmia-sie-strachem-i-desperacja.html>, [dostęp 28 lutego 2018 r.]; *Papież w Republice Środkowoafrykańskiej: jedność, godność, praca*, 29 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/papiez-w-republice-srodkowoafrykanskiej-jednosc-godnosc-praca/w4jcxg>, [dostęp 28 lutego 2018 r.]; *Papież otworzył Drzwi Święte w katedrze w Bangi*, 29 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/swiat/news-papiez-otworzyl-drzwi-swiete-w-katedrze-w-bangi,nId,1929683>, [dostęp 28 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek: chrześcijaństwo i islam są braćmi*, 30 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Papiez-Franciszek-chrzescijanosc-i-musulmanosc-sa-bracmi,wid,18012146,wiadomosc.html>, [dostęp 28 lutego 2018 r.].

prześladowanych i uchodźców²⁴. W trakcie pielgrzymki i po niej dziennikarze, na podstawie papieskich przemówień i przebiegu kolejnych etapów pielgrzymki, zwracali uwagę na akcentowaną przez papieża potrzebę szacunku do osób wyznających religie niechrześcijańskie i na potrzebę dialogu z nimi, szczególnie na płaszczyźnie wspólnego szukania prawdy. Wskazywali na miłosierdzie praktyczne, szczególnie w stosunku do osób ubogich i wykluczonych, na dialog jako metodę rozwiązywania sporów. Ważnym elementem przekazu było zauważenie posłania i powołania misyjnego chrześcijan²⁵.

Druga papieska podróż apostolska w analizowanym roku odbyła się 6 czerwca 2015 r. i prowadziła do Bośni i Hercegowiny. Na jej temat opublikowano 16 tekstów na analizowanych portalach, z których znaczna większość była newsami agencyjnymi. Główne treści dwóch informacji zapowiadających tę jednodniową podróż dotyczyły próśb Bośniaków o reakcję papieża na nacjonalistyczne zachowania przedstawicieli Kościoła w Chorwacji. Pozostałe zapowiedzi ukazywały cel pielgrzymki jako nawoływanie do jeszcze większego dialogu międzyreligijnego i wprowadzania pokoju²⁶. Teksty z opracowaniami pielgrzymki pojawiły się pod

²⁴ Zob. *75 milionów filipińskich katolików oczekuje na papieża*, 09 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/75-milionow-filipinskih-katolikow-oczekuje-na-papieza/xbbc1>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież apeluje do chrześcijan o odwagę i miłosierdzie*, 11 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-apeluje-do-chrzescijan-o-odwage-i-milosierdzie/pxjvv>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

²⁵ Zob. *Papież: na tym polega ciągła tragedia naszego świata*, 13 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,wid,17172426,martykul.html>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek kanonizował misjonarza ks. Józefa Vaza*, 14 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-kanonizowal-misjonarza-ks-jozefa-vaza/s6kms>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek spotkał się z buddystami*, 15 I 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-spotkal-sie-z-buddystami,nId,1589776>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież do mieszkańców Tacloban: Jesteście zaszczytem dla Kościoła*, 17 I 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/religia/news-papiez-do-mieszkancow-tacloban-jestescie-zaszczytem-dla-kosc,nId,1591430>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *“Dlaczego Bóg pozwala na prostytucję wśród dzieci?”*, 18 I 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-dlaczego-bog-pozwala-na-prostytucje-wsrod-dzieci,nId,1591628>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-zakonczyl-wizyte-na-filipinach-i-wraca-do-rzymu/6m2bw>, 19 I 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-zakonczyl-wizyte-na-filipinach-i-wraca-do-rzymu/6m2bw>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

²⁶ Zob. *Proszę Franciszka, aby pohamował nacjonalizm chorwackiego Kościoła*, 05 VI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-prosza-franciszka-aby-pohamowal-nacjonalizm-chorwackiego-kos,nId,1830296>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

koniec jej trwania i dzień później. Wizyta papieska w tym państwie była obecna na badanych portalach przez zaledwie trzy dni. Autorzy opublikowanych opracowań skupiali się na pastoralnej działalności eklezjalnej. Chodzi szczególnie o prowadzenie dialogu międzyreligijnego, starania o pokój i wzajemne wybaczenie chrześcijan i muzułmanów. Zauważono, że papież przestrzegał młodzież przed bezkrytycznym korzystaniem z internetu, a zachęcał do otwartości w stosunku do osób ubogich i wykluczonych. Biskup Rzymu akcentował męczeństwo jako uwiarytelnienie chrześcijaństwa. Innym zapowiadany tematem teologicznym, była spodziewana oficjalna wypowiedź papieska dotycząca objawień w Medjugorje²⁷.

Ekwador, Boliwia i Paragwaj to cel kolejnej apostolskiej wizyty papieża Franciszka, która odbyła się w dniach 5–13 lipca 2015 r. Na analizowanych portalach ukazało się 45 publikacji na temat tej pielgrzymki. W zasadzie wszystkie zamieszczono w ciągu tygodnia przed pielgrzymką, tygodnia po niej i w trakcie jej trwania. Zdecydowana większość zapowiedzi prasowych była powielanymi informacjami agencyjnymi. Zauważano, że papież Franciszek zaapeluje o zmniejszenie dysproporcji pomiędzy stanem życia ludzi ubogich i bogatych oraz o przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu, kładąc nacisk na latynoską opcję na rzecz ubogich. Narracje zapowiedzi papieskich pielgrzymek zdominowały informacje o przejawie inkulturacji, jakim było spożywanie posiłków zgodnie z miejscową tradycją,

2018 r.]; *Papież Franciszek złoży w sobotę wizytę w Sarajewie*, 05 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-zlozy-w-sobote-wizyte-w-sarajewie/m1vxx3>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

²⁷ Zob. *Papież w Sarajewie: nigdy więcej wojny*, 06 VI 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18070578,Papiez_w_Sarajewie_nigdy_wiecej_wojny.html, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież: duchowieństwo, które zapomina o męczennikach, to karykatura*, 06 VI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-duchowieństwo-które-zapomina-o-meczennikach-to-karyka,nld,1830520>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież: pokojowe współżycie różnych narodów i religii jest możliwe*, 06 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-pokojowe-wspolzycie-roznych-narodow-i-religii-jest-mozliwe/3r9zs2>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież na zakończenie wizyty w Sarajewie spotkał się z młodzieżą*, 06 VI 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18073330,Papiez_na_zakonczenie_wizyty_w_Sarajewie_spotkal_sie.html, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież: wkrótce stanowisko Watykanu ws. objawień w bosniackim Medjugorje*, 7 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,59154,title,Papiez-wkrotce-stanowisko-Watykanu-ws-objawien-w-bosniackim-Medjugorje,wid,17607924,wiadomosc.html>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

z liśćmi koki²⁸. Według dziennikarzy, poprzez wizytę w Ameryce Łacińskiej, papież wyraźnie dał do zrozumienia, że latynoamerykańska opcja na rzecz ubogich jest aktualna²⁹. Zauważano, że w przemówieniach nawiązywał do struktur zła znanych z teologii wyzwolenia. Wskazywał, że sama wiara niesie w sobie rewolucję i nie trzeba sięgać po konflikty zbrojne, aby zmieniać świat. Nawiązywał do swej encykliki „*Laudato Si*” i potrzeby ochrony środowiska. Komentatorzy zauważyli krzyż – prezent od prezydenta Wenezueli – w kształcie sierpa i młota. Apelowo o pomoc społeczną dla emerytów, więźniów, mieszkańców domów opieki. Przestrzegał przed ich wykluczaniem. Natomiast korupcję i kapitalizm niezwracający uwagi na człowieka oraz brak solidarności są według papieża przejawem znikomej implementacji Ewangelii do życia społecznego³⁰.

²⁸ Zob. *Papież Franciszek odwiedzi w lipcu Ekwador, Boliwię i Paragwaj*, 16 IV 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-odwiedzi-w-lipcu-ekwador-boliwie-i-paragwa,nId,1718154>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież podczas pielgrzymki do Boliwii otrzyma ciasto na bazie koki*, 23 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-podczas-pielgrzymki-do-boliwii-otrzyma-ciasto-na-bazie-koki/6cpy28>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież zażyczył sobie liście koki na pielgrzymkę po Boliwii. Będzie też koka-ciasto i koka-herbata*, 01 VII 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18280961,Papiez_zazyczyl_sobie_liscie_koki_na_pielgrzymke_po.html, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *W niedzielę papież wyrusza do Ekwadoru, Boliwii i Paragwaju*, 03 VII 2015 r., w: http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18293703,W_niedziele_papiez_wyrusza_do_Ekwadoru_Boliwii_i.html, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

²⁹ Jest to kategoria moralna i termin misjologiczny używany pierwotnie w kontekście Ameryki Łacińskiej. Wskazuje ona na szczególne miejsce ludzi ubogich (niekoniecznie na płaszczyźnie materialnej) w porządku miłości (zasada solidarności) w zainteresowaniu Kościoła. Powiązana również w wielu aspektach z zasadą sprawiedliwości. Została wprowadzona do społecznej nauki Kościoła przez Jana Pawła II w „*Sollicitudo rei socialis*”. Wprowadzając tę kategorię, papież chciał przeciwstawić się skrajnym nurtom teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, odwołującej się do marksistowskiej ideologii walki klas. Wprawdzie podzielał on troskę o sytuację ludzi najuboższych w świecie, ale odrzuca rozwiązanie tego problemu na drodze rewolucji. Zob. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.

³⁰ Zob. *Papież w Ekwadorze: nasza wiara jest zawsze rewolucyjna*, 07 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/religia/papiez-w-ekwadorze-nasza-wiara-jest-zawsze-rewolucyjna/xbjsgh>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież w Ekwadorze apeluje o ochronę środowiska i cytuje swą encyklikę*, 08 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18319482,papiez-w-ekwadorze-apeluje-o-ochrone-srodowiska-i-cytuje-swa.html>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Komunistyczny prezent dla papieża*, 09 VII 2015 r., w: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/swiat/papiez-dostal-od-prezydenta-boliwii-sierp-i-mlot/1g1pelr>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Boliwia. Papież: nie można odrzucać tych, którzy nie produkują*, 09 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18331122,boliwia->

Czwartą pielgrzymkę, na Kubę i do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, odbył papież Franciszek w dniach od 19 do 28 września 2015 r. Spośród 91 tekstów opublikowanych na analizowanych portalach większość była powielonymi newsami z agencji prasowych. Informacje o pielgrzymce ukazywały się na trzy miesiące przed jej rozpoczęciem. Redaktorzy przedstawiali zapowiedzi i komentarze dotyczące zbliżającej się podróży apostolskiej. Szczególnie akcentowano latynoamerykańską opcję na rzecz ubogich, pomoc emigrantom na wszelkich płaszczyznach. Podczas specjalnego telemostu papież apelował do młodzieży amerykańskiej o otwartość na inne religie i kultury³¹.

Materiały publikowane podczas podróży apostolskiej oraz po niej, oprócz sprawozdawania z tego wydarzenia, poruszały następujące zagadnienia: wezwanie światowych przywódców do zawarcia skutecznego porozumienia w sprawie klimatu, walkę z wykluczeniem społecznym i do przeciwdziałania

-papiez-nie-mozna-odrzucac-tych-ktorzy-nie-produkuja.html, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek: Potrzebujemy i chcemy zmian*, 10 VII 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-potrzebujemy-i-chcemy-zmian,nId,1849490>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież do więźniów: stoi przed wami człowiek uratowany przed wieloma grzechami*, 10 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356-,title,Papiez-do-wiezniow-stoi-przed-wami-czlowiek-uratowany-przed-wieloma-grzechami,wid,17700457,wiadomosc.html>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek nazywa niepohamowany kapitalizm „tajnem diabła”*, 11 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-nazywa-niepohamowany-kapitalizm-lajnem-diabla/ml94yp>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Paragwaj. Papież: wiara bez gestów solidarności jest martwa*, 12 VII 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18346668,paragwaj-papiez-wiara-bez-gestow-solidarnosci-jest-martwa.html>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Franciszek: Korupcja jest gangreną narodu*, 12 VII 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/religia/news-franciszek-korupcja-jest-gangrena-narodu,nId,1850453>, [dostęp 02 lutego 2018 r.].

³¹ Zob. *Papież Franciszek w USA i na Kubie spotka się z rodzinami i imigrantami*, 30 VI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-w-usa-i-na-kubie-spotka-sie-z-rodzinami-i-imigrantami/ytrhq0>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *USA. Sondaż: Amerykanie lubią papieża Franciszka*, 03 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,18702179,usa-sondaz-amerykanie-lubia-papieza-franciszka.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek apeluje do młodzieży o odwagę*, 05 IX 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-apeluje-do-mlodziezy-o-odwage,nId,1880213>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *W Hawanie ostatnie przygotowania do pielgrzymki papieża Franciszka*, 13 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-w-usa-i-na-kubie-spotka-sie-z-rodzinami-i-imigrantami/ytrhq0>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Watykan: nie ma szczególnych obaw co do bezpieczeństwa papieża w USA*, 15 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/watykan-nie-ma-szczegolnych-obaw-co-do-bezpieczenstwa-papieza-w-usa/yvx234>, [dostęp 03 lutego 2018 r.].

konfliktom zbrojnym i handlowi narkotykami, dialog międzyreligijny, zachętę do odejścia od kultury odrzucenia, wprowadzania pokoju, walkę z pedofilią wśród duchownych³².

Ostatnią pielgrzymką w analizowanym okresie była wizyta apostolska papieża Franciszka w Afryce: w Kenii, Ugandzie i Republice Środkowoafrykańskiej od 25 do 30 listopada 2015 r. Liczba informacji agencyjnych i komentarzy autorских na jej temat była zrównoważona i zamknęła się w 34 wzmiankach. Prawie wszystkie relacje były opublikowane w trakcie trwania pielgrzymki. Wśród opracowań ją zapowiadających zwracano uwagę na papieskie intuicje. Pierwszą jest praktyczne wyrażanie w życiu kultury miłosierdzia, do której Papież wzywał jeszcze przed rozpoczęciem Jubileuszowego Roku Miłosierdzia. Papież, jak zauważają agencje prasowe, ma przypominać o potrzebie dialogu, szacunku i przebaczenia pomiędzy plemionami i państwami, a także wyznawcami religii (szczególnie chrześcijaństwa, islamu, animizmu), a także denominacjami chrześcijańskimi.

³² Zob. *Fidel Castro podarował papieżowi Franciszkowi książkę*, 20 IX 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-fidel-castro-podarowal-papiezowi-franciszkw-ksiazke,nId,1889065>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Kuba: pół miliona ludzi na mszy z papieżem Franciszkiem w Hawanie*, 20 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,wid,17859594,martykul.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek spotkał się z Fidelem Castro*, 21 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-franciszek-spotkal-sie-z-fidelem-castro/0frw21>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież: rodziny nie są problemem, ale szansą*, 22 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-rodziny-nie-sa-problemem-ale-szansa/0ej8et>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Kuba: papież apeluje o „rewolucję” „Rewolucję czułości”*, 22 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/kuba-papiez-apeluje-o-rewolucje-rewolucje-czulosci/tfx86g>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek zaskoczył ponownie. Zamiast limuzyny wybrał... malutkiego fiata*, 23 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18897812,papiez-franciszek-zaskoczyl-ponownie-zamiast-limuzyny-wybral.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież do biskupów USA o skandalu pedofilii: wiem, jak cięży wam ta rana*, 23 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,wid,17866803,martykul.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Pięcioletnia Sofia przytuliła papieża Franciszka. I przekazała mu list od imigrantów*, 24 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/10,114927,18906591,piencioletnia-sofia-przytulila-papieza-franciszka-i-przekazala.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież w Kongresie USA apeluje o odwagę, braterstwo, solidarność*, 24 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-w-kongresie-usa-apeluje-o-odwage-braterstwo-solidarnosc/z94c7y>, [dostęp 02 lutego 2018 r.]; *Papież na forum ONZ: pokój, solidarność, prawa człowieka*, 25 IX 2015 r., w: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Papieze-na-forum-ONZ-pokoj-solidarnosc-prawa-czlowieka,wid,17869734,wiadomosc.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.].

Szczególnym tematem ma być pomoc osobom wykluczonym: odrzuconym, biednym, a szczególnie chorym na HIV³³.

W trakcie pielgrzymki, a także bezpośrednio po niej, autorzy akcentowali następujące treści pielgrzymki papieskiej. Pierwszym z nich był pokój i przeciwstawienie się terroryzmowi oraz strachowi, które paraliżują człowieka, a także szacunek do ludzi wykluczonych, chorych, a także osób homoseksualnych. Papież apelował także o szerszy dostęp do wody oraz o poprawienie jej jakości. Wśród papieskich wskazań była zachęta do dialogu międzyreligijnego, a także ekumenicznego. Jednym z jego elementów powinno być wzajemne przebaczenie. Apelował do Afrykańczyków o jedność wewnątrz ich państw oraz o wzajemny szacunek i zrozumienie, które płyną z Ewangelii³⁴.

³³ Zob. *W Afryce papież odwiedzi obóz dla uchodźców i dzielnicę biedoty*, 17 X 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,19039234,w-afryce-papiez-odwiedzi-oboz-dla-uchodzcow-i-dzielnice-biedoty.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Terroryści wezmą na cel papieża Franciszka?*, 23 XI 2015 r., w: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/swiat/papiez-franciszek-zagrozony-zamachem-terrorystycznym/f5vrx8>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież Franciszek rozpoczyna podróż do Afryki*, 23 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/raporty/raport-nowy-papiez/aktualnosci/news-papiez-franciszek-rozpoczyna-podroz-do-afryki,nId,1926716>, [dostęp 03 lutego 2018 r.].

³⁴ Zob. *Papież: przemoc i terroryzm karmi się strachem i desperacją*, 25 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114877,19246270,papiez-przemoc-i-terroryzm-karmia-sie-strachem-i-desperacja.html>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Pierwsza wizyta papieża w Afryce. Tysiące ludzi przywitało Franciszka*, 26 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/pierwsza-wizyta-papieza-w-afryce-tysiace-ludzi-przywitalo-franciszka/clkjp7>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież w Ugandzie. Wizyta budzi spore emocje i oczekiwania*, 27 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/religia/news-papiez-w-ugandzie-wizyta-budzi-spore-emocje-i-oczekiwania,nId,1928802>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież odwiedził dzielnicę biedoty w Nairobi*, 27 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-odwiedzil-dzielnice-biedoty-w-nairobi/ysbw57>, [dostęp lutego 2018 r.]; *Uganda: Papież oddał hołd męczennikom*, 28 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/swiat/news-uganda-papiez-oddal-hold-meczennikom,nId,1929333>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Uganda. 150 tysięcy młodych ludzi na spotkaniu z papieżem Franciszkiem*, 28 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/uganda-150-tysiecy-mlodych-ludzi-na-spotkaniu-z-papiezem-franciszkiem/slgsh9>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież otworzył Drzwi Święte w katedrze w Bangi*, 29 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/swiat/news-papiez-otworzyl-drzwi-swiete-w-katedrze-w-bangi,nId,1929683>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *Papież w Republice Środkowoafrykańskiej: jedność, godność, praca*, 29 XI 2015 r., w: <http://wiadomosci.onet.pl/papiez-w-republice-srodkowoafrykanskiej-jednosc-godnosc-praca/w4jcxg>, [dostęp 03 lutego 2018 r.]; *RŚA: „Jako chrześcijanie i muzułmanie jesteście braćmi”*, 28 XI 2015 r., w: <http://fakty.interia.pl/swiat/news-rsa-jako-chrzescijanie-i-muzulmanie-jestesmy-bracmi,nId,1929814>, [dostęp 03 lutego 2018 r.].

3. WNIOSKI PASTORALNE

Obecność Kościoła i jego instytucji w przestrzeni wirtualnej jest konieczna, a nawet niezbędna po to, aby prowadzić ewangelizację za pomocą wszelkich dostępnych środków. Internet, jako przestrzeń wielopłaszczyznowa, może stać się zarówno miejscem wymiany myśli, ewangelizacji, jak i narzędziem głoszenia ewangelii. J. Kloch wysuwa postulat wykorzystania internetu także jako narzędzia ewangelizacji. Uważa, że Kościół, jego wspólnoty partykularne i instytucje, powinny wykorzystywać to narzędzie do głoszenia Dobrej Nowiny (ewangelizacja, katechizacja, informacja), uświęcania (Pismo św., modlitwa, rekolekcje, informacje o pielgrzymkach), szerzenia dobroczynności (pomoc socjalna, wolontariat, współpraca, tworzenie społeczności wokół danej inicjatywy) i nauczania (refleksja teologiczna, edukacja wspólnoty eklezjalnej)³⁵.

Warto zwrócić uwagę na kwestię uzyskanych danych. Większość informacji w analizowanych serwisach (www.onet.pl; www.wp.pl; www.interia.pl; www.gazeta.pl; www.o2.pl; www.fakt.pl) była publikowana w trakcie trwania papieskiej pielgrzymki, a pozostałe do 10 dni przed i 10 dni po niej, choć w niektórych wypadkach były to jedynie trzy dni. Informacje dotyczące danej pielgrzymki „żyły” zatem w najbardziej opiniotwórczych portalach kilka dni, a do tego było ich niewiele, bo średnio mniej niż 50 na wizytę apostolską (44). Wśród nich zdarzały się takie, np. dotyczące Bośni i Hercegowiny, które obecne były na portalu przez 2–3 dni. Nie opracowano jeszcze narzędzia, które pozwala sprawdzić, jak długo dana informacja utrzymywała się na stronie głównej. Być może były to jedynie godziny bądź minuty. Najczęściej publikowane były duplikowane wiadomości agencyjne bez komentarza. Wyjątkiem były tu portale współpracujące ściśle z redakcjami katolickimi. Najściślejszą współpracę nawiązał serwis www.onet.pl, z „Tygodnikiem Powszechnym”. Natomiast serwis www.interia.pl sięgał czasem po teksty z „Przewodnika Katolickiego”. Na tych portalach można zauważyć najwięcej omówień teologicznych i szersze przekazywanie nauczania papieskiego. Wydaje się, że to właściwa droga do tego, aby jak najwięcej informacji związanych z życiem Kościoła ukazywało się w mediach internetowych i aby były one rzetelnie przedstawiane.

³⁵ Zob. J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013, s. 209–278.

W celu doprowadzenia do ukazywania się takich treści w tych portalach trzeba udostępniać je redakcjom. Redakcje powinny też mieć zapewnioną ścisłą współpracę z określonym medium katolickim, bądź teologiem-dziennikarzem.

Warto, aby centralne instytucje kościelne, np. Biuro Prasowe KEP czy rzecznik prasowy Nuncjatury Apostolskiej, zbudowali zespół ludzi chcących szerzej zadbać o obecność Kościoła w mediach i tworzący teksty przygotowujące czy chociażby podsumowujące papieskie pielgrzymki. Ważne, aby te materiały były komunikatywne dla odbiorcy internetowego i przygotowywane zgodnie z kanonem dziennikarstwa internetowego. Mogą to być wolontariusze świeccy, którym warto zaufać i oddać ten dział funkcjonowania Kościoła jako tym, którzy lepiej potrafią się nim posługiwać.

Zgodnie z postulatami J. Kłocha możliwa jest szersza obecność Kościoła w internetowych mediach świeckich. Przez współpracę z mediami internetowymi, które są tym zainteresowane, możliwe jest ich szersze wykorzystywanie, szczególnie do ewangelizacji, katechizacji, informowania, proklamowania nauczania eklesjalnego na dany temat czy tworzenia wspólnoty ludzi, którzy chcą współuczestniczyć w jakiejś inicjatywie. Jednak wymogiem wydaje się współpraca Kościoła z tymi mediami i działanie ludzi potrafiących korzystać z tzw. nowych mediów.

Świat i ludzkie przyzwyczajenia szybko się zmieniają. Najpierw wśród środków społecznego przekazu pojawiły się czasopisma, radio, telewizja, a dziś najbardziej rozpowszechnionym medium, z którego korzysta około 70% polskiego społeczeństwa, jest internet. Młodzi ludzie sporadycznie czytają czasopisma, słuchają radia, najczęściej są ciągle „online”, za pomocą komputerów i urządzeń przenośnych (telefony, tablety itd.). Oprócz mediów internetowych: stron internetowych, mediów społecznościowych (YouTube, Facebook, Twitter, Google+, Instagram czy Pinterest), aktualnie największą rolę pełnią najpopularniejsze portale publicystyczne. Niektóre z nich osiągnęły czytelnictwo na poziomie więcej niż

12,5 mln odbiorców miesięcznie, którzy czytają portal nawet kilka razy dziennie (www.onet.pl). W ich zasobach powinny znajdować się informacje związane z Kościołem, w tym także z pielgrzymkami papieskimi.

Z przeprowadzonych badań wynika, że pielgrzymki papieskie cieszyły się małym, bądź średnio małym, zainteresowaniem portali. Informacji z pierwszych sześciu pielgrzymek papieskich (22–29 lipca 2013 r. Brazylia; 24–26 maja 2014 r. – Jordania, Palestyna, Izrael; 14–18 sierpnia 2014 r. – Korea Południowa; 21 września 2014 r. – Albania; 25 listopada 2014 r. – Francja; 28–30 listopada 2014 r. – Turcja) opublikowano jedynie 276. Najczęściej były to newsy podawane za: Katolicką Agencją Informacyjną (KAI), Polską Agencją Prasową (PAP) i Radiową Agencją Informacyjną (RAI). To 168 spośród 276 wiadomości, co stanowi 60,9% informacji często duplikowanych w różnych serwisach. Czas publikacji najczęściej był tożsamy z czasem samej podróży apostolskiej. Niekiedy była ona poprzedzana zapowiedziami bądź podsumowaniami, ale nie publikowano ich z wyprzedzeniem większym niż 7 dni. Tak zwana żywotność pielgrzymki papieskiej na portalu to średnio 7 dni (przez tyle dni ukazywały się informacje na jej temat, choć na stronie głównej informacje były obecne przez 2–3 godziny), pod warunkiem, że pielgrzymka w ogóle została zauważona przez redakcję danego portalu.

Wydaje się, że media internetowe powinny zostać zauważone przez centralne instytucje Kościoła i szerzej informowane, a współpraca z redakcjami katolickimi czy teologami pozwoliłaby na publikowanie większej liczby omówień teologicznych papieskiego nauczania w dłuższym czasie. Ważne, aby teologowie, w tym duchowni, byli przygotowywani także do posługiwania się narzędziami niezbędnymi do uprawiania tego rodzaju dziennikarstwa.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2009 r.
- Franciszek, *Komunikacja i Miłosierdzie – owocne spotkanie. Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2016 r.
- Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 1990 r.
- Kloch J., *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013.
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.

www.fakt.pl
www.gazeta.pl
www.interia.pl
www.o2.pl
www.onet.pl
www.wirtualnemedial.pl
www.wp.pl

Biogram

Marcin Wrzos OMI (ur. 1977 r.), prezbiter, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej; doktor teologii o specjalności misjologia i teologii środków społecznego przekazu UKSW (2013), ukończył studia z zakresu nauk politycznych i dziennikarstwa na UAM (2008) i polonistyki na UJ (2016). Autor artykułów dotyczących misji w środkach społecznego przekazu i wykorzystania środków społecznego przekazu na misjach. Bada obecność Kościoła w internecie. Autor trzech publikacji naukowych: „Polskie czasopisma misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze”, „Bibliografia polskich czasopism misyjnych. Lata 1945–2013” oraz „Oblates missionary press in Europe” (redaktor). Kieruje wydawnictwem „Misyjne Drogi” i portalem internetowym misyjne.pl. Adres e-mail: marcinwrzos@oblaci.pl

Magdalena Hodalska

**Institute of Journalism, Media and Social Communication,
Jagiellonian University, Cracow, Poland**

Compassion 2.0: How Internet users share “virtual care”?

Współczucie 2.0: Jak internauci dzielą się „wirtualną troską”?

ABSTRACT:

Compassion 2.0 manifests itself when images of babies in war zones hit headlines and appear on news and social media sites, where Internet users turn them into vehicles of emotions. In September 2015 a body of Alan Kurdi, a toddler dressed in red T-shirt, was found on a Turkish beach, where Nilufer Demir took memorable photos of the drowned 3-year-old refugee. Alan's afterlife in cyberspace began when Internet users started cutting the image of his body out of the original photo-journalistic frame to paste it into different contexts, charged with meaning and rhetorical power. The article explores visual metaphors that media users employed to create their own stories about Alan, which went beyond the narratives prevalent in traditional media and shows how “virtual care” is shared in a global village, where Compassion Fatigue (Moeller 1999) gives way to Compassion 2.0 which starts with a click and becomes one of online activities.

KEY WORDS:

compassion, emotions, Internet users, humanitarian crisis, media coverage, social media, response

STRESZCZENIE:

Emocjonalną reakcję odbiorców mediów, określaną tu mianem współczucia 2.0 obserwować można w Internecie, gdzie fotografie dziecięcych ofiar wojen, o których opowiadają dziennikarze tradycyjnych mediów, w sieci stają się materiałem poddawany graficznym przekształceniom. Znalezione na tureckiej plaży ciało Alana Kurdi, 3-letniego uchodźcy, który utonął we wrześniu 2015 roku, internauci „wycinali” ze zdjęcia zrobionego przez reporterkę i „wklejali” w inne obrazy uruchamiające konteksty niosące wiele znaczeń. W artykule zaprezentowano wyniki analizy wizualnych metafor wykorzystanych w obrazach będących alternatywną narracją o chłopcu, o którego (ciało) w wirtualnej przestrzeni troszczyli się mieszkańcy globalnej wioski. Za pomocą studium przypadku pokazano, że zmęczenie współczuciem (Moeller 1999) ustępuje współczuciu 2.0, które zaczyna się od kliknięcia i staje się jedną z internetowych aktywności.

SŁOWA KLUCZOWE:

internauci, kryzys humanitarny, media społecznościowe, medialne relacje, emocje, odbiór, współczucie

In August 2016 Omran was pulled out of the rubble in Aleppo, Syria. His face was covered with dust and blood he was trying to wipe, sitting in the ambulance and patiently waiting for medics to treat him. The boy in the ambulance – that is how he was described by journalists and how the world remembers 5-year old Omran Daqneesh, whose images went viral in August 2016, hash-tagged #Aleppo. Omran’s photos were compared to the images that hit global headlines in September 2015.

In 2015 Alan was washed ashore, and found on the Golden Beach in Turkey. A little refugee from Syria. He was lying on the sand and he looked like sleeping. The boy in red T-shirt, or the boy on the beach – that is how the world remembers 3-year old Alan Kurdi, whose images caused outrage and grief and embarrassment of millions of people who shared Alan’s photos hash-tagged #Humanity washed ashore. Extremely strong emotional response to the pictures of a drowned toddler is the focus of my study, because it showed in unrepresented way the sentiments of Internet users who expressed their compassion online, although it was not the first photo which broke “Internet’s heart”. It also happened in December 2014.

In 2014 Adi, a little girl from Syria, thought that the photographer was holding a weapon, so she bit her lip and raised her hands to surrender. It was in a refugee camp. 4-year-old Adi Hudea knew, from her war experience, that long objects meant danger, especially when they were pointed at her, like a telephoto lens which Osman Sagirli, the photographer who took that picture, was using on that day, when he captured the horror in the girl’s eyes. The girl who surrendered – that is how the world remembers the girl, whose images went viral on social media¹, where comments read “I’m weeping” and “Humanity failed”².

Omran was 5, Alan was 3, Adi was 4, when their pictures embarrassed the viewers, reminding them of the horrors of those trapped in the war zone in Syria or those trying to escape. The boy in the ambulance (in 2016), the boy in red

¹ Her image went viral after being posted to Twitter by Nadia Abu Shaban, a photo-journalist based in Gaza. The image was first published in the Türkiye newspaper in January 2014. “It was widely shared by Turkish speaking social media users at the time. But it took a few months before it went viral in the English-speaking world, finding an audience in the West over the last week”, BBC, <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-32121732> (access 16.01.2018 r.).

² Anonymous, *The photographer who broke the internet’s heart*, BBC, 31.03. 2015 r., <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-32121732> (access 16.01.2018 r.).

T-shirt (in 2015), and the girl who surrendered (in 2014) became tragic human faces of the biggest humanitarian crisis since the end of the Second World War.

From the beginning of the war in Syria more than 10 000 children have been killed³, an average of seven a day, 'and nobody has taken much notice', wrote Liz Sly, a Beirut-based Washington Post correspondent and one of the first who tweeted the photo of Alan Kurdi. She said: 'If it takes photographs of dead children to make people realize children are dying, so be it'⁴. 7 kids died yesterday, 7 will be killed tomorrow, and today will be the last day for 7 children. Journalists report their deaths, but the viewers seem too tired to care. It's called compassion fatigue, 'easy to catch', but 'hard to overcome'⁵.

1. COMPASSION FATIGUE

It sets in when people are exposed to media coverage of wars, disasters, and dramatic events which they can do nothing about. Susan D. Moeller, who investigated this media-induced compassion fatigue, noted: 'In a world that moves steadily from massacres to genocide, from images of chaos, destruction, death and madness (...) the public resorts to compassion fatigue as a defence mechanism against the knowledge of horror'⁶. Audience responses illustrate how this mechanism works: 'One of the things I try never to do is watch the news at 11, because that really makes you an insomniac'⁷, complained one of the viewers, the other admitted: 'Rwanda. I don't listen, (...) What can you do? You listen and there's nothing you can do'⁸.

It is disputable whether such sentiments are compassion fatigue or compassion avoidance⁹, however the truth is that many reports from war zones are 'beyond such a mild emotion as compassion'¹⁰. Writing about media consumers who

³ Liz Sly, *Why I tweeted the photo of the dead Syrian toddler*, „Washington Post”, 3.09.2015, <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/09/03/if-it-takes-pictures-of-dead-children-to-make-people-realize-children-are-dying-so-be-it/> (access 16.01.2018 r.).

⁴ Ibidem.

⁵ S. D. Moeller, *Compassion Fatigue: How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, New York 1999, p. 40.

⁶ S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 226.

⁷ Quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 235.

⁸ Quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 235.

⁹ S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 235.

¹⁰ Ibidem, p. 236.

often become spectators of calamities reported in the news, Susan Sontag pointed out: ‘If one feels that there is nothing ,we’ can do (...) then one starts to get bored, cynical, apathetic’¹¹. That’s a perfect recipe for compassion fatigue.

Janine DiGiovanni who covered the carnage in the Balkans in the 1990s, said that the most difficult thing about war coverage was the fact that the reporters were ‘covering a story that the public had grown tired of’¹². News organisations believe that the audience don’t want to hear the stories about babies being blown up¹³, and reporters are painfully aware of that. There are pictures which touch the public’s conscience, but at the same time there are those which never get through because no one is looking¹⁴. As DiGiovanni bitterly put it, ‘hellholes are a bore, and there are a limited number of ways you can describe death and destruction’¹⁵.

It’s true that the horror of the news goes ‘beyond the threshold of what the public could stomach’¹⁶, and the audience is often left with the ‘images that are difficult to shake’¹⁷, which activates Compassion Fatigue – the defense mechanism that forces us to turn the page or switch the channel. ‘It may be that we are overwhelmed by so many variations of emotional stimuli that we constrict reality to what we can absorb’¹⁸. The world ‘watches the flames and carnage on the evening news, and very often shrugs its shoulders’¹⁹.

¹¹ S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Penguin Group 2004, p. 15.

¹² J. Di Giovanni, *Tired Moving of the Pictures*, „Sunday Times”, 14.08.1994. Quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 238.

¹³ As Dan Rather put it, quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 260.

¹⁴ For more, see M. Hodalska, *Passengers in Charon’s Boat: Reporters Covering Real-life Horror, Fear and Terror*, in: J. Campos II and K. Boczkowska (eds.) *Framing Fear, Horror and Terror through the Visible and the Invisible*, Oxford 2016, p. 21–38.

¹⁵ J. Di Giovanni, *Tired Moving of the Pictures*, „Sunday Times”, 14.08.1994. Quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 304.

¹⁶ A. Feinstein, *Journalists Under Fire : The Psychological Hazards of Covering War*, Baltimore 2006, p. 11.

¹⁷ S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 234.

¹⁸ P. Hosking SJ, *Compassion: What Is in a Word?*, in: Marion Kostanski (ed.), *The Power of Compassion An Exploration of the Psychology of Compassion in the 21st Century*, Cambridge 2007, p. 9.

¹⁹ M. Hodalska, *Stories of Fear, Horror and Terror: The Price that the Storytellers Pay*, in: M. Callaghan and K. Davis (eds.), *Cultural Experiences of Fear, Horror and Terror*, Oxford 2016, p. 150.

There are, however, images and stories that can ‘cut through the compassion fatigue night to have their moment in the bright lights’²⁰ and demand our attention. ‘When the victims are children, compassion fatigue is kept at bay longer than it might be if adults were the only casualties represented’²¹.

This was the case of Omran, Adi and Alan, on whom I will focus, because the image of his lifeless body ‘broke into our lives’²² and ‘spoke to people in a way that thousands of words hadn’t or couldn’t’²³.

2. IMAGES MAKE US CARE

In her excellent book *Regarding the Pain of Others* Susan Sontag wrote about ‘consumers of violence as spectacle, adepts of proximity without risk’²⁴: ‘Parked in front of the little screens – television, computer, palmtop – we can surf to images and brief reports of disasters throughout the world’²⁵. ‘If it bleeds, it leads runs the venerable guideline of tabloids and twenty-four-hour headline news shows – to which the response is compassion, or indignation, or titillation, or approval, as each misery heaves into view’, noted Sontag²⁶.

The picture of a drowned toddler reached global audience with an impact that knew no precedence. It led although it didn’t bleed. It showed a dead child, who looked like sleeping and the calmness of the frame destroyed the peace of those who saw it. As Sontag would have put it, spectators surfing through images suddenly felt uncomfortable in front of their little screens. Some of those who felt uncomfortable sitting in front of computers, did move to do something, even if that ‘something’ was just a simple key stroke: to tweet, to like, to send or forward the images and their remakes loaded with emotions.

²⁰ S. D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, op. cit., p. 111.

²¹ Ibidem, p. 110.

²² B. McKoy, *Aylan Kurdi: The Power of One Child*, “Compassion” (blog), <http://blog.compassion.com/aylan-kurdi-the-power-of-one-child/> (access 16.08.2016 r.).

²³ Maya Mailer, ‘Syria: what does it take to spark compassion?’, *Oxfam*, 7.10. 2015, <http://policy-practice.oxfam.org.uk/blog/2015/10/syria-what-does-it-take-to-spark-compassion> (access 16.08.2016 r.).

²⁴ S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, op. cit., p. 99.

²⁵ Ibidem, p. 103–104.

²⁶ Ibidem, p. 16.

'Images make us care about the news'²⁷, said Barbie Zelizer. By replicating the disturbing images of Alan Kurdi many Internet users showed that they cared and wanted to share their 'virtual care' with others in their social networks. The aim of my paper is to investigate how Compassion 2.0 is manifested in the global village, where Internet users visualise their care and sympathy resorting to visual metaphors, as persuasive means to create expressive and impressive messages, well comprehended regardless of the language of those who communicate. Visual communication goes beyond borders and crosses the boundaries allowing its participants to articulate ideas and opinions without words.

History of photojournalism has recorded examples of press photographs that have been translated into posters, jigsaw puzzles, cartoons, paintings, or films²⁸. Alan's case, however, is unprecedented. His body was literally cut out of the original setting and moved to different contexts, charged with meaning and rhetorical power. And this is how Alan's metaphoric afterlife began, turning his body, cut out of a photojournalistic frame, into a vehicle of emotions – sentiments not only expressed, but manifested by thousands²⁹.

Barbie Zelizer studied the way news images move the public³⁰. She pointed out that the photos which 'make us care' also give us a chance to engage emotionally and by doing so they stay with us long after the details of the story have faded³¹. The story of Alan Kurdi started on the shore, where his life was cut short.

He had a white teddy bear and a red T-Shirt; and no life jacket, when a rubber boat carrying him and his family, together with several other refugees, capsized. 3-year old Alan Kurdi did not reach the Greek Isle of Kos. His body was found at dawn, on September 2, 2015, on the 'Golden Beach' in Bodrum, Turkey, where Nilufer Demir took memorable pictures which hit global headlines and went viral on social media. It was only then, that the world learnt his name was Alan and he'd spent his 3-year-old life in a war zone in Syria.

²⁷ B. Zelizer, *The Heartbreaking Image of the Syrian Boy Will Not Necessarily Lead to Action*, "Huffington Post" (blog), 8.09.2015, http://www.huffingtonpost.com/barbie-zelizer/impact-of-news-images-not_b_8094156.html. (access 16.01.2018 r.).

²⁸ See B. Zelizer, *About to Die: How News images Move the Public*, Oxford 2010; J. Lucaites and R. Hariman, *No Caption Needed: Iconic Photographs, Public Culture, and Liberal Democracy*, Chicago 2007.

²⁹ For more, see M. Hodalska, *#Humanity Washed Ashore: Visual Metaphors and Emotions in Social Media*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2018, in press.

³⁰ B. Zelizer, *About to Die: How News images Move the Public*, Oxford 2010.

³¹ B. Zelizer, *The Heartbreaking Image...*, op. cit.

In 24 hours following Alan's death 20 million people saw the photos and images of the drowned toddler were being tweeted 15 times a second³². Internet users expressed their feelings through images they shared, tagged and modified. Tribute pages, opened on websites such as the Bored Panda³³ or BuzzFeed³⁴, were viewed by thousands who responded to the dramatic image of a toddler washed up on a Turkish beach. They submitted their own compositions: drawings, paintings, graphic manipulations, cartoons, photos of sand-sculptures, and performances³⁵, commented and shared them across social media platforms.

Those powerful and often disturbing images, presented now in a form of picture galleries on the above mentioned websites, which (due to the diversity of pictures gathered on Bored Panda and BuzzFeed from all around the world) became the main source of research materials for this case study, which involves the analysis of visual metaphors, considered as visual representations of metaphorical thoughts or concepts³⁶ (drawing from the conceptual metaphor theory³⁷) within the framework of narrative paradigm. The most widely shared pictures

³² A. Withnall, *Aylan Kurdi images were seen by '20 million people in 12 hours*, „Independent”, 15.12.2015, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/refugee-crisis-aylan-kurdi-images-were-seen-by-20-million-people-in-12-hours-new-study-suggests-a6774181.html> (access 16.01.2018 r.).

³³ *Artists Around The World Respond To Tragic Death Of 3-Year-Old Syrian Refugee*, „Bored Panda” tribute page, <http://www.boredpanda.com/syrian-boy-drowned-mediterranean-tragedy-artists-respond-aylan-kurdi/> (access 16.01.2018 r.).

³⁴ *17 Heartbreaking Cartoons From Artists All Over The World Mourning The Drowned Syrian Boy*, BuzzFeed website, https://www.buzzfeed.com/ryanhatesthis/humanity-washed-ashore?utm_term=.lm9WJpm40j#.uayBK5Oojg. (access 16.01.2018 r.).

³⁵ S. Faulkner, *Aylan Kurdi and the Movability of Images*, in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, p. 53–55. Visual Social Media Lab, December 2015 <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media>; (access 16.01.2018 r.). F. Vis, *Examining the Hundred Most Shared Images of Aylan Kurdi on Twitter*, in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, p. 27–30, Visual Social Media Lab, December 2015 <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media>; (access 16.01.2018 r.).

³⁶ For the discussion of the mode of communication through which metaphors are expressed, see E. El Refaie who pointed out that metaphors must always be studied within their socio-political context. *Understanding visual metaphor: the example of newspaper cartoons*, „Visual Communication” 2003, vol. 2.1, p. 75.

³⁷ *Conceptual Metaphor Theory (CMT) introduced by George Lakoff and Mark Johnson*, whose pioneering work in the field, *Metaphors We Live By* (1980), inspired a number of cognitive linguists, for example Raymond Gibbs and Zoltán Kövecses. See Z. Kövecses, *Metaphor:*

provide examples of visual metaphors, including cultural archetypes³⁸, symbols and allegories³⁹ which were employed by social media users to express compassion 2.0 and to create their own narratives alternative to those prevalent in traditional media.

Extremely strong emotional response of Internet users who shared and disseminated the images of Alan, hash-tagged #Humanity Washed Ashore, is the focus of my paper which demonstrates: how compassion fatigue was overcome by Compassion 2.0; what forms it takes and what visual metaphors are employed to convey the message of compassion and sympathy.

3. COMPASSION. SUFFERING WITH THOSE WHO SUFFER

“The origins of the word compassion come from the root word *pati/passio* (Latin) *patheia* (Greek) meaning to “bear/suffer”, or “passion/affection”, and the prefix *cum* (Latin) or *sym* (Greek) meaning “with” or *em* (Greek) meaning “into/in”. The English words “compassion” (from Latin) or “empathy” and “sympathy” (from Greek) denote fellow feeling, affinity for, and sorrow for the sufferings of another”⁴⁰. Both terms, compassion and sympathy, mean suffering WITH those who suffer.

Peter Hosking notes that the word compassion is defined in various but similar ways as: “(a) a feeling of sorrow or pity for the pain or misfortunes of another that inclines one to help; (b) feeling deep sympathy for another’s suffering or misfortune accompanied by a desire to alleviate the pain and remove its cause; (c) the feeling of emotion when one is moved by the suffering of another and by the need to relieve it, and (d) sympathetic consciousness of another’s distress with a desire to alleviate it”⁴¹.

Emotional response to the death of Alan Kurdi shows that online compassion was offered to a boy who was already dead, but who stood for those who were

A practical introduction, New York 2002. R. Gibbs, *Evaluating conceptual metaphor theory*, „Discourse Processes” 2001, nr 48.8, p. 529–562.

³⁸ E. P. Hatcher, *Visual Metaphors: A Methodological Study in Visual Communication*, University of New Mexico Press 1989, p. 239. K. L. Smith, S. Moriarty, K. Kenney, G. Barbatsis, *Handbook of Visual Communication: Theory, Methods, and Media*, Routledge 2004.

³⁹ See, L. D. Ritchie, *Metaphorical Stories in Discourse*, Cambridge 2017, p. 249.

⁴⁰ P. Hosking SJ, *Compassion: What is in a Word?...*, op. cit., p. 2.

⁴¹ *Ibidem*.

alive – for the survivors of the exodus, for the strangers crisscrossing European borders. When Alan's photos went viral, the majority of Internet users switched from using 'migrant' to 'refugee'⁴² and this effect persisted for two months, before the things went back to the 'old normal'⁴³ and media reports showed unnamed 'migrants' waiting behind fences, as Barbie Zelizer pointed it out⁴⁴.

Language can make a difference especially making 'a human person into the other'. Peter Hosking draws out attention to the problem of manipulative language that can include or exclude: 'Consider how people who flee their country of origin and seek protection in another country can be called desperate people (...) refugees, asylum seekers, right through to (...) illegal immigrants, and queue jumpers, people traffickers, and even terrorists. (...) Our compassion antennae can be jammed by manipulative language like this. It interferes with the magnetic point of the moral compass. Compassion invites us to value everyone's story—to listen to the other because we are all others. If the story is struggle, then it is the lived experience for all. It is an essential story, about a person of intrinsic worth, with ultimate human dignity'⁴⁵.

The stories told in traditional news media reflect the public discourse, where the refugee is a fundamentally ambivalent figure, i.e. someone who is, simultaneously, a sufferer of a geo-political conflict and a threat to the Westphalian order, as Lili Chouliaraki observed⁴⁶. Contradictory emotions, like compassion and outrage or hostility, go hand in hand in West, because the news coverage of Europe's refugee crisis is dominated by two main narratives: the narrative of Suffering and the narrative of Threat and Fear, which overlap in traditional media⁴⁷.

⁴² See also, H. Lewis, *How Newsrooms Handle Graphic Images of Violence*, „Nieman Reports”, 5.01.2016, <http://niemanreports.org/articles/how-newsrooms-handle-graphic-images-of-violence/> (access 19.01.2018 r.).

⁴³ B. Zelizer, *Haunting Image Spurs Action on Migrants*, 8.09.2015, <http://www.philly.com/philly/blogs/thinktank/Haunting-image-spurs-action-on-migrants.html> (access 19.01.2017 r.).

⁴⁴ B. Zelizer, *Haunting Image Spurs Action on Migrants*, op. cit.

⁴⁵ P. Hosking SJ, *Compassion: What is in a Word?...*, op. cit., p. 10.

⁴⁶ L. Chouliaraki, *Between Pity and Irony: Paradigms of Refugee Representation in Humanitarian Discourse*, in: K. Moore, B. Gross, T. Threadgold (eds.), *Migrations and the Media*, New York 2012, p. 14.

⁴⁷ For more on the narratives in traditional news media, see: M. Hodalska, C. Ghita, *Visual Metaphors of Dismay: Representations of Migrants in Recent Culture and the Mass Media*, in press.

The new media, however, especially the social networking sites, offer its users tools to react, to comment upon, to add their own content, to create narratives that challenge those officially existing in public discourse and traditional media. In fact, the stories written by the Participants of Culture 2.0. go far beyond the narratives prevalent in traditional news media, where people are turned into numbers that change. Traditional media narratives are dehumanizing. Graphics offer visualization of the migrants' moves but tell very little about their hunger, cold and despair. Migrants are depicted as a series of lines crisscrossing states and numbers⁴⁸. In 2015 the image of one body washed upon a shore 'turned such lines on a map into living and dying people'⁴⁹. Emotional response to that image tells us a lot about Compassion 2.0 in the global village.

4. COMPASSION 2.0

Today almost half of the global population is online and an estimated 3.2 billion people stay connected⁵⁰. But are they really 'connected' in emotional sense? In his article 'Empathy 2.0: Virtual Intimacy' Timothy L. Hulsey quoted G. Anthony Gorry who wrote about 'Empathy in the Virtual World': 'In our life on the screen, we might know more and more about others and care less and less about them'⁵¹.

We are virtually close, but emotionally distant. Writing about compassion, Peter Hosking pointed out that the degree of compassion may be related to the distance from the person affected ('Compare the sympathy for newborns with HIV in Africa, with attitudes to intravenous drug users with blood born viruses in Melbourne'⁵², wrote an Australian Jesuit).

⁴⁸ D. Machin, *Visual Communication* Berlin/ Boston 2014, p. 126.

⁴⁹ E. Ruppert, F. Ustek, *Body Counts: Counting Aylan Kurdi*, in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media/> (access 19.01.2018 r.), p. 69.

⁵⁰ See M. Hodalska, C. Ghita, J. Bapat. *Perils of the Web: Online Threats and Offline Fears*. Introduction to *Perils of the Web: Cyber Security and Internet Safety Nowadays*, edited by M. Hodalska, C. Ghita and J. Bapat, Oxford 2016, p. vii-xviii.

⁵¹ G. Anthony Gorry, *Empathy in the Virtual World*, „The Chronicle of Higher Education” 2009, Quoted in: T. L. Hulsey, *Empathy 2.0: Virtual Intimacy*, Spring 2011, <http://www.teachingsofdrjim.com/wp-content/uploads/2012/08/Hulsey-Empathy-2.0.pdf> / (access 19.01.2018 r.).

⁵² P. Hosking SJ, *Compassion: What is in a Word?...*, op. cit., p. 9.

In other words: people are more willing to show compassion to those whom they would never meet in person. This is also one of the relevant traits of compassion 2.0, considered as a social and cultural phenomenon of our age. Many of those who willingly shared the images of Alan Kurdi have never seen a refugee in person, only on their 'little screens', watching the media coverage of migrant crisis.

5. ALAN'S DEATH AND AFTERLIFE IN CYBERSPACE

Alan Kurdi has become a symbol of suffering of three thousand 'boat people' who drowned only last year trying to reach European shores. The boy clad in tiny T-shirt looked like any other boy in Europe and his photo made the faraway conflict close and personal for the audience familiar with the images of boys dressed in T-shirts and shorts, but unfamiliar with the images of blood, debris and shattered glass⁵³.

The toddler has become a human face of the crisis, a symbol, an icon, an emblem, and emotional vehicle allowing thousands of Internet users to express their grief and outrage and manifest their compassion through sharing the dramatic images of the drowned toddler and creating their own stories about the boy's afterlife.

Compassion 2.0. was manifested through images of Alan's body, which was cut out of the original photo and pasted into different contexts, replicating the so called 'user generated content', where Alan's body is no longer the boy's body, but has become the signifier, only without the signified? Or, maybe it has been filled with too much meaning?⁵⁴

6. HOW INTERNET USERS SHARED 'VIRTUAL CARE'?

One of the most significant and touching is the way in which Internet users denied Alan's death and offered alternative ending of his tragic story. Hundreds shared the image⁵⁵ which domesticated the scene of horror: The surf approaching

⁵³ See M. Hodalska, *#Humanity Washed Ashore*, op. cit., in press.

⁵⁴ All the images discussed here I investigate in details in M. Hodalska, *#Humanity Washed Ashore*, op. cit., in press, where I explore the emotions evoked by these images, whereas here I focus on compassion and the way it is manifested online.

⁵⁵ Cartoon hash-tagged *#How His Story Should Have Ended...*, submitted by Steve Dennis and ranked 2 in popularity on *Bored Panda* gallery. Huffington Post attributed the image to Omer Tosun. See: R. Drainville, *On the Iconology of Aylan Kurdi, Alone*, in: F. Vis, O. Goriunova

Alan’s face in the original photo has been turned into a pillow⁵⁶. The boy’s body washed ashore, was virtually taken care of and put to sleep. Social media users were tucking Alan under the blanket, or putting his head on the pillow of stars⁵⁷, as if they had wanted to offer the boy the comfort which the world failed to offer him when he was alive.

Those who shared the cartoon showing Alan between Heaven, symbolized by the stars, and the Sea – which in reality claimed his life, and here, in the drawing, is turned into a puffy coverlet – wanted to offer Alan the comfort, peace and protection, putting his body to rest in a cosy bedroom decorated with stars and surf-like patters of bedlinen. Such pictures suggest ‘the notions of failed protection and withdrawn care’⁵⁸. To make it up for the lack of care when Alan was alive, those who shared the images offered ‘virtual care’ to... the representation of his lifeless body.

The day after Alan’s body was found on a Turkish beach, president Erdogan⁵⁹ repeated Pope Francis’⁶⁰ metaphor of ‘Sea turned into a migrant cemetery’. Heart-rending is the image hash-tagged #Just Sleeping⁶¹ which is a form of artistic tribute to those kids who perished without their names being displayed on front pages: children with rosy cheeks; serene and smiling; clutching teddy bears or dolls, dressed in pyjamas. The toddlers rest in different poses on their backs or bellies, like Alan, covered by the sea waves which take the form of a polar blanket with handcrafted edges. It’s another striking metaphor of afterlife, digitally crafted by imagination of Internet users.

(eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 47. <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media>; (access 16.08.2016 r.).

⁵⁶ R. Drainville, *Iconology of Aylan Kurdi*, op. cit., p. 47.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ H. Ryan, #KiyiyaVuranInsanlik: *Unpacking Artistic Responses to the Aylan Kurdi Images*, in in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 46. <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media>; (access 16.08.2016 r.).

⁵⁹ B. Rossington, *Europe has turned the Mediterranean into a ‘refugee cemetery’, blasts Turkey’s president*, „Mirror”, 3.09.2015, <http://www.mirror.co.uk/news/world-news/europe-turned-mediterranean-refugee-cemetery-6377730>, (access 16.08.2016 r.).

⁶⁰ E. Biles, *Stop Mediterranean becoming vast migrant cemetery, Pope tells Europe*, Reuters, 24.11. 2014, <http://www.reuters.com/article/us-pope-europe-idUSKCN0J911320141125>, (access 16.08.2016 r.).

⁶¹ Submitted by Mahnaz Yazdani and ranked 6 on *Bored Panda* tribute page.

Noteworthy is that the Sea, blamed for taking the refugees' lives, is portrayed in a very friendly manner. Cartoons and drawings depict no storm, no high waves, no tides. The nature is gentle, unlike humans who force others to flee their land. Maybe that's why (according to the narratives discussed here) humans have no right to cry over Alan's death, or... they no longer have the right to cry. Cartoon submitted by Azzam Daaboul⁶² is powerful in form and meaning. It shows Sea Creatures crying. Dolphin, whale, turtle, fish, sea star – all of them standing in line and bowing their heads to pay respect to Alan who is lying on the sand next to a very indifferent coast guard (the man is taking notes, he is not crying). Sea creatures are weeping, putting their fins in respectful gesture, resembling the one of a humble prayer.

The narrative of Lost Humanity also includes crying teddy-bears, such as those in submission ranked 56 on Bored Panda website, hash tagged #Faith in Humanity – Lost: Teddy bears are sitting on the moon, one teddy is wiping his/her eyes, comforted in loving embrace of another (a gesture that only a few of Internet users would offer to a refugee). Teddies are looking at Alan turned to an angel and resting on a cloud in heaven. Knowing the boy's plight, and looking down to earth from the sky, one soft toy says to the other: 'I see humans, but no humanity'. The powerful metaphor of teddy bears crying over humanity builds the Narrative of Lost Humanity, which is reinforced by the visual metaphor of Sea Creatures who are more humane than humans. A cartoon hash-tagged #Noblest of Them All⁶³ depicts a whale carrying Alan on its back. Thousands of social media users shared the images of compassionate Sea creatures, who witnessed not only Alan's death, but the deaths of thousands like him.

Sea Creatures grieve the death of a toddler who used to play with his brother, clutching a white teddy-bear – the photos of their happy life were widely displayed in the media after their tragic death. The same photo we see in a heartbreaking image of a teddy bear crying over a photo of him and his human friends⁶⁴. Compassion and grieve of Internet users took the shape of crying sea creatures and soft toys.

⁶² Ranked 3 in popularity on *Bored Panda* website.

⁶³ Submission by Abdal Mufti, ranked 20 on *Bored Panda* website.

⁶⁴ Ranked 40 on *Bored Panda* website.

Weeping teddy bears recalls the happy moments he spent with Alan and his brother. Confronted with the boy's death, Internet users shared images that portrayed Alan together with material attributes of happy childhood, such as: balloons, football⁶⁵, seaside set, reminding the viewers what toddlers should do on a beach, or gain, trying to offer the boy (or his image?) the opportunities he lost.

Heart-wrenching is the cartoon⁶⁶, which shows Alan playing next to a sand sculpture, whose shape resembles the toddler's body. The living boy, clad in red T-shirt, is kneeling next to the 'sand boy' and preparing a house of sand. Is it a house for the 'sand boy' lying on the shore? Or a painful reminder of those who lost their homes and set on a journey, looking for a roof for their heads?

Another childhood object depicted in one of most circulated drawings⁶⁷ is the one of 'a paper boat' floating on the sea. Fragile paper ship recalls childhood games, but also chillingly reminds us of the boat that sank on September 2, 2015, with Alan and eleven others onboard.

Equally persuasive is the image of Alan's body locked in a bottle⁶⁸ washed ashore. A glass bottle is an archetype of communication, where one cannot reach the addressee. In the picture disseminated on social media, Alan's body has become a powerful message, which one Twitter user put in her comment: 'it's a message in a baby – (...) Do not let this happen anymore!!!'⁶⁹. The sad truth is that 'this is happening', on everyday basis.

7. ADI, ALAN, OMAR AND TEN THOUSAND OTHERS IN THE MEDIA

10 000 children have perished since the beginning of the war in Syria. A little town. The world heard about Adi, Alan, Omar when their photos went viral on social media. Neda Kadri's cartoon shows Syrian children welcoming Alan Kurdi in heaven: 'You are so lucky Aylan! We are the victims of the same war but nobody

⁶⁵ In submission hash-tagged *#I[t] should end this way*, ranked 94 on *Bored Panda* website, El Vigia de Ponce offered alternative ending, showing Alan dribbling a football toward the viewers. The boy, literally 'put together' from pieces of photos in a photoshop program and thus given 'new life', is surrounded by characters from Peanuts, popular children's comic.

⁶⁶ Submitted by Gunduz Aghayev and ranked 4 on *Bored Panda* website.

⁶⁷ Submitted by Murat Sayin and ranked 10 on *Bored Panda* website.

⁶⁸ Ranked 49 on *Bored Panda* website.

⁶⁹ Ibidem. Comment by Kelly Noble, found on *Bored Panda* website.

cared about our death'⁷⁰. Compassion fatigue is hard to overcome. Compassion fatigue sets in when people feel there is 'nothing they can do'⁷¹.

Social media give the Participants of Culture 2.0 the feeling that they can do something, and that their actions, i.e. online activities, are meaningful. Susan Sontag warned us: 'Compassion is an unstable emotion. It needs to be translated into action, or it withers'⁷². In 2015 Internet users did take action, tailored according to their limited means, but still their voice was powerful enough, to be heard by those who so wished. Social networking sites offered them platforms and gave them means to express their feelings and ideas, thus providing the tools to ACT, even if acting means only forwarding a message, pressing the 'send' button, sharing, liking, commenting – all this is still better than nothing, for those who perish in the Sea, and for the rest of us, participants, comfortably seated in front of our little or big screens⁷³.

8. CONCLUSIONS: FROM COMPASSION FATIGUE TO COMPASSION 2.0

Compassion Fatigue was caused by the coverage of death in traditional news media. Today it gives way to Compassion 2.0, cultural phenomenon born online and witnessed within social networks, manifested by the use of graphics and visuals easy to share and loaded with meaning, often in response to dramatic and heart-breaking news reports that bring images difficult to digest, especially when injured babies become tragic heroes of human stories that hit headlines. Those stories are continued on websites around the world and social networking sites where Internet users participate in creation and dissemination of powerful images that express what words cannot express. As was in the case of Alan Kurdi.

Metaphorically speaking, Compassion 2.0. is dressed in white blankets of stars, and manifested in the attempts to offer the dead toddler protection and comfort the world failed to offer him when he was alive. Compassion 2.0 means

⁷⁰ Mailer, What does it take to spark compassion?, op. cit.

⁷¹ Quoted in S. D. Moeller, *Compassion Fatigue: How the Media Sell Disease, Famine, War and Death* London 1999, p. 235.

⁷² S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Penguin Group 2004, p. 90.

⁷³ Whether or not such actions may be labelled slacktivism, discussed and criticised in E. Morozov's book *Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom* (2011), that concept, however intriguing, goes beyond the realms of this study.

offering ‘virtual care’ to the on-screen representations of his lifeless body. Compassion 2.0. is reflected in the tears of crying starfish and teddy bears grieving the loss of their human friends, who are covered with the sea waves turned into a puffy coverlet, and hash-tagged #Just sleeping. Sympathy is expressed by the visual metaphor of compassionate creatures, who are more humane than humans.

Various means of visual communication, especially visual metaphors, including symbols, allegories, archetypes, allow Internet users to express their feelings and create narratives alternative to those presented in traditional media.

New media users show and sometimes manifest Compassion 2.0 by visualising their care for those who suffer in pictorial metaphors in images they either create or simply disseminate to show others in their network that they care, to ‘share’ their ‘virtual care’.

When new technologies turned spectators into Participants of Culture 2.0, the Participants’ compassion became one of their online activities.

In a powerful drawing⁷⁴ that recalls and juxtaposes two famous photos: Kevin Carter’s picture of a girl and a vulture, taken in Sudan 1993⁷⁵, and Nilufer Demir’s photo taken on a Turkish beach in 2015. In heaven, the starving girl, who remained anonymous forever, meets the drowned boy, and asks: ‘Still the same?’, Alan Kurdi replies: ‘Still the same’. No, Alan. Something has changed. Compassion is no longer fatigue. It has become one of Internet activities.

⁷⁴ Submitted by Hrishikesk Sarma, and ranked 13 on *Bored Panda* website.

⁷⁵ Awarded Pulitzer Prize and followed by Carter’s suicide. See: M. Hodalska, *‘Passengers in Charon’s Boat’: Reporters Covering Real-life Horror, Fear and Terror*, in: J. Campos II, K. Boczkowska (eds.), *Framing Fear, Horror and Terror through the Visible and the Invisible*, Oxford 2016, p. 22–23.

BIBLIOGRAPHY

- Anonymous, *The photographer who broke the internet's heart*, BBC, 31.03.2015, <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-32121732> (access 16.08.2017 r.).
- Chouliaraki L., *Between Pity and Irony: Paradigms of Refugee Representation in Humanitarian Discourse*, in: K. Moore, B. Gross, T. Threadgold (ed.), *Migrations and the Media*, . New York 2012, p. 13–32.
- Drainville R., *On the Iconology of Aylan Kurdi, Alone*, in: F. Vis and O. Goriunova (ed.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 47–49.
- El Refaie E., *Understanding visual metaphor: the example of newspaper cartoons*, „Visual Communication” 2003, vol. 2.1, p. 75–95.
- Faulkner S., *Aylan Kurdi and the Movability of Images*, in: F. Vis and O. Goriunova (red.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 53–55.
- Feinstein A., *Journalists Under Fire: The Psychological Hazards of Covering War*, Baltimore 2006.
- Gibbs R., *Evaluating conceptual metaphor theory*, „Discourse Processes” 2001, nr 48.8, p. 529–562.
- Hatcher E. P., *Visual Metaphors: A Methodological Study in Visual Communication*, University of New Mexico Press 1989.
- Hodalska M., *‘Passengers in Charon’s Boat’: Reporters Covering Real-life Horror, Fear and Terror’*, in: J. Campos II and K. Boczkowska (ed.), *Framing Fear, Horror and Terror through the Visible and the Invisible*, Oxford 2016, p. 21–38.
- Hodalska M., Ghita, C., *Visual Metaphors of Dismay: Representations of Migrants in Recent Culture and the Mass Media*, in: *Racism and Trauma*, Gdańsk 2018, in press.
- Hodalska, M., *Stories of Fear, Horror and Terror: The Price that the Storytellers Pay*, in: M. Callaghan, K. Davis (eds.), *Cultural Experiences of Fear, Horror and Terror*, Oxford 2016, p. 147–156.
- Hodalska M., Ghita, C., Bapat, J., *Perils of the Web: Online Threats and Offline Fears*, in: M. Hodalska, C. Ghita, J. Bapat (eds.), *Introduction to Perils of the Web: Cyber Security and Internet Safety Nowadays*, Oxford 2016, p. vii–xviii.
- Hodalska M., *#Humanity Washed Ashore: Visual Metaphors and emotions in social media*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2018, in press.
- Hosking P. SJ., *Compassion: What Is in a Word?*, in: M. Kostanski (ed.), *The Power of Compassion An Exploration of the Psychology of Compassion in the 21st Century*, Cambridge 2007, p. 2–13.
- Hulsey, T.L., *Empathy 2.0: Virtual Intimacy*, Spring 2011, <http://www.teachingsofdrjim.com/wp-content/uploads/2012/08/Hulsey-Empathy-2.0.pdf>. (access 16.08.2017 r.).
- Kövecses Z., *Metaphor: A practical introduction*, New York 2002.
- Lakoff G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

- Lewis H., *How Newsrooms Handle Graphic Images of Violence*, „Nieman Reports”, January 5, 2016. <http://niemanreports.org/articles/how-newsrooms-handle-graphic-images-of-violence/> (access 16.08.2017 r.).
- Lucaites J., Hariman R., *No Caption Needed: Iconic Photographs, Public Culture, and Liberal Democracy*, Chicago 2007.
- Machin D., *Visual Communication*, Berlin-Boston 2014.
- Mailer M., *Syria: what does it take to spark compassion?*, Oxfam, October 7, 2015, <http://policy-practice.oxfam.org.uk/blog/2015/10/syria-what-does-it-take-to-spark-compassion> (access 16.08.2017 r.).
- McKoy B., *Aylan Kurdi: The Power of One Child. Compassion (blog)*, <http://blog.compassion.com/aylan-kurdi-the-power-of-one-child/> (access 16.08.2017 r.).
- Moeller S. D., *Compassion Fatigue, How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, New York, London 1999.
- Morozov E., *Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*, New York 2011.
- Ritchie L. D., *Metaphorical Stories in Discourse*, Cambridge 2017.
- Ruppert E., Ustek F., *Body Counts: Counting Aylan Kurdi*, in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 68–70.
- Ryan H., *#KiyiyaVuranInsanlik: Unpacking Artistic Responses to the Aylan Kurdi Images*, in: F. Vis, O. Goriunova (eds.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, December 2015, p. 44–45.
- Sly L., *Why I tweeted the photo of the dead Syrian toddler*, „Washington Post”, 3.09.2015, <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/09/03/if-it-takes-pictures-of-dead-children-to-make-people-realize-children-are-dying-so-be-it/>. (access 16.08.2017 r.).
- Smith K. L., Moriarty S., Kenney K., Barbatsis G., *Handbook of Visual Communication: Theory, Methods, and Media*, Routledge 2004.
- Sontag, S., *Regarding the Pain of Others*, USA: Penguin Group, 2004.
- Withnall, A., *Aylan Kurdi images were seen by '20 million people in 12 hours*, „Independent”, 15.12. 2015, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/refugee-crisis-aylan-kurdi-images-were-seen-by-20-million-people-in-12-hours-new-study-suggests-a6774181.html>. (access 16.08.2017 r.).
- Zelizer B., *About to Die: How News images Move the Public*, Oxford 2010.
- Zelizer B., *The Heartbreaking Image of the Syrian Boy Will Not Necessarily Lead to Action*, „Huffington Post” (blog), September 8, 2015, http://www.huffingtonpost.com/barbie-zelizer/impact-of-news-images-not_b_8094156.html. (access 16.08.2017 r.).
- Zelizer B., *Haunting Image Spurs Action on Migrants*, 8.09.2015, <http://www.philly.com/philly/blogs/thinktank/Haunting-image-spurs-action-on-migrants.html>. (access 16.08.2017 r.).

Biogram

Dr Magdalena Hodalska – medioznawca, kulturoznawca, językoznawca, adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na strachu i traumie w mediach, antropologii i języku mediów, sposobach relacjonowania tragicznych wydarzeń, a także na społecznym i kulturowym oddziaływaniu kontrowersyjnych przekazów medialnych.

Anna Karoń-Ostrowska

**Akademia Ignatianum
Kraków**

Edyta Stein i Edmund Husserl w horyzoncie metafizyki

Edmund Husserl and Edith Stein: The Metaphysical Horizon

STRESZCZENIE:

Studium poświęcone jest istocie relacji, jaka łączyła Edytę Stein i jej mistrza Edmunda Husserla. E. Stein poświęciła się studiom nad fenomenologią w Getyndze u Husserla, bardzo szybko osiągając kolejne piętra naukowej kariery. Stała się jednym z najwybitniejszych uczniów swego ukochanego Mistrza.

W roku 1915 po znakomicie obronionym doktoracie pt. „Zum Problem der Einfühlung” zostaje asystentką Husserla. Pracuje nad jego rozproszonymi notatkami starając się przygotować II tom „Idee”. Husserl jednak nie traktuje jej jako partnera naukowego, lecz jak osobistą sekretarkę. E. Stein rezygnuje ze współpracy z Mistrzem, dalej pracując samodzielnie nad interesującymi ją zagadnieniami fenomenologicznymi. Husserl nie wspiera jej wysiłków w kierunku zdobycia habilitacji. E. Stein przeżywa nawrót w 1921 roku, poprzez które na nowo wartościuje swoje filozoficzne wybory. Próbuje skonfrontować filozofię współczesną ze scholastyką św. Tomasza. Staje po stronie metafizyki. Odkrywa Boga jako Prawdę. Na tym nowym etapie jej drogi Mistrz staje się jej duchowym podopiecznym. Swoją „ofiara całopalną” składa również za niego. W 1942 roku ginie w komorze gazowej w Auschwitz.

SŁOWA KLUCZOWE:

fenomenologia, doświadczenie źródłowe, scholastyka, ofiara całopalna

ABSTRACT

The study concerns the core of the relation between Edith Stein and her teacher/master, Edmund Husserl. E. Stein has devoted herself to studying phenomenology in Getttinge under Husserl's wing, advancing very quickly in her academic career. She became one of the most talented students of her beloved teacher. In 1915 after defending her doctorate entitled 'Zum Problem der Einfühlung' she becomes Husserl's assistant. In the attempt to gather his scattered notes, she struggles to prepare the second volume of his 'Ideas'. Instead of treating her like an academic partner, Husserl uses her as his private secretary. Stein resigns from collaborating with her teacher, continuing her independent work on phenomenological concepts she herself pursues. Husserl in no way supports her efforts in getting her PhD. Edith Stein experiences her conversion in 1921 after which she re-evaluates her philosophical choices. She attempts to connect modern philosophy with Aquinas' scholastics, turning her interests to metaphysics and discovering God as the Truth. At that point of her development, her former teacher becomes her spiritual ward. In 1942 she dies in the Auschwitz gas chamber.

KEYWORDS:

phenomenology, source experience, scholastics, Holocaust

Po czterech semestrach studiów psychologicznych na Uniwersytecie Wrocławskim w 1913 roku 20-letnia Edyta Stein szuka nowych impulsów intelektualnych. Wie już, że psychologia wykładana we Wrocławiu nie jest nauką przyszłości, że niewiele już może z niej skorzystać. Na seminarium profesora Sterna pracuje się nad psychologią myślenia. W czasie dyskusji nawiązywano często do właśnie wydanego II tomu *Badań logicznych* (*Logische Untersuchungen*) Edmunda Husserla. Edyta Stein bohatercko próbuje się zmierzyć z tą lekturą, choć ma niewielkie przygotowanie do studiowania tekstów filozoficznych i nowego języka fenomenologii. Kiedy przeczyta oba tomy *Badań logicznych*, podejmie intuicyjną decyzję – chce jechać na uniwersytet do Getyngi, aby studiować fenomenologię u Husserla. Píše w swojej *Autobiografii*: „Kochana, stara Getynga! Myślę, że tylko ten, kto tam studiował w latach 1905–1914, w krótkim, złotym okresie rozkwitu getyńskiej szkoły fenomenologicznej, zrozumie, co oznaczała dla nas nazwa tego miasta”¹. I dodaje: „Byłam już wtedy głęboko przekonana, że Husserl jest filozofem naszych czasów”².

Na jej nagłą decyzję wpłynęły też opowieści wrocławskiego przyjaciela o tym, że w Getyndzie tylko się filozofuje³, na uczelni, w kawiarniach, na wycieczkach, mówi się tylko o fenomenach. Dodatkowym bodźcem będzie też przeczytana w prasie notatka o pracy Jadwigi Martius-Conrad, nieprzeciętnie zdolnej uczennicy Husserla. Już niedługo Martius stanie się jej bliską przyjaciółką i intelektualną towarzyszką.

Stein jeszcze przed wyjazdem do Getyngi powie: „To, co dotąd poznałam w fenomenologii zachwyciło mnie tak, dlatego że fenomenologia w całkiem swoisty sposób opierała się na tego rodzaju pracy badawczej i że tutaj, od początku wykuwało się samemu potrzebne narzędzia myślowe”⁴.

Podczas pierwszego spotkania z Husserlem w Getyndzie wiosną 1913 roku, Edyta Stein ma 21 lat, on 54. Już w czasie pierwszej rozmowy z profesorem przyszła uczennica robi na nim wrażenie, opowiadając, że przeczytała dwa tomy *Badań logicznych*. „Husserlowi wizyty kurtuazyjnej nie składałam. Ogłosił na czarnej tablicy konferencję wstępną w seminarium filozoficznym. Mieli się tam przedstawić także ci, którzy pragnęli być przyjęci. Tam więc ujrzałam po raz pierwszy

¹ E. Stein, *Pisma*, Kraków 1982, s. 230.

² Tamże, s. 206.

³ Tamże, s. 230.

⁴ Tamże, s. 210.

»żywego Husserla na własne oczy«. W jego zewnętrznym wyglądzie nie było nic szczególnego, czy imponującego. Po prostu typ dostojnego profesora; średniowysoki, postawa pełna godności, głowa piękna i duża. Mowa zdradzała od razu rodowitego Austriaka. Husserl pochodził z Moraw, a studiował w Wiedniu. Także jego radosna uprzejmość nosiła ślady starego Wiednia.”⁵

Edyta Stein pojawiła się w Getyndze w trudnym dla Husserla momencie. Krótko przed początkiem semestru ukazało się nowe dzieło Husserla – *Idee*. Po zachwycie, w środowiskach filozoficznych, nad *Badaniami logicznymi* (1900 r.) ta praca nie wzbudzała już takiego entuzjazmu wśród uczniów i wyznawców fenomenologii. *Badania logiczne* były jak haust świeżego powietrza, stanowiły radykalny odwrót od krytycznego idealizmu Kanta i neokantowskich wpływów. Ustanawiały nową ontologię, odwracając uwagę od podmiotu i zwracając ją ku przedmiotowi, który odślaniał się według swoich własnych praw. Wszyscy uczniowie Husserla byli realistami. *Idee* budziły niepokój o zwrot Mistrza ku idealizmowi. Husserl przyjmujący swoich uczniów regularnie raz w tygodniu, na zwanych przez Edytę Stein „godzinach szczerości”⁶, poddany był potężnej krytyce. Nie potrafił rozwiać wątpliwości swoich uczniów. Jego myślenie ewoluowało w stronę transcendentnego idealizmu, któremu pozostał już wierny do końca życia. Uczniowie zorientowani na realizm zaczęli opuszczać Mistrza. Część z nich uznawała metodę fenomenologiczną jedynie za negację i przewyżczenie neokantyzmu. Max Scheler żartował z transcendentnego „badania” przedmiotu, w którym po to, żeby dowiedzieć się, czym jest przedmiot, trzeba odwrócić się od niego i zwrócić ku podmiotowi. Roman Ingarden tropił idealistyczne i jakoby metafizyczne skłonności Husserla i aż do końca życia zajmował się krytyką swojego Mistrza, wierny ontologii. Również Martin Heidegger ostro polemizował z husserlowską koncepcją bytu na rzecz zapomnianego „bycia bytu”. Historia dyskusji młodych fenomenologów z Getyngi z Husserlem zajmuje wiele tomów i można uznać, że stoi ona u źródeł współczesnej myśli filozoficznej.

Edyta Stein, której również bliższe były *Badania logiczne*, niż *Idee*, nie weszła w ten spór i pozostała przy swym Mistrzu, wiernie towarzysząc mu w dalszej pracy. Właśnie tu pojawia się pierwsze pytanie, które będzie towarzyszyć moim rozważaniom poprzez kolejne zawirowania relacji Mistrza i uczennicy – dlaczego

⁵ Tamże, s. 241.

⁶ Tamże, s. 242.

Stein to zrobiła? Była już wtedy coraz bardziej samodzielną i niezależnie myślącą młodą kobietą. Miała duży talent polemiczny i cechowała ją, nie bójmy się tego powiedzieć o świętej, pewna młodzieńcza bezczelność i pewność siebie. Sama zresztą tak siebie zobaczy, opisując getyński okres w *Autobiografii*.⁷ W stosunku do Husserla zachowywała jednak wielką pokorę. Rozpoznawała w nim swego Mistrza i podążała za nim, uznając jego dzieło za nieporównywalnie ważniejsze od własnych prac. Jak inaczej wyglądałaby jej filozofia, także i życie, gdyby spotkanie z Husserlem potraktowała, jak wielu jej przyjaciół filozofów, jedynie jako trampolinę do własnej twórczości? Czy Husserl potrafił to docenić?

W latach 1913–1915 Edyta Stein studiowała w Getyndze filozofię u Husserla, a ponadto psychologię, historię i germanistykę. Pracowała nad przygotowaniami do egzaminu państwowego „pro facultate docendi” i zaczęła pisać swe pierwsze samodzielne dzieło o wczuciu, z którego chce się doktoryzować. Już po pierwszym roku studiów prosi Husserla o tezy do doktoratu. Tak opisuje tę rozmowę: „Czy pani jest tak dalece zaawansowana?” – spytał zdziwiony. Był przyzwyczajony, że latami słuchano jego wykładów, nim się ktoś odważył na samodzielną pracę. Jednakże nie odesłał mnie z niczym; ukazał mi tylko wszystkie związane z tym trudności. Jego wymagania przy doktoracie były wysokie i sądził, że trzeba na to trzech lat pracy. (...) Nastąpiło teraz pytanie, nad czym chciałabym pracować. Nie sprawiło mi ono kłopotu. Na wykładach o naturze i duchu Husserl mówił nam, że obiektywnego świata zewnętrznego można doświadczyć tylko intersubiektywnie, tzn. jedynie przez mnogość indywiduów, pozostających ze sobą we wzajemnym porozumieniu. Nawiązując do prac Teodora Lippsa, Husserl nazywał to doświadczenie »wczuciem się« (die Einfuerhlung), ale nie określił, na czym ono polega. Była to luka, którą należało uzupełnić: chciałam więc zbadać problem »wczucia się«. Mistrzowi nie wydało się to złe.”⁸

Edyta Stein podejmuje śmiałą decyzję – pracę, na którą przeznaczano osiem do dziesięciu semestrów, ona postanawia wykonać w czasie dwóch. Pod koniec roku akademickiego jest gotowa do egzaminu państwowego, który otwiera jej drogę do doktoratu. W tym samym czasie pracuje nad swoimi тезami doktorskimi o „wczuciu”. Żeby osiągnąć swój cel, rezygnuje z życia towarzyskiego, ogranicza liczbę wykładów i bez wytchnienia studiuje w domu. Wstaje o szóstej rano

⁷ E. Stein, *Pisma II*, Kraków 1982, s. 61.

⁸ Tamże, s. 264–5.

i pracuje aż do północy, nawet w czasie samotnych posiłków (żeby się nie rozpraszać!). Nie przerywa toku myślenia. W nocy przy łóżku kładzie notatnik, żeby od razu zapisywać swoje pomysły, kiedy się obudzi⁹. W związku z tym cierpi na bezsenność. Jest głęboko sfrustrowana, przeżywa męki twórcze, ma poczucie, że zbyt wolno postępuje w pracy nad doktoratem, że może nie ma zdolności filozoficznych. „Po raz pierwszy miałam przekonać się o tym, co przeżywałam ciągle na nowo przy każdej późniejszej pracy: książki nie dadzą mi niczego, dopóki w danej kwestii nie osiągnę jasności przez własny wysiłek. Poszukiwanie jasności męczyło mnie teraz bardzo i nie dawało spokoju we dnie i w nocy. Przestałam sypiać i ta bezsenność miała trwać przez wiele lat”¹⁰.

Czy Husserl był wspierającym, twórczym promotorem? Raczej nie. Oczekiwał od Stein sprawozdań z postępów jej pracy kilka razy w czasie semestru, jednak, kiedy przychodziła do niego i zaczynała referować sprawę oraz dzielić się swoimi dylematami, Husserl aż do końca spotkania zapalał się i mówił o tym, co go pasjonuje. „Odchodziłam od niego zawiedziona, bo choć wprowadziłam niejednego się nauczyłam, lecz nie zyskałam nic dla mojej pracy. Tak też zwykle wyglądał przebieg jego posiedzeń seminaryjnych”¹¹.

Egzamin państwowy Edyta Stein zdaje tak jak jej wzór – Jadwiga Martius-Conrad – z wyróżnieniem. Husserl jednak podaje jej gorzką pigułę do przełknięcia. Pyta na egzaminie surowo i nieoczekiwanie dla doktorantki rozszerza zakres materiału, z którego wcześniej kazał jej się przygotować. Ponadto oświadcza, że praca o wczuciu nie spełnia kryteriów doktoratu. Proponuje jej, żeby może zajęła się inną z dziedzin humanistycznych, np. psychologią, historią czy germanistyką, które tak świetnie zdała na egzaminie. Takim obrotem rzeczy Edyta Stein czuje się ugodzona, przeżywa ból i upokorzenie, którego smak będzie czuła jeszcze wiele razy na swej filozoficznej ścieżce.

Odpowiada wzburzona: „Panie Profesorze, nie zależy mi na zdobyciu doktoratu w jakiegokolwiek dziedzinie. Chcę po prostu spróbować, czy w filozofii nie mogłabym dojść do samodzielnych naukowych osiągnięć.”¹²

Wybuchła I wojna światowa a ona, czując się niemiecką patriotką, zgłasza się do ochotniczej służby wojskowej w szpitalu zakaźnym w Hranicach na Morawach.

⁹ Tamże, s. 273–4.

¹⁰ Tamże, s. 274.

¹¹ Tamże, s. 275.

¹² Tamże, s. 317.

W czasie służby, jako pielęgniarka, koresponduje ze swoim Mistrzem. Jego listy ją uszczęśliwiają: „Brał żywy udział w tym, co robiłam i pisywał do mnie długie listy, swym pięknym, starannym pismem, a także przyjmował z radością moje sprawozdania (...) Naturalnie, dzień, w którym przychodziły listy od Mistrza, obchodziłam jak uroczystość”¹³.

Nie piszą do siebie o filozofii, łączy ich patriotyzm. Doświadczenia udziału w wojnie, w której brali też udział synowie Husserla – zbliżają ich do siebie. Ciekaw jest jej wrażeń z bliskich jego sercu rodzinnych Moraw. Kiedy Edyta Stein z gotowym doktoratem przyjedzie w następnym roku do Getyngi, a potem do Fryburga, będzie w pokoju profesorskim chwalił ją, jako... pielęgniarkę¹⁴. Czy chwalił się nią też, jako swoją uczennicą, która staje się samodzielnym, twórczym fenomenologiem?

Edyta Stein, po zakończeniu służby wojskowej, wraca do domu swej matki we Wrocławiu i dalej pracuje nad doktoratem o wczuciu. Po raz pierwszy tak mocno poczuła radość z samodzielnych badań fenomenologicznych. Opis trzech, twórczych miesięcy jest niezrównanym świadectwem pracy wytrawnego fenomenologa. „Postanowiłam obecnie odłożyć całą wiedzę książkową i zacząć zupełnie od początku rzeczowe badania problemu wczuwania się według metody analizy fenomenologicznej. Jakże inaczej wyglądała teraz moja praca! Oczywiście każdego ranka siadałam z trwogą przy biurku. Byłam jakby małym, nikłym punkcikiem w bezkresnej przestrzeni. Czy przyjdzie z niej do mnie coś, co mogłabym uchwycić? Siedząc na moim krześle, wyłączałam się z wszystkiego innego, kierując w bolesnym napięciu umysł na nurtujące mnie zagadnienia. Po chwili, jakby wynurzało się światło. Skoro jakaś rzecz stawiała się dla mnie jasna, z różnych stron wyłaniały się nowe pytania (nowe horyzonty, jak zwykł mawiać Husserl). Oprócz pięknych arkuszy, na których zapełniałam tekst na bieżąco, miałam jeszcze kartkę do notowania wszystkich nasuwających się kwestii. Zapełniałam stronę za stroną. Dostawałam wypieków i gorączki od pisania, i przenikało mnie nieznane uczucie szczęścia... Byłam zdumiona tym, co odkrywałam, sprawami, o których przed paru godzinami nie miałam pojęcia. Cieszyłam się wątkiem, jaki nasnułam i znowu mogłam pochwycić”¹⁵.

¹³ Tamże, s. 359.

¹⁴ Tamże, s. 391.

¹⁵ Tamże, s. 363.

Twórczy proces trwał przez trzy miesiące. „Potem jakby coś ode mnie odpłynęło – notuje Stein – a ja sama wylądowałam w swoim własnym bycie. Pozostało mi tylko zbadać to, co napisałam, poszczególne rzeczy poprawić i uzupełnić”¹⁶. Czy jest to jedynie opis analizy fenomenologicznej, czy już otwarcie na doświadczenie mistyczne? Kontemplacja odgrywa tu co najmniej równą rolę, co wejście w doświadczenie źródłowe. A może jest to jedno i to samo, w każdym razie w twórczości Edyty Stein?

Praca nad doktoratem, ku zadowoleniu zarówno doktorantki, jak i promotora, szybko postępowała. Jednak, zanim została ukończona, Husserl dostał bardzo ciekawą propozycję objęcia katedry filozofii we Fryburgu, jednej z najlepszych w tym czasie w całych Niemczech. Edyta jest w popłochu, prosi o przyspieszenie obrony doktoratu, żeby mogła się bronić w znanym sobie i bliskim intelektualnym środowisku. Husserl nie godzi się na to. Każe jej jechać za sobą do Fryburga. Kiedy Stein pojawia się tam z trzema tomami swojej pracy o wczuciu, Husserl informuje ją, że nie ma teraz czasu na czytanie jej doktoratu, bo to jego pierwszy semestr na nowej uczelni i musi całkowicie poświęcić się pracy dydaktycznej. Zaleca jej jednak pozostać we Fryburgu i chodzić na jego wykłady cztery razy w tygodniu, co uniemożliwia Stein podjęcia jakiegokolwiek zarobkowania.

Dopiero żona Husserla, Malwina, wpływa na zmianę stosunku filozofa do doktorantki. Stein ma ustalić na uczelni jak najpóźniejszy termin egzaminu doktorskiego, a Husserl w tym czasie będzie czytał jej pracę o wczuciu. Kiedy kończy lekturę, filozof jest zachwycony, komplementuje swoją doktorantkę, mówi jej, że jest bardzo zdolna i cieszy się jej sukcesem.¹⁷

Egzamin doktorski jest wielkim triumfem Edyty Stein (zostaje oceniony *summa cum laude*), młoda filozofka czuje się spełniona i szczęśliwa. Jej radość powiększają też plany na przyszłość.

Stein podczas pobytu we Fryburgu zaobserwowała, że Mistrz nie radzi sobie z nawałem pracy, że nie może odcyfrować notatek, gdyż stenografował je bardzo małymi znakami, a miał już słaby wzrok. W czasie jednej z rozmów o jej doktoracie Husserl powiedział: „»Zastanawiam się tylko czy ta praca mogłaby się ukazać w Roczniku, publikowana z *Ideami*. Odnoszę wrażenie, że Pani uprzedziła niektóre zagadnienia, które poruszam w drugiej części *Idei*«. Szarpnęło mnie wewnętrznie.

¹⁶ Tamże, s. 364.

¹⁷ Tamże, s. 386–387.

Oto punkt dla zaczepienia dla mojego pytania. Trzeba szybko skorzystać z okazji. »Jeśli istotnie tak jest, panie Profesorze, to czy mogę jeszcze o coś zapytać? Panna Gothe mówiła mi, że pan potrzebuje asystenta. Czy nie sądzi Pan, że mogłabym być w czymś pomocną? Szliśmy właśnie mostem. Mistrz przystanął na środku mostu i zawołał z prawdziwie radosnym zdziwieniem: »Chciałaby Pani przyjść do mnie? O tak! Z Panią naprawdę chętnie bym pracował!«. Nie wiem, kto był z nas dwojga szczęśliwszy. Byliśmy jak młoda para w chwili zaręczyn.”¹⁸

Edyta Stein zwierza się Romanowi Ingardenowi – jednemu z uczniów Husserla, który przyjechał za Mistrzem na uniwersytet we Fryburgu – że każda linijka tekstu Husserla jest dla niej ważniejsza, niż jej całe prace.¹⁹ By pomagać Husserlowi, rzuca prestiżową i dobrze płatną pracę w szkolnictwie w rodzinnym Wrocławiu. Godzi się na pensję 100 marek miesięcznie, która nie pozwala na utrzymanie się we Fryburgu. Husserl sądzi, że Stein jest bardzo bogata, jeśli stać ją na porzucenie stałej, dobrze płatnej pracy.²⁰

Autobiografia Edyty Stein kończy się opowieścią o radosnym wydarzeniu, jakim było uroczyste przyjęcie w domu Husserłów po obronie jej doktoratu. Żona Husserla przygotowała wieniec z bluszczu i margerytek. Kiedy Edyta późno w nocy wróciła do domu, jej gospodyni powitała ją słowami: „Trzeba by sfotografować Panią, taką jak teraz, dopóki z twarzy promienieje szczęście. Bo zwykle robi Pani wrażenie osoby bardzo zapracowanej.”²¹

Edyta Stein swoje wspomnienia spisuje w Karmelu przed złożeniem profesji zakonnej w 1935 roku. Potem pochłonięta innymi pracami, m.in: *Endliches und Ewiges Sein* (*Byt czasowy a byt wieczny*) z roku 1936, *Akt und Potenz* z lat 1935–1936, wraca do własnej biografii dopiero po ucieczce przed gestapo z kolońskiego klasztoru do Echt w Holandii. Tam pisze od 7 stycznia do kwietnia 1939 roku. Mając 48 lat, opisuje zdarzenia z lat 1913–1918 w najdrobniejszych szczegółach, pamięta miejsca, daty, a nawet godziny ważnych dla niej spotkań i rozmów. Czy było przypadkiem, czy świadomą decyzją s. Teresy Benedykty od Krzyża to, żeby swoje wspomnienia zamknąć na tym ostatnim, szczęśliwym momencie jej filozoficznego etapu życia? Przecież pracuje i pisze aż do tragicznego sierpnia 1942 roku, kiedy zostaje aresztowana i stracona przez zagazowanie w Auschwitz. Miała

¹⁸ Tamże, s. 394.

¹⁹ E. Stein, *Pisma II*, dz. cyt., s. 33.

²⁰ Tamże, s. 395.

²¹ Tamże, s. 380.

zatem jeszcze czas na snucie dalszych wspomnień. Może nie chciała? Wolała zatrzymać się na doświadczeniu swojego filozoficznego triumfu? Potem będą już tylko klęski niezwiązane ze sprawami merytorycznymi? O historii jej asystentury i sprawie habilitacji dowiadujemy się już tylko z listów, które wymienia ze swoimi przyjaciółmi, uczniami Mistrza.

Edyta Stein z wielką pasją zabiera się do pracy nad rękopisami Husserla. Liczy na twórczą współpracę z filozofem, ogromnie wiele sobie po tym obiecuje, czuje się wyróżniona i wybrana, dopuszczona do tajemnic jego warsztatu.

Jest asystentką Husserla dwa lata – od jesieni 1916 do lutego 1918 roku. Współpraca wyglądała jednak zupełnie inaczej, niż to sobie wyobraziła, właściwie w ogóle nie było współpracy. Husserl traktował Stein jako prywatną sekretarkę, stenotypistkę. Młoda filozofka walczyła o przejrzystość jego myśli, o precyzowanie pojęć, chciała wyjaśnić ciemne punkty w surowym materiale *Idei II*. Pragnie skonfrontować swoje badania nad wczuciem z notatkami Husserla na ten temat. Próbuje jednak przede wszystkim zrekonstruować myślenie swojego Mistrza. Zarzuca przez to swoją pracę filozoficzną. Listy do przyjaciela, Romana Ingardena, pełne są opisów prób wpłynięcia na Husserla, aby zajął się swoimi własnymi tekstami i pomógł jej w pracy nad przygotowaniem II tomu *Idei*.²² Profesor jest jednak zajęty bieżącymi badaniami i nie ma na to ani ochoty, ani czasu. Stein czuje się coraz bardziej bezradna i zniechęcona. Po dwóch latach prób nie wytrzymuje: nie ma natury sekretarki, ale samodzielnego badacza, czuje się w narzuconej sytuacji coraz gorzej – musi pracować, musi tworzyć. Stawia Husserlowi ultimatum. Pisz w liście do Ingardena: „Zaproponowałam, że pozostanę nadal we Fryburgu i mogę mu pomóc w redagowaniu Rocznika itd., lecz nie jako asystentka do prac, których nie widzę sensu. Chodzi tu w gruncie rzeczy o pozostawanie do czyjejś dyspozycji, czego nie mogę znieść...! Jeżeli Husserl nie przyzwyczai się znowu do uważania mnie za współpracownika, tak jak ja – i on w teorii – wyobrażałam sobie nasz wzajemny stosunek, będziemy musieli się rozstać”.²³ Dodaje jednak w P.S.: „co jednak zrobię, jeśli Husserl poczuje się dotknięty moim listem i popadnie w niełaskę? Doprawdy, nie wiem.”²⁴

Rzeczywiście popada w niełaskę. Husserl na jej prośbę godzi się ją zwolnić z pracy asystentki (asystentki – patrz: „sekretarki”). Tak i tylko tak rozumiał ich

²² Tamże, s. 20–42.

²³ Tamże, s. 34.

²⁴ Tamże.

współpracę. Czy to Stein wyobrażała sobie zbyt wiele i przeceniała swoje intelektualne możliwości, jak i swój wpływ na myśl Husserla? Czy też on nie chciał uznać w niej partnera intelektualnego, mimo iż obroniła świetny doktorat, pokazywała niezależne i odważne myślenie, znakomicie prowadziła badania fenomenologiczne? A przecież sam uznał, że niektóre partie jej pracy o wczuciu wyprzedzają jego myśl, zawartą w rękopisach II tomu *Idei*.

Edyta Stein dojrzała jako filozof i jako kobieta. Zdobyła szlify uniwersyteckie, została wysoko oceniona, sprawdziła się jako fenomenolog i jako dydaktyk. Utrzymuje intelektualne przyjaźnie ze swoimi wybitnymi kolegami i profesorami z Getyngi – z Ingardenem, Kaufmanem, z Jadwigą Martius-Conrad. Tylko Husserl nie chce uznać jej jako samodzielnego filozofa, jako swej intelektualnej partnerki. Czy sprawy merytoryczne odgrywają tu istotną rolę? Czy Husserl uważał Edytę Stein za jeszcze niedojrzałą filozoficznie, czy może za mało zdolną? Nie znajdujemy na to żadnych dowodów w dokumentach. Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie, że ceni wysoko jej pracę. Dlaczego zatem traktuje ją jak sekretarkę i kiedy Stein, jak rasowy filozof, upomina się o prawo do swej niezależnej, samodzielnej pracy naukowej – rozwiązuje z nią umowę i jest „urazony”?

W historii filozofii mamy niewiele przykładów na partnerską współpracę naukową profesorów i ich byłych uczennic. Naturalnie wygląda to w relacjach między mężczyznami. W sposób oczywisty doktoranci, a potem samodzielni pracownicy nauki, uznani zostają za następców swych mistrzów. Kobiety bywały na ogół sekretarkami, słuchaczkami i inspiratorkami twórczych wywodów i poszukiwań swoich mistrzów. Przepisywały i redagowały ich teksty, czasem tłumaczyły je na obce języki i zajmowały się najmłodszymi pokoleniami uczniów, na których profesorowi szkoda było czasu. Edyta Stein we Fryburgu też prowadziła tzw. „przedszkole fenomenologiczne”.

Takie kobiety, jak Edyta Stein, Jadwiga Conrad-Martius, Hannah Arendt, dopiero zaczynają się pojawiać w świecie nauki. Jeszcze nie wiadomo, jak je traktować. Husserl chyba nie doceniał niezależności myślenia i działań Stein. Liczył na długą współpracę, ale widział ją stereotypowo, żartował, że filozofka musi zostać z nim, aż do zamążpójścia, a potem jej mąż i w przyszłości dzieci, też będą jego asystentami.²⁵ Mistrz nie przewidywał dalszej, samodzielnej kariery filozoficznej swojej doktorantki, uważał, że pracując dla niego, już doszła do szczytu.

²⁵ Tamże, s. 23.

W 1917 roku wychodzi drukiem rozprawa doktorska Edyty Stein *Zum problem der Einfuehlung* w „Roczniku” Husserla. *Idee II* nie ukaza się za życia twórcy fenomenologii. Husserl nie zdecydował się opublikować ich w redakcji Stein, ani w późniejszej redakcji L. Landgrebego (tę wersję gruntownie opracował, pozostawiając dzieło zwarte, choć niegotowe do druku).²⁶ Nigdy nie doszło więc do konfrontacji poglądów Mistrza i uczennicy na temat wczucia.

Jeszcze w czasie swojej asystentury dr Stein zaczyna zajmować się kolejnym tematem – pojęciem ruchu – i decyduje się pisać na ten temat habilitację. Pracuje nad nią do 1919 roku. Wtedy spada na nią największy cios – odmowa przyjęcia jej studium przez Wydział Filozoficzny w Getyndze. Edyta tak relacjonuje to w liście do Fryderyka Kaufmanna: „Właściwie dawno już chciałam Panu donieść, że niemożliwe – według Pańskiego przekonania – stało się możliwe. Od 10 dni noszę w torebce (...) odmowę, dokument kończący sprawę. Nie została ona wcale rozpatrzona przez fakultet, lecz załatwiona zupełnie cicho. Jako decyzję otrzymałam pismo od przewodniczącego wydziału Hermanna, że komisja wstępna zdecydowała się nie badać pracy z powodu trudności, jakie ciągle jeszcze napotyka habilitacja kobiet. Dzień później powiedział mi osobiście – zorientowany widocznie, że taka procedura była niezgodna z przepisami – że wycofując tę pracę, zapobiegł niebezpieczeństwu, gdyż Muller »zamierzał obalić całkowicie psychologię, jaka ona uprawiała« (mała zresztą pomyłka), a tego chciano mi zaoszczędzić.”²⁷

Cały pomysł na życie Edyty Stein jako filozofa legł w gruzach. Nie wie ona, co ma ze sobą zrobić. Znajomi radzą jej, żeby zwróciła się o pomoc do Husserla i spróbowała się habilitować we Fryburgu. Mistrz milczy. Dlaczego, niepomny na jej oddanie i czas, który poświęciła przepisywaniu i redagowaniu II tomu *Idei*, nie udziela jej wsparcia, nie broni jej, nie staje po jej stronie? Przyjaciele i uczniowie Husserla są na niego oburzeni. Owo oburzenie musi łagodzić ta najbardziej pokrzywdzona. Píše w liście do Kaufmanna z 22.11.1919 roku, w dwa tygodnie po oficjalnej odmowie rozpatrywania jej pracy habilitacyjnej:

„Kochany Panie Kaufmann, wiemy, że niełatwo jest czasem zachować właściwe stanowisko; doświadczyłam tego gruntownie na samej sobie w tych dwóch latach osobistych z nim [Husserlem] kontaktów. Ale ciągle na nowo trzeba sobie przypominać, iż on sam cierpi nad tym bardziej, że poświęcił swoje

²⁶ A Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1995, s. 18.

²⁷ E. Stein, *Pisma II*, dz. cyt., s. 56.

człowieczeństwo dla swojej wiedzy. To się przecież liczy; to, co mu zawdzięczać jest tak bezcenne, że jakiegokolwiek osobiste przykrości nie są ważne. Dla mnie samej pozostanie on zawsze Mistrzem, którego obrazu nie mogą mi zaciemnić żadne ludzkie słabości”.²⁸

Stein jest heroiczna w swym przebaczeniu i w niczym niezachwianej wierze w Husserla jako wielkiego filozofa współczesności. Jest w niej wdzięczność, z której próbuje wymazać swoje osobiste cierpienie i gorycz. Dr Edyta Stein nie może jednak pracować na uniwersytecie jako filozof. Prowadzi tzw. „przedszkole fenomenologiczne” we Wrocławiu, potem jest nauczycielką w liceum i seminarium nauczycielskim w Spirze. Wszystkie te zajęcia są zdecydowanie poniżej jej możliwości intelektualnych i zdobytego wykształcenia. Nie znamy rozmiarów dramatu wewnętrznego tej kobiety, która czuła się i była stworzona do badawczej pracy naukowej.

To powinien być już koniec opowieści o Mistrzu i uczniu. Koniec banalnej historii o egotycznym i paternalistycznym geniuszu, który traktuje swych zdolnych uczniów, a zwłaszcza uczennice – utylitarnie, nie troszcząc się o ich rozwój i uniwersytecką karierę. Powinien być to koniec opowieści o niezwykle zdolnej, odważnej i samodzielnej młodej kobiecie, która łączyła w sobie talent, pracowitość i marzenie, dzięki którym zdobywała wszystko, czego pragnęła. Która, jednak u szczytu swoich możliwości intelektualnych, poniosła klęskę, bo odwrócił się od niej Mistrz i jej własne środowisko naukowe – bo była kobietą i Żydówką. Jednak to nie jest prawdziwy koniec tej historii. To, co najważniejsze, dopiero ma się wydarzyć.

Edyta Stein przeżyje już swoją konwersję i wielki „skok nad przepaściami”. Podczas wakacji 1921 roku, w domu swej przyjaciółki Jadwigi Conrad-Martius, w samotny wieczór, bierze do ręki *Twierdzą wewnętrzną* św. Teresy od Jezusa i czyta całą noc. Kiedy rano odkłada książkę, mówi jedynie: „Tak, to jest prawda!”²⁹. To duchowe wydarzenie zmienia całkowicie jej życie i rozumienie własnego powołania. Bardzo gruntownie, a jednocześnie intensywnie, przygotowuje się do chrztu św. i bierzmowania, które przyjmuje w kościele katolickim w Bergzabern, w Palatynacie. Niedługo potem zaczyna uczyć w seminarium i w liceum nauczycielskim w Zakładzie św. Magdaleny w Spirze. Nie traci jednak kontaktu ze swoim

²⁸ Tamże, s. 58.

²⁹ Tamże, s. 14.

filozoficznym środowiskiem. W dalszym ciągu opracowuje swoją habilitację o ruchu i wciąż ma nadzieję, że na jakimś uniwersytecie w Niemczech będzie mogła ją bronić. Jednak po nawróceniu kierunek jej poszukiwań zmienia się. Jak twierdzi, w sposób naturalny zbliża się do myśli św. Tomasza z Akwinu i tłumaczy jego *Questiones disputatae de veritate*. Powoli otwiera się przed nią świat metafizyki. Nadal pozostaje fenomenologiem, ale jej poszukiwania zmierzają w stronę konfrontacji dwóch nurtów filozoficznych – starej scholastyki i współczesnej fenomenologii. Na 60-te urodziny Husserla, do Księgi Pamiątkowej pisze szkic, pt.: *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu* (Husserls Phaenomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino). W 1931 r. zajmuje się dużą pracą na temat potencji i aktu. Nadal pozostaje osobą świecką. Na tym etapie swojego życia, bycie filozofem rozumie w sposób następujący:

„To, że naukę trzeba rozumieć jak służbę Bożą, zrozumiałam dopiero przy św. Tomaszu.(...) I tylko dlatego zdecydowałam się z całą powagą wrócić do pracy naukowej. Bezpośrednio przed – i jeszcze długo po moim nawróceniu – myślałam, że prowadzić życie religijne oznacza porzucić wszystko, co ziemskie i żyć tylko myślami o rzeczach Bożych. Stopniowo jednak zrozumiałam, że na tym świecie żąda się od nas czegoś innego; nawet wiodąc życie kontemplacyjne nie wolno zrywać kontaktu ze światem. Sądzę nawet, że im głębiej ktoś zanurzył się w Bogu, tym więcej, w tym samym duchu, musi »wyjść z siebie«, tj. wchodzić w świat, by mu nieść życie Boga.(...) Trzeba się uważać jedynie za narzędzie w rękach Bożych; na przykład w naszym przypadku, rozumieć, że siły do pracy nie są tym, czym dysponujemy my sami, lecz czym rozporządza Bóg w nas.”³⁰

Dzięki cyklicznie drukowanym tekstom w „Roczniku” Husserla, staje się osobą znaną i coraz powszechniej liczącą się badaczką, która próbuje łączyć fenomenologię z filozofią chrześcijańską. Jeździ z wykładami i konferencjami po całych Niemczech. Zajmuje się też prawami kobiet, który to temat od wczesnej młodości jest jej bliski. Staje się sławna w intelektualnych środowiskach katolickich, jej książka o św. Tomaszu zyskuje duże uznanie nawet w kręgach tomistów i neotomistów z Gilsonem i o. Przywarą SJ na czele. W końcu czerwca 1931 r. pisze w liście do s. Adelgundy OSB, zaprzyjaźnionej z nią jeszcze z czasów wspólnych studiów u Husserla:

³⁰ Tamże, s. 80–81.

„Dla mojej pracy jest obojętne, gdzie znajdzie ona zastosowanie. Rozrosła się już do monstrualnych rozmiarów i wcale nie wygląda na to, żeby zbliżała się ku końcowi. Aż do jesieni chcę pozostać przy niej możliwie bez przerwy. Na październik Związek Akademicki zorganizował dla mnie podróż z odczytami po przemysłowych obszarach Nadrenii i Westfalii. Przyjazdu mego oczekuje się w 14 miejscowościach. Do katolików w Heidelbergu mam wygłosić 22 listopada – w wielkiej sali miejskiej – jubileuszową mowę z okazji uroczystości św. Elżbiety. (...) Na drugą połowę stycznia angażują mnie do Zurichu na dwie serie wykładów, po cztery każda, dla kobiet katolickich.”³¹

Współczesne feministki zapewne nieco dystansowałyby się do myśli Edyty Stein na temat roli i miejsca kobiety w społeczeństwie i w Kościele, ale bez żadnej przesady można ją uznać za prekursorkę wizji „geniuszu kobiety”, a co za tym idzie „nowego feminizmu” Jana Pawła II.

Stein walczy o równouprawnienie kobiet i prawo do satysfakcjonującej je pracy. Trzeba przyznać, że tradycyjnie widzi rolę kobiety i mężczyzny, jest przeciw wychowaną w kulturze żydowskiej – Prusaczką. Obie tradycje mocno na nią oddziałują, ale w świecie naukowym czuje się partnerką swoich filozoficznych kolegów, a nawet swego Mistrza. Z listów wyłania się postać kobiety filozofa, toczącej fenomenologiczne spory, mającej jasno skryształizowane zdanie, zdystansowanej i krytycznej wobec współuczniów, ale i otwartej na ostrą, krytykę np. ze strony Ingardena, Kauffmana, Lippsa, czy później tomistów, którzy zarzucają jej powierzchowną wiedzę na temat scholastyki.

Edyta Stein spokojnie i merytorycznie broni swojego stanowiska badawczego i zmodyfikowanej przez siebie metody fenomenologicznej. Jednocześnie, poprzez swoje doświadczenia zarówno w Getyndze, jak i we Fryburgu, dostrzega różnice między sposobem funkcjonowania w nauce kobiety i mężczyzny – zarówno w sposobie postrzegania, rodzaju zadawanych pytań, werbalizacji swoich doświadczeń, jak i w emocjach, byciu w relacji, stosunku do rzeczywistości i swojego miejsca na uniwersytecie. Temat ten podejmowany przez Stein w wielu tekstach i odczytach wygłaszanych w latach 20. i 30. XX wieku doczekał się wielu analitycznych tekstów.

W latach 30. XX wieku w hitlerowskich Niemczech rosła coraz bardziej represja wobec Żydów. Najwybitniejsi profesorowie żydowskiego pochodzenia

³¹ Tamże, s. 126.

zostają usuwani z uczelni. Haniebną rolę w tym procederze odgrywa były uczeń Husserla i filozoficzny adwersarz Edyty Stein, którego rozprawą *Sein und Zeit* jest bardzo poruszona i zainspirowana – Martin Heidegger. Edmund Husserl traci swoją katedrę i pracę na uczelni, również Stein zmuszona jest zawiesić swoje wykłady w monasterskim Instytucie Pedagogicznym.

Jak wtedy wyglądały relacje mistrza i uczennicy? Bliskie stosunki z Mistrzem powracają do normy już na początku lat 20. Filozofka śledzi prace Husserla, sama dużo publikuje w jego „Roczniku”, bywa gościem domu pp. Husserlów, koresponduje z Mistrzem. Husserl bardzo mocno przeżywa nawrócenie Edyty, wiele o tym rozmawiają. On sam jest protestantem, jednak nigdy nie doświadczył wielkiego duchowego przeobrażenia. Pewnie jest dla niego zaskakujące, że zarówno Edyta Stein, jak i druga, bardzo zdolna uczennica, Adelgunda Jaegerschmid – szukały Boga w jego fenomenologii. Adelgunda wyznała mu: „Z wykładu na wykład czekałam na to, że Go odnajdę poprzez Pańską filozofię”³². Nawraca się w 1921 roku i zostaje benedyktynką. Adelgunda również cieszyła się dużym uznaniem środowisk naukowych południowych Niemiec. Należała do nielicznego grona uczniów, którzy w okresie rządów nazistowskich odważyli się pozostać przy Mistrzu.

Obie uczennice uważały Husserla za narzędzie w rękach Boga prowadzące je ku Niemu. Stein w takim horyzoncie będzie rozumiała swoją filozoficzną drogę: poprzez metodę fenomenologiczną podmiot (Ja transcendentalne) otwiera się na światło odsłaniających się przedmiotów, swoją trudną pracę z Mistrzem, wreszcie niemożliwość zrealizowania się jako profesor filozofii i ostateczne odrzucenie jej habilitacji. Napisze do Fryderyka Kauffmana w październiku 1933 roku:

„Przyjęłam to jako znak z nieba, że powinnam teraz wejść na drogę, którą uważam już od dawna za własną. Po ostatnich odwiedzinach w domu i ciężkim pożegnaniu z moją kochaną Matką, w ubiegłą sobotę wstąpiłam tu do klasztoru sióstr karmelitanek, jako córka św. Teresy, tej, która mnie kiedyś przywiodła do konwersji.”³³

Edyta Stein przewycięży fenomenologiczną ontologię, zapatrzona w swe nowe wybory i powołania, które ją będą prowadzić ku metafizyce, ku Prawdzie, Dobru i Pięknu, ku samemu Bogu. Droga jej filozoficznych poszukiwań dobiegła

³² S.A. Jaegerschmid OSB, *Moje rozmowy z Edmundem Husserlem*, „Znak” nr 2 (1972), s. 212.

³³ E. Stein, *Pisma II*, dz. cyt., s. 198.

końca. Jest w stałym kontakcie z Husserlem, który rozumie podjętą przez nią decyzję i stara się jej, jak umie, towarzyszyć. Edyta Stein ufnie modli się za niego, lecz zaprzecza plotkom na temat jego rzekomego nawrócenia.

W tych poszukiwaniach zmienia się role: Mistrz stanie się uczniem, uczennica – Mistrzynią. I być może to Światło, jakie Husserl zobaczył w godzinie śmierci, będzie tym samym światłem, którego ona poszukiwała, posługując się oryginalną metodą badania fenomenologiczno-kontemplacyjnego, jak nazwała je Anna Grzegorzczak³⁴.

W Karmelu s. Benedykta od Krzyża nadal będzie korespondować ze swoją dawną przyjaciółką, obecnie benedyktynką, która pielęgnuje Husserla w jego śmiertelnej chorobie. Napisze do niej wstrząsające słowa: „Modlitwa i ofiara są istotnie ważniejsze, niż wszystko, co możemy powiedzieć; są mu (Husserlowi) bardzo potrzebne. Być wybranym narzędziem, trwać w łasce – to dwie różne rzeczy. (...) Po każdym spotkaniu, czując bezsilność prób bezpośredniego wpływu, widzę ostrzej konieczność własnej całopalnej ofiary”³⁵. Zatem, jeśli w fenomenologii, Husserl zawdzięczał Edycie Stein przygotowanie II tomu *Ideji*, tak w wymiarze duchowym zawdzięczał jej, być może, swoje ostatnie, najważniejsze odkrycie, słowa wypowiedziane na łożu śmierci do opiekującej się nim siostry Adelgundy: „Widzę Światło, niech Siostra notuje...”³⁶.

Edyta Stein – S. Benedykta od Krzyża – na wieść o śmierci Mistrza pisze do s. Adelgundy: „Nie boję się o mego kochanego Mistrza. Byłam zawsze daleka od mniemania, że Miłosierdzie Boże może wiązać granice widzialnego Kościoła. Bóg jest Prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział.”³⁷

W dniu swojej profesji dostaje list od żony Husserla opisujący odchodzenie Mistrza. Znowu zwierza się swojej przyjaciółce: „Już te słowa zrozumiałam, jako nadzwyczajny podarunek profesyjny. Spodziewałam się ciągle, że w tym czasie przyjdzie wyzwolenie.(...) Nie przypisuję tego moim modlitwom, czy »zasługom«. Jestem tylko przekonana, że Bóg nie powołuje nikogo jedynie dla samego siebie i że rozrzutnie daje dowody miłości, gdy przyjmuje czyjeś życie”³⁸.

³⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tł. I. Adamska, Poznań 1995, s. 18.

³⁵ E. Stein, *Pisma II*, dz. cyt., s. 88.

³⁶ S.A. Jaegerschmid OSB, *Moje rozmowy z Edmundem Husserlem*, dz. cyt., s. 213.

³⁷ E. Stein, *Pisma II*, dz. cyt., s. 336.

³⁸ Tamże, s. 338.

Tak oto dokonywała się ofiara całopalna, o której myślała filozof Edyta Stein wstępując do Karmelu. W młodości odnalazła Edmunda Husserla jako Mistrza swoich poszukiwań intelektualnych i duchowych. Odkrycie fenomenologii było dla niej nie tylko odkryciem metody badawczej, ale sposobu doświadczania świata i drugiego człowieka. Jej dążenie ku prawdzie naukowej przeistaczało się w dążenie ku Prawdzie absolutnej, jaką odnalazła dopiero w Bogu. Husserl, może nie zdając sobie z tego w pełni sprawy, był dla niej przewodnikiem na tej drodze. Jej wdzięczność do niego była tak wielka, że kiedy dotarła do celu, czyli do bezpośredniego spotkania z Bogiem i całkowitego oddania się Jemu – w krąg tej relacji wciągnęła też swojego Mistrza. W ten sposób zatoczył się krąg – od drążenia doświadczenia źródłowego do poznania Źródła. Zmieniła się tylko metoda poznania – jest nią Miłość.

BIBLIOGRAFIA

- Gniazdowski A., *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–33*, Warszawa 2015.
- Husserl E., *Idee I*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Idee II*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Węgrzecki A., *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Stein E., *Pisma I*, Kraków 1982.
- Stein E., *Pisma II*, Kraków 1982.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tł. I. Adamska, Poznań 1995.

Biogram

Anna Karoń-Ostrowska, dr filozofii, adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie, współzałożycielka i członek Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie, główny specjalista ds. badań naukowych w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, koordynator Krytycznego Wydania Pism Karola Wojtyły-Jana Pawła II, redaktor „Więzi”. Zajmuje się filozofią dialogu i dramatu ks. Józefa Tischnera, myślą religijną Karola Wojtyły, teologią teatru, oraz tematami roli i miejsca kobiety w Kościele i w społeczeństwie. Opublikowała m.in. książki „Dramat spotkania” (2010), „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu” (2014), „Myśląc z Wojtyłą” t. I (2016), „Myśląc z Wojtyłą” t. II (2017), a także kilkadziesiąt artykułów i publikacji naukowych na wyżej wymienione tematy. Publikowała m.in. w: „Logosie i Ethosie”, „Więzi” i „Znaku”, oraz w wielu publikacjach zbiorowych. Adres e-mail: anna.karon.ostrowska@gmail.com

RECENZENCI KMT Z 2017 ROKU

ks. prof. UKSW dr hab. Jarosław Babiński, UKSW w Warszawie
ks. dr hab. Grzegorz Bachanek, UKSW w Warszawie
dr Małgorzata Baranowska, Akademia Muzyczna Kraków
prof. AT dr hab. Marcin Bartnikowski, Akademia Teatralna w Warszawie
ks. dr Andrzej Borkowski, Uniwersytet w Białymstoku
dr hab. Maria Małgorzata Boużyk, UKSW w Warszawie
ks. dr Mirosław Chmielewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
dr Klaudia Cymanow-Sosin, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
dr Katarzyna Drąg, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr Karolina Dziewulska, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu
dr Krzysztof Flasiński, Uniwersytet Szczeciński
dr hab. Krzysztof Gajdka, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie
prof. UO dr hab. Robert Geisler, Uniwersytet Opolski
dr Aleksandra Gralczyk, UKSW w Warszawie
ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
dr Magdalena Hodalska, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, Uniwersytet Katolicki w Ruzomberku, Słowacja
dr Anna Jupowicz-Ginalska, Uniwersytet Warszawski
dr Monika Kaczmarek -Śliwińska, Politechnika Koszalińska
dr Agnieszka Kamińska, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Uniwersytet Humanistycznospołeczny
dr Ewelina Kancik-Kołtun, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
o. prof. dr hab. Witold Kawecki, UKSW w Warszawie
dr Patryk Kencki, Instytut Sztuki PAN
dr Victor Khroul, Moscow State University, Russia
ks. prof. UKSW dr hab. Józef Kloch, UKSW w Warszawie
dr Krzysztof Kołatka, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy
prof. dr hab. Jacek Kopciński, UKSW w Warszawie
ks. dr Tomasz Kopiczko, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, UKSW w Warszawie

dr Małgorzata Koszembar-Wiklik, Politechnika Śląska
 ks. dr Rafał Leśniczak, Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie
 prof. UO dr hab. Marek Lis, Uniwersytet Opolski
 o. prof. dr hab. Edmund Kowalski CSsR, Akademia Alfonsiańska w Rzymie
 prof. UKSW dr hab. Grzegorz Łęcicki, UKSW w Warszawie
 dr Małgorzata Łosiewicz, Uniwersytet Gdański
 prof. dr hab. Ewa Maj, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
 dr Magdalena Majdak, Instytut Badań Literackich PAN
 dr Anna Martens, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie
 dr Anna Miotk, UKSW w Warszawie
 ks. dr hab. Norbert Mojżyn, UKSW w Warszawie
 dr Maria Nowina-Konopka, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
 prof. UWM dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Olszyn
 dr Michał Pędracki, Uniwersytet w Astanie, Kazachstan
 dr Dariusz Piętka, UKSW w Warszawie
 prof. UKSW dr hab. Aldona Piwko, UKSW w Warszawie
 dr Tomasz Płonkowski, Karkonoska Państwowa Szkoła Wyższa w Jeleniej Górze
 dr Łukasz Przybysz, Uniwersytet Warszawski
 ks. dr Jacek Rosa, Wyższa Szkoła im. B. Jańskiego, Warszawa
 prof. UWM dr hab. Barbara Rozen, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
 prof. UG dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska, Uniwersytet Gdański
 dr Paweł Stangret, UKSW w Warszawie
 dr Mikołaj Stanek, Uniwersytet w Salamance, Hiszpania
 dr Bogumiła Suwara, Word Literature Institute of Slovak Academy of Science, Słowacja
 dr Ewa Szczecińska-Musielak, Ośrodek Studiów Amerykańskich Uniwersytetu
 Warszawskiego
 prof. UKSW ks. dr hab. Tomasz Szyszka, UKSW w Warszawie
 dr Wanda Świątkowska, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
 ks. dr Paweł Tarasiewicz, Adler-Aquinas Institute, CO, USA
 ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
 ks. dr hab. Jarosław Woźniak, Katolicki Uniwersytet Lubelski
 prof. UKSW dr hab. Małgorzata Wrześniak, UKSW w Warszawie
 dr hab. Michał Wyrostkiewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski
 ks. dr hab. Marcin Wysocki, Katolicki Uniwersytet Lubelski
 prof. dr hab. Zofia Zarębianka Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
 dr Magdalena Żmijkowska, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
 ks. prof. dr hab. Kęstutis Žemaitis, Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie, Litwa