

numer 21 (2/2018)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Post-secular mirages /
Miraże postsekularne**

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Cracow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Rada Redakcyjna / Editorial Board: dr Paweł F. Nowakowski (redaktor naczelny / editor-in-chief)
dr hab. Leszek Zinkow (z-ca redaktora naczelnego / deputy editor-in-chief)
mgr Maria Szczeciński (sekretarz redakcji / editorial assistant)

dr Danuta Smółucha (redaktor działu – Przestrzenie cyberkultury, editor – Areas of cyberculture);
dr Łukasz Burkiewicz (redaktor działu – Zarządzanie międzykulturowe, editor – Cross-cultural
management); dr Bogusława Bodzioch-Bryła (redaktor tematyczny – e-literatura, nowe media);
dr hab. Andrzej Gielarowski (redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury); dr Monika
Stankiewicz-Kopeć (redaktor tematyczny – literatura polska); dr Eva Ambrozová (Newton College,
Brno); dr Josep Boyra (Universitat de Girona, Girona); dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau);
prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub Gorczyca SJ
(Pontificia Università Gregoriana, Rzym); prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia Università Gregoriana,
Rzym); doc. Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); prof. dr hab. Henryk
Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym); dr hab. Janusz Smółucha, prof. Ign. (Akademia
Ignatianum w Krakowie); dr Joan Sorribes (Universitat de Girona, Girona); dr hab. Stanisław
Sroka, prof. Ign. (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr M. Antoni J. Üçerler SJ (University
of San Francisco); dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor)

Współpraca / Cooperation: dr Aneta Kliszcz, mgr Marta Cetera, mgr Katarzyna Krupicka,
mgr Małgorzata Golik, mgr Michał Pikul

Recenzenci / Reviewers: dr Bogusława Bodzioch-Bryła, AIK; prof. Ign. dr hab. Wojciech Buchner, AIK;
dr Ewa Chłap-Nowakowa, AIK; ks. prof. UPJP2 dr hab. Michał Drózdź; dr Kinga Anna Gajda, UJ;
dr Dariusz Głuch, UJ; dr Lilianna Dorak-Wojakowska, AIK; dr Edyta Koncewicz-Dziduch, AIK;
prof. dr hab. Katarina Fichnova, UE Katowice; dr Barbara Hryszko, AIK; dr Jarosław Kucharski, AIK;
dr Agnieszka Knap-Stefaniuk, A.F. i B. Vistula; doc. Peter Mikulas, Univerzita Konštantína Filozofa
v Nitre; dr Tatiana Pawlińczuk, Uniwersytet Państwowy w Żytomierzu; prof. dr hab. Danuta
Quirini-Popławska; dr hab. Marek Rembierz, UŚ; prof. dr hab. Dariusz Rott, UŚ;
prof. UG dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska; dr Senri Sonoyama, UJ; dr Monika Stankiewicz-Kopeć, AIK;
dr hab. Beata Stuchlik-Surowiak, UŚ; dr Natasza Styrna, UPJP2; dr Aleksandra Szczechla, UJ;
prof. Zdenka Švarcová, Palacký University Olomouc; dr Wiktor Szymborski, UJ; dr Katarzyna Walotek-
Ściańska, AIK; dr Łukasz Wojciechowski, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
Okładka: Błażej Dąbrowski
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”, ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

ISSN 2081-1446

Druk: K&K • Kraków
Nakład 120 egz.

Spis treści / Table of contents numer 21

Od redakcji

5

Editorial

7

Post-secular mirages

Paweł Grad – *Post-secular philosophy. Between theory and ideology*

9

Marek Błaszczuk – *In the face of the impossible. Existential sources
of post-secular thought*

31

Tomasz Dekert – *Feminist liturgies – religious or post-secular movement?*

55

Zarządzanie międzykulturowe / Cross Cultural Management

Jarosław Legięć – *Wpływ kultury organizacyjnej na zarządzanie pracą człowieka*

69

Varia

Robert Danieluk SJ – *Long Way to Japan – Short Way to Martyrdom: Wojciech
Męciński, S.J., and His Letters in the Jesuit Roman Archives*

89

Edyta Żyrek-Horodyska – *Życ z podniesioną kotwicą.
„Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryda” Włodzimierza Nowaka
jako zapis pracy pamięci na styku kultur*

127

Marzena Rządzik – *Rola tańca ludowego w kształtowaniu tożsamości
regionalnej na przykładzie Gminy Mogilany*

145

Agata Zep – *Gra o tożsamość*
w powieści „*Mi nombre es Jamaica*” José Manuela Fajardo
157

Ojcumiła Sieradzka-Malec – *Gilt-leather wall hangings*
that have been identified in Venice are identical to those that adorn
the interiors of Wawel Royal Castle in Kraków (Cracow)
167

Recenzje

Paweł F. Nowakowski – (Stanisław Cieślak SJ, *Ndre Mjeda dhe jezuitët e tjerë*
të Provincës së Venecies në Krakov), recenzja
193

Od redakcji

Zwrot ku religii i odwrócenie od religii, występujące niemal równocześnie we współczesnej kulturze, sprawiają kłopot w ocenie, ale i prowokują do spojrzeń z różnych perspektyw. Jedną z nich jest postsekularyzm, który w dyskusyjnym ujęciu stał się przedmiotem rozważań zaproszonych autorów, a ich teksty tworzą temat niniejszego numeru „Perspektyw Kultury”. Paweł Grad rozważa ideologiczne inklinacje myśli postsekularnej, Marek Błaszczuk dyskutuje z obecnym w niej doświadczeniem „niemożliwego”, a Tomasz Dekert zastanawia się nad liturgiami feministycznymi w kontekście kultury postsekularnej.

Dział „Zarządzanie międzykulturowe” wypełniają rozważania Jarosława Legięcia nad kulturą organizacyjną i zarządzaniem pracą. Obfite i zróżnicowane „Varia” przenoszą nas najpierw do świata jezuickich misji XVII w. przez źródłową edycję listów pierwszego Polaka w Japonii – Wojciecha Męcińskiego SJ, opracowaną i opatrzoną komentarzem przez Roberta Danieluka SJ. Kolejne trzy teksty w nietypowy sposób dotyczą spraw tożsamościowych. Edyta Żyrek-Horodyska odnosi się do wielokulturowości współczesnego reportażu, Agata Zep dodaje perspektywę literacką z obszaru hiszpańskojęzycznego, a Marzena Rządzik wnika w lokalne znaczenie tańca ludowego w podkrakowskiej gminie. Międzynarodową kłamrą dla działu jest artykuł Ojcumiły Sieradzkiej-Malec poświęcony kurdybanom wawelskim – wnikliwe i obszerne studium ich prawdopodobnego pochodzenia. Tekstowi towarzyszą zdjęcia tych wyjątkowych dzieł sztuki zdobiących Zamek Królewski na Wawelu.

Numer dopełnia informacja recenzyjna o rzadkim wydarzeniu wydawniczym, jakim jest niewątpliwie albańska publikacja Stanisława Cieślaka SJ.

Różnorodność treści, układającej się jednak w czytelne wątki, z pewnością pozwoli zagłębić się w lekturę nowego numeru z zainteresowaniem. Mamy też nadzieję, że prezentowane stanowiska, zwłaszcza w obszarze tematu numeru, przyniosą żywą dyskusję, bez której trudno wyobrazić sobie prawdziwą naukę.

Redakcja

Editorial

Turns towards religion and away from religion occurring almost simultaneously in contemporary culture are problematic to assess but they also provoke looking from different perspectives. One of these is post-secularism, which became the subject of discussion in the articles by different Authors we invited this time, which revolve around the theme of this issue of the magazine: Paweł Grad considers the ideological inclinations of post-secular thought, Marek Błaszczyk questions the experience of “the impossible” contained therein, while Tomasz Dekert ponders feminist liturgies in the context of post-secular culture.

The “Intercultural management” section is devoted to the reflection by Jarosław Legięć on organizational culture and management work. The rich and diverse “Varia” section takes us to the world of the Jesuit missions of the 17th century in the source edition of the letters by the first Pole in Japan, Wojciech Męciński, S.J., amended by a commentary from Robert Danieluk, S.J. Three other texts treat the matters of identity in an unusual way: Edyta Żyrek-Horodyska refers to the multiculturalism of modern reportage, Agata Zep shares a perspective from the area of Spanish-language literature, and Marzena Rządzik penetrates the local importance of folk dance in a rural community near Krakow. The article by Ojcumila Sieradzka-Malec dedicated to Wawel’s cordwain items is a thorough and comprehensive study of their probable origin. The text is accompanied by pictures of these exceptional works of art decorating the Wawel Royal Castle.

The issue is completed by a review note on a rare publishing event, which undoubtedly is the Albanian publication by Stanisław Cieślak, S.J.

The diverse content, albeit forming clear threads, shall certainly let the Readers delve into our new issue with interest. We also hope that the presented positions, especially in the area of the main theme, will result in a vibrant discussion, without which it would be hard to imagine real science.

The Editors

Paweł Grad

Polish Academy of Sciences
pgrad.communication@gmail.com

Post-secular philosophy. Between theory and ideology

ABSTRACT

This text is devoted to showing that from the point of view of the tasks of science dealing with the description and explanation of the different aspects of religion, the post secular turn is only apparent. Its ostensibility lies in the fact that the program articulated by post-secular philosophers suffers from a number of defects. Their accumulation leads to the conclusion that the post secular paradigm has never existed even as the seed of a theory of religious phenomena, but it has some of the characteristics of an ideology.

This article reconstructs subjects key philosophical positions associated with the post secular turn (Philip Blond, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Jürgen Habermas) to critical analysis in an effort to extract the relevant properties of post secular philosophy to indicate major deficiencies. Next, I deal with the most important issue emerging from this analysis, namely, the question adopted by the post secular philosophers of religion. In the last part I formulate conclusions regarding the applicability of post secular philosophy as a theoretical tool explaining the situation of religion in the post-modern world.

KEYWORDS: post secularism, philosophy of religion, ideology, the concept of religion

STRESZCZENIE

Filozofia postsekularna. Między teorią a ideologią

Tekst ten poświęcony jest wykazaniu, że z punktu widzenia zadań nauki zajmującej się opisem i wyjaśnieniem różnych aspektów religii,

zwrot postsekalarny jest zwrotem pozornym. Pozorność ta polega na tym, że program wyartykułowany przez filozofów postsekalarnych cierpi na szereg defektów. Ich nagromadzenie prowadzi do wniosku, że paradygmat postsekalarny nigdy nie istniał nawet jako załączek teorii zjawisk religijnych, natomiast posiada pewne cechy ideologii.

W tekście tym rekonstruuję i poddaję krytycznej analizie kluczowe stanowiska filozoficzne związane ze zwrotem postsekalarnym (Philip'a Blond'a, Gianni'ego Vattimo, John'a D. Caputo, Jürgen'a Habermas'a) starając się wyodrębnić właściwe cechy filozofii postsekalarniej i wskazać jej najważniejsze braki. Następnie zajmuję się najważniejszym problemem wylaniającym się z tej analizy, jakim jest zagadnienie przyjmowanego przez filozofów postsekalarnych pojęcia religii. W ostatniej części formułuję wnioski dotyczące stosowności filozofii postsekalarniej jako narzędzia teoretycznego wyjaśniającego sytuację religii w świecie późnonowoczesnym.

SŁOWA KLUCZOWE: postsekalaryzm, filozofia religii,
ideologia, pojęcie religii

For several years, it has seemed that every published work in the field of religion and philosophy of religion must take into account the declared paradigm shift in the study of the subject. This change has been called the "post secular turn". This text is devoted to showing that from the point of view of the tasks of science dealing with the description and explanation of the different aspects of religion, the said turn is only apparent. Its ostensibility lies in the fact that the program articulated by post secular philosophers suffers from a number of defects. Their accumulation leads to the conclusion that the post secular paradigm has never existed even as the seed of a theory of religious phenomena, but it has some of the characteristics of an ideology.

This article reconstructs subjects key philosophical positions associated with the post secular turn (Philip Blond, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Jürgen Habermas) to critical analysis in an effort to extract the relevant properties of post secular philosophy to indicate major deficiencies (1-4). Next, I deal with the most important issue emerging from this analysis, namely, the question adopted by the post secular philosophers of religion(5). In the last part I formulate conclusions regarding the applicability of post secular philosophy as a theoretical tool explaining the situation of religion in the post-modern world.(6)

1. Philip Blond: post secular philosophy and theological criticism of modernity

It is hard to say who was the first to deliberately use the term “post secularism”. It seems that the first use of this term, which had a significant impact on the consciousness of the theoretical humanists, should be attributed to Philip Blond and the authors of the 1999 book edited by him, *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. The texts collected there are essentially historical in nature and are devoted to the presence of theological topics in several major modern philosophers. The basic message of these considerations is as follows: these motifs are not marginal, and even seem to be essential. The authors of these studies attempt to demonstrate that the adoption of theological assumptions or reaching theological applications is essential from the *philosophical* point of view. Philosophy is therefore not able to emancipate itself from theology (and therefore religion), thereby denying the possibility of a secular project. This thesis, this time in not the historical and philosophical mode, is clearly included in the introduction by Blonde: only the adoption of a theological starting point shall protect can philosophy from the practical and the theoretical aporias of idle skepticism and irrational nihilism. The shortcomings of these two major currents of post-Kantian philosophy indicate a theological foundation supplanted from the modern philosophical speculation. By theology Blond understands not a confessional reflection on the manifestation of a religion, but a “meditation on the origins of being.”¹ Reflection upon sources of being (not mere existence) is to protect thus understood theology from the allegation of being an “ontotheology” formulated in a paradigmatic by Martin Heidegger² and developed by Jean Luc Marion.³

The book edited by Blond has become one of the so-called “radical orthodoxy” movement founding books related to the theological department of the University of Nottingham. It is not the right place to reconstruct the philosophical foundation of this school, it is worth noting, however, that in contemporary discussions about secularization and post-secularism, this occupies a position which is, in a way, “separate”. Although its representatives have drawn extensively from the achievements of contemporary continental philosophy and critical social theory, some of the assumptions of the school’s classical program can hardly be

1 P. Blond, *Introduction: Theology before philosophy*, in: *Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology*, ed. P. Blond, London-New York 1997, p. 12.

2 M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, transl. J. Mizera, Warszawa 2011.

3 J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, transl. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

considered “post-secular” in the sense of the meaning this term gained in the years following Blond’s publication, and which has become the dominant meaning. Similarly to his just cited theses, analyses were carried out by the representatives of the “radical orthodoxy” movement are based on a kind of dogmatic solution (in a descriptive, not a derogatory sense). The history of the philosophical doctrines of modernity, on top of modern social and political programs, is treated there as the history of certain aporias that are resolved when theological assumptions (dogma) abandoned by modernity, are restored.

So we are dealing here not so much with an excess as with abandonment and denial of secularism. For this reason, it is difficult to recognize the radical orthodoxy movement (and its underlying sources, Blond’s book) as the implementation of a post-secular approach, if you accept the widely used understanding of the term, which insists on the abolition (which is a form of preservation) of the secular paradigm in the post-secular perspective. This way or another, Blond’s book introduced the term post-secularism into the consciousness of humanists, and cannot be regarded as a decisive formulation of the post-secular program, besides, the term appears mainly in the title, while its more precise definition is not considered by any of the texts.

Post-Secular Philosophy was a fairly general proposal to look at the part of the modern philosophical tradition whose direct object was not religion itself (understood as a social phenomenon), but at most “theology”, peculiarly understood in the sense of “first philosophy”. Of course, this “theology” can be seen as an *explicit* form of religious consciousness, yet, if the “post-secular turn” is to be seen as a change of outlook on religion in general, and the book edited by Blond has provided arguments in favor of such a change *only* in philosophy.

2. Gianni Vattimo: religion as an unlimited interpretation

Bond-edited book documents the returning religious motives also among the authors associated with the widely understood post-structuralism and deconstruction. However, a seminar organized by Gianni Vattimo on Capri in 1994, and then the publication being the aftermath of it,⁴ posed the question of reframing the attitude towards religion in the context of

4 *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, transl. M. Kowalska, Warszawa 1999.

the “end of metaphysics” directly. It is worth noting that the concept of “post-secularism” does not play any significant role in the texts collected by Vattimo.

He openly admits that “only because the metaphysical meta-narrations have disintegrated, philosophy rediscovered the credibility of religions and may consequently perceive the need for religion in the collective consciousness outside of the box of the Enlightenment criticism”.⁵ The main “metaphysical metanarratives” include, according to Vattimo, who uncritically follows the trail of the trivialized revelations of Heidegger, a story about the first principle and the very classic (“metaphysical”) concept of truth. This means that religion is released from the tribunal of reason without conviction not because it was acquitted, but because the tribunal was solved. Religion ceases to be a problem for philosophy, because in general it ceases to be considered in terms of truth or falsity. Instead, in line with the general scheme of the development of nihilism, described by Nietzsche, forcing a functional justification of religion, which is (contrary to what Vattimo would like), another variant of moral justification. If religion can no longer be itself, i.e., “righteous worship of the true God”,⁶ let it be compensated by aesthetic and existential needs. Therefore, the key, the above-cited sentence by Vattimo introduces the typically nihilistic concept of “religious need”. The subject matter is similarly handled by Richard Rorty, who, despite different intellectual roots, goes on this in the same direction as Vattimo: “Religion raised from the epistemic sphere, which considers the dispute between theism and atheism as insignificant, can provide the right solution tailored to the needs of our loneliness.”⁷ “Raising from the epistemic sphere” and “insignificance dispute between theism and atheism” means just abandoning the truth of religion a fundamental issue for all traditional religious communities.

The post-secular project in its deconstructionist variant is therefore entirely dependent on the controversial “findings” of post-heideggerian critique of metaphysics. Vattimo sees them as certain obvious data. Therefore, the overall criticism of his proposal would have to be a criticism of this whole philosophical formation. It would take far too much space and should not be the main theme of my work. Instead, I would like to tackle the element which is a link between the criticism of metaphysics and Vattimo’s post-secular project.

Vattimo identifies the “God of metaphysics”, with the God of religion of violence. The reason for identification is the association of the

5 G. Vattimo, *Ślad śladu*, in: *Religia: seminarium...*, p. 105.

6 Cf. *S. Th.* II^a-IIae, q. 81.

7 R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, in: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, Kraków 2010, p. 50.

absoluteness of one rule and the right of order because of the absoluteness of violence. It is hard to talk here about a clear inference. Vattimo uses a paralogism of identifying two phenomena on the basis of the overall similarity of their selected characteristics. If one wanted to reconstruct some arguments behind this game of associations, it would have to include a condition under which each classically understood truth (by the every virtue of being true) would be directly a source of suffering and violence. So, the premise presupposes a radical extension of the concept of violence in relation to the standard one: violence is an action which is not only contrary to the nature of the action, but in general any situation in which the subject encounters an obstacle in the form of objective conditions, such as “the law of God”. Vattimo, as a deconstructionist, of course, does not accept the concept of “human nature”, but that is why he is not in a position to designate the boundaries that the individual has the right to face righteously. In this situation, the very existence of a “truth”, like “the first principle”, that is, God is violence.

That is why the end of metaphysics means, for Vattimo, weakening of the God of the religion of violence. At this point, Vattimo makes a further identification: death of this “metaphysics of God” is identified with the process of secularization. Since the religion of “the God of metaphysics” is a strong religion of the visible worship and the “law of God”, the end to the power of religion, the loss of its visibility and giving up “legal” thinking” is the end of such a religion. The twilight of the God of metaphysics, the God of “natural religion of violence” means the possibility of a real revelation, “which essence boils down to *charity*”.⁸ On the basis of this quasi-Marcionist concept Vattimo may propose the conclusion that secularization is not a process of disappearance of religion in general, but its primary violent form, and at the same time the process of a true revelation of the religion of love, which is manifested in the fact that man worships the God who died. In short, according to Vattimo, secularization is the work of Christianity, which ends on Good Friday.

It would be interesting to consider whether this refreshed, but already old “death of God theology” is a place for the Easter Sunday. This fact is hard to imagine without a very strong “metaphysical” commitment: “And if Christ has not been raised, our preaching is useless and so is your faith” (1 Corinthians 15:14). It seems that such commitments are inevitable. Of course, Vattimo will claim that the “God of Christianity” is a “weak God”, having nothing in common with the God of metaphysics. The above-quoted words of the New Testament cast doubt on the validity of this thesis. Besides, the path of extracting of the essence of Christianity

8 G. Vattimo, *Belief*, Stanford UP 1999, p. 77.

from “metaphysical accretions” from the Scripture, is already well-trodden since long ago, and we know that it ends in a dead end. Finally, the radical program of “demythologization” (so was called the process of “cleaning” religion from metaphysical accretion) ends with a paradox: trying to distill the “true religion”, one creates an outline of some formula of spirituality that had never existed from the existing elements of religion. Vattimo, of course, can take on the burden of being a prophet of a completely new religion, and no one can forbid him or other writers like him, to hatch their para-religious reflection. At the time, however, when we treat him like this, from a partner in philosophical discussion about religion, he will change into the object of ethnographic research.

I would like to finish this critical presentation of Vattimo’s concept by paying attention to the constructive part of his design. According to Vattimo, in the articulation of religious beliefs, metaphysics should be replaced by hermeneutics. And in this respect, the Italian philosopher goes along the path marked by Heidegger and trodden by many obedient religious philosophers and theologians. Secularism is not only the most important act of “loosening” metaphysics and a revelation taking place, but a departure from literalism and disseminating “free study”.⁹ Rather than establishing and protecting religious truths, religious consciousness would be busy with religious interpretation that reveals more and more new meanings contained in revelation. On the basis of the same analogy, which connects violence with metaphysics, it is combined with literalism and the realism of the “legal” understanding of the word of God. Vattimo calls this process “freeing metaphors” and admits that the return of interest in terms from the dictionary of religion in continental philosophy is associated with this process. It would appear in such a way that the post-secular turn in philosophy is the result of the peculiarly understood Revelation and part of the history of salvation.

Vattimo’s position, however, is extreme: the abandonment of establishing a “religious truth” not only means giving up the dictionary of classical metaphysics, but in general removes any explicit rules from religious interpretation. Vattimo clearly marks his distance from Gadamer’s philosophical hermeneutics¹⁰ which – although far from “metaphysical” understanding of truth rehabilitated legal and philological hermeneutics. The task of interpretation (including the interpretation, which *is* secularism and *is* revelation), meanwhile, is to be uninhibited, free, not oriented to understanding the meaning of the source, but rather on *producing* sense. In short, Vattimo does not impose any rules on the correctness of the interpretation.

9 Ibidem, p. 60.

10 G. Vattimo, *After Christianity*, Columbia UP 2002, p. 62-63.

Vattimo is trying to forestall criticism of this concept, noting that these free examinations of the Scripture cannot be completely arbitrary, as the final interpretation is the rule is charity.¹¹ The intention to prevent complete freedom of interpretation should be noted, however, it seems to be completely empty. It is hard to say how the resolving of conflicting interpretations of revelation would result from the “charity”. “Charity” as the only limiting rule would not be any useful rule for interpretation, because that is how it would resolve the specific result of interpretation itself is not obvious and requires interpretation.

3. John D. Caputo: religion without declarative statements

The deconstructive variant of the post-secular idea presented in a number of publications by John D. Caputo can be subjected to similar criticism. Like Vattimo, he exploits the figure of the “weak God” who is left with only a contingent, indirectly manifested love. Caputo places great emphasis on the unconditioned reality toward which the believer turns. What we believe, if we believe, is a stable and reliable principle, definitely not more the reason for existence, but rather, “the impossible”. What shows up as impossible, thus what you can always expect (the impossible cannot be bound by arguments, which would exclude it) is the subject of a true, unconditioned love, which is *eo ipso* a religious act.

Caputo attempts to clarify that it is not “simple or absolute impossibility, such as ‘p at the same time not-p’, which boils down to inconsistency, but what the French philosopher Jacques Derrida calls ‘the impossible’, referring to what we do not anticipate and cannot predict, something the eye has not seen, and no human mind could comprehend (1 Corinthians 2,9).”¹² If so, then Derrida should rather talk about the unpredictable, not the impossible. This is not a purely verbal complaint because Caputo also uses the consequences of identifying the subject of religious faith with the impossible, which is the exclusion of objective states of affairs from the scope of religious language. This is because the impossible cannot be the subject of existential judgment. Caputo’s concept necessarily requires that that was what happened with the objects of religious belief, just because it can protect them from the Enlightenment criticism. Consequently, Caputo’s conceptual design is fundamentally inconsistent:

¹¹ Ibidem, p. 82.

¹² J.D. Caputo, *On Religion*, London 2001, p. 10.

he treats objects of religious faith as if they were impossible (and therefore “unreasonable”), although he explains the impossibility by the notion of unpredictability. However, it is obvious that this cannot be done, because not everything unpredictable at the same time impossible.

Such an ontology of the objects of religious faith justifies post-secular reorientation towards religion: “Today, at this point, which I call a post-secular or post-modern, religious meaning of life is directed towards what I call *hyper-real* and by which I mean more than the reality above what is real is the *impossible*, what defies the limited, modern idea of what is possible.¹³ The “hyper-real” cannot be subjected to normal judgment.

This idea implies going beyond literalism, fundamentalism and open superstition without repeating the Enlightenment’s critique of superstition, whose assumptions – as I have tried to show – have been widely challenged. Nevertheless, ‘religion without religion’ requires full ‘religious truth’, which, however, must be sharply distinguished from the ‘true religion’ in the sense of ‘*the* one true religion’ (which always, invariably means: mine-not-yours).¹⁴

However, this truth is not a normal judgment:

Religious truth is not the truth of a statement – a kind of truth that comes from organizing our knowledge, from the distribution of our cognitive content according to what the world is like: so that when we say ‘S is p’ it means that we give a certain *Sp* the shape our opinion. Religious truth belongs to another order, to order or sphere, which Augustine calls *facere veritatem*, ‘doing’ or ‘making’ the truth, even, and perhaps especially when we are called to transcend our abilities and to do the impossible.¹⁵

In this case, however, something must be done with the undeniable fact that the religious languages contain many sentences formed as judgments. Caputo’s solution to this situation is to reduce their epistemic content through the historical relativism.¹⁶ However, in order for the religious language not to remain *only* a historical artifact, it is necessary to propose a different function than the expression of the truth about the reality of God and his grace. Just like in Vattimo’s case, the function of this is to provide for indeterminate love:

13 Ibidem, p. 91.

14 Ibidem, p. 110.

15 Ibidem, p. 114-115.

16 Ibidem, p. 112.

One thing that – to put it this way – fell from the sky, is the love of God, which descends upon us in the form of questions: ‘What do I love when I love my God?’.¹⁷

It seems doubtful whether there may be a religious language consisting only of this kind of performatives, about which Caputo speaks. Such a language does not imply any reference to what exists (is real), but only “produce” its “truths” in a way that directs the speaker to that which does not exist, but is the Impossible, that (according to Caputo) is not possible to predict. The only function of religious language would be, therefore, the production of a certain attitude towards reality involving the anticipation of something that cannot be predicted (and thus positively identified). This idea has probably a lot to do with the Derrida’s reduction of religion to a purely formal “messianic” function” bereft of all metaphysics and reduced to pure “expectations”.¹⁸ Perhaps it is possible to think of such a religion without any *quantum* of positive knowledge about God, not treating the object of its worship as something real, but something that by definition, and always only coming. Surely this is not any known religion.

Of course all religious speculation of Derrida, as an assumption, ignore the meaning of the original texts on which it is based, but it is worth noting that the interpretation presented by him and repeated by Caputo of the fragment of “making truth” (*facere veritatem*) from the *Confessions* of St. Augustine is not sustainable.¹⁹ This passage does not provide any basis to formulate “the definition” of religious truth, which opposes “making” truth “telling” the truth in the sense of expressing true judgments. In his *Tractates on the Gospel of John*, we can find an exact explanation²⁰ from which it is clear that “making truth” lies in such behavior that is compliant with the law of God, which depends on enlightenment and *knowing* God’s

17 A dozen pages later Caputo responds in the style of a poor psychological advice book: “God is a passion for life, the passion of my life, the passion of what is unknown to me, a desire for the impossible” (ibid, p. 135).

18 Cf. J. Derrida, *Wiara i wiedza*, transl. P. Mrówczyński, in: *Religia: seminarium...*, p. 27.

19 “Thou desirest truth” and ‘he who does the truth comes to the light’ This is what I wish to do through confession in my heart before thee (*volo eam facere in corde meo*), and in my writings before many witnesses. St. Augustine *Confessions*, Book X, Ch. 1, transl. Albert C. Outler, Dallas 1955

20 How is it thou doest the truth? Thou dost not caress, nor soothe, nor flatter thyself; nor say, “I am righteous,” whilst thou art unrighteous: thus, thou beginnest to do the truth. Thou comest to the light, that thy works may be made manifest that they are wrought in God; for thy sin, the very thing that has given thee displeasure, would not have displeased thee, if God did not shine into thee, and His truth show it thee. (St. Augustine, *Homilies on the Gospel of John*; XII, Ch. III, 13).

truth. Of course Caputo's thesis regarding the nature of religious language is not ultimately dependent on the veracity of the interpretation of the phrase by St. Augustine. However, Caputo says clearly that this is just *exact* understanding of the truth of religion that St. Augustine means when he speaks about making truth. The overthrow of this claim, therefore, additionally weakens Caputo's argumentation, in particular his belief that his interpretation of the language of religion was (or should be) also shared by members of the traditional religious communities. The use of the authority of St. Augustine is to serve this purpose.

4. Jürgen Habermas: post secularism as a project to translate religious language

The author who gave the concept of post-secularism actual weight was Jürgen Habermas. In a series of lectures and articles he formulated the concept representing an outline of what can be called a model of post-secular social order. Importantly, Habermas's proposal is sociological and theoretical-political: not applicable to "theology", "post-secular philosophy" or, religion in general, but a fairly detailed question of "the presence of religion in the public sphere". Habermas, known for his commitment to the modernization Enlightenment projects and proposes a reevaluation of the principles of the public functioning of religion in modern Western liberal democracies (this is another limitation of the scope of its design, well worth remembering). This reevaluation is based on the recognition that the game of social forces of "secularism" and religion is not a zero-sum game²¹ and that the citizens with a religious worldview can and even should make a significant contribution to the public debate in the form of the symbolic capital of religious inspiration and arguments.

Habermas is primarily interested in the theory of communication and functioning of religion in the context of public debate. No wonder that even the resulting project of post-secular society (or post-secular public debate) is located on the same plane. According to Habermas, in fact, the post-secular project is realized in practice of translating religious content to widely available (and therefore "lay") content. In this way, the religious citizens gain the opportunity of political recognition and participation *as* religious citizens, while the non-religious citizens are granted the ability to empower their ethical imagination with motivations of religious origin.

21 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, transl. M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568, p. 10.

Habermas imposes a number of restrictions on this project of the translation, which are also the limitations used by his concept of post-secularism. It is worth listing them here, because they often become forgotten when discussing the role of Habermas in the “post-secular turn”.

First of all, Habermas is only interested in religion in the public sphere. His project is not a project for religion in general, and in particular it does not directly apply to a translation (and possibly associated with changing of meaning) within the religious community. Of course, there are good reasons to wonder whether the adoption of the principles of operation by a particular religion in the public sphere will not affect its internal self-understanding. However, this issue is not a direct concern of Habermas.

Secondly, the requirement of translation is not applicable only within the religious community (and therefore following liberal criteria in the private sphere), but also at the level of public institutions of the state. While in the first case, the translation is not necessary (because the members of the religious community “understand each other” without it), in the second case it is assumed that it has already been made in the pre-institutionalized public sphere which is intermediary between the private sphere and the public sphere of the state institutions. In the last, “only secular arguments count.”²²

Thirdly, if a religious citizen sees, in a particular situation, a requirement to translate religion rationale into secular language as a violation of their own identity, they are exempt from this requirement. In this situation, they can introduce religious content in an untranslated and un-universalized form into discussion, which involves non-religious citizens as well.

Thus clarified, Habermas’s concept seems to generate some serious difficulties.

Firstly, it is not clear whether such a narrow post-secular program represents a real change in relation to the secular one, and so at the same time, is it at all justified to call it “post-secular”. Veit Bader argues that the postulate of respecting the principle of neutrality (and therefore “universality”) for allowing religious arguments to informal public debate is in no way contrary to the perfectly secular order of constitutional liberalism.²³ Moreover, the secular “neutrality” of the state institutions seems to be the most significant achievement of modern “secularism”.

22 J. Habermas, *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czyniania użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących*, in: Eadem, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012, p. 115.

23 V. Bader, *Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism?*, “Erasmus Law Review” vol. 5, issue 5.

The second very often raised doubt²⁴ is summed up in the question whether the practice of religious content manipulation postulated by Habermas actually should be called religious language translation. Habermas does not seem to attach more weight to the appropriateness of this term and does not define it. On the other hand, he applies it consistently with the intention of it defining the idea of post-secular society. He also does not give many examples of such a translation, nevertheless, the ones that he does provide actually make us reflect on whether we are dealing with the translation of religious content. It is difficult to recognize that the truth about “the dignity of the human person”, which is not easily subjected to naturalistic reduction, is simply a translation of the religious doctrine of “creation of man in the image and likeness of God” or not.²⁵ Surely one can reasonably wonder whether from the historical and genealogical point of view, the emergence of the Christian and Jewish teaching does not constitute (in the sense of social capital convictions) a necessary condition for the formulation of the doctrine of the inherent dignity of the human being. However, it is difficult to recognize the sentence “Every human being has the inherent and inalienable dignity” for a translation of the sentence “Every man was created by God in his image and likeness”. The first sentence is probably a practical implication of the second sentence, however, it is not simply the semantic reflection in another language or idiom that is not its translation.

The third group of difficulties associated with the concept of the importance of language and translation implied by Habermas’s project. A premise of the post-secular program of translating religious language is the argument that religious arguments are “not available” to religious citizens, so that these citizens cannot give them a tangible meaning *as* arguments. In other words, they cannot – just as the religious citizens seem to be able to – neither deny nor confirm the content of the theses contained in these arguments. This simply means that they do not know the meaning of sentences from the dictionary of the religion (I assume that the ability to deny or confirm the assertions contained in the given sentence is a necessary element in understanding its meaning). In the discussion with Charles Taylor, Habermas concludes that the understanding of religious language requires being a member of the particular religious community,

24 Cf. B. Arfi, *Habermas and the aporia of translating religion in democracy*, “European Journal of Social Theory” 18:4; G. Areshidze, *Taking Religion Seriously? Habermas on Religious Translation and Cooperative Learning in Post-secular Society*, “American Political Science Review” vol. 111, issue 4.

25 This is what Habermas claims in his debate with Charles Taylor. Cf. *Dialogue*, in: *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. E. Mendieta, J. VanAntwerpen, New York 2011, p. 62.

and in particular participation in its rituals and worship.²⁶ This note is an interesting and not obvious example of appreciation of the role of ritual and liturgical practice as a fundamental way of participation and understanding of religion coming from the mouth of a contemporary humanist. Nevertheless, from the point of view of the theory of meaning, the thesis that, ultimately, *understanding* of the importance of religious language required participation in a religious practice, is negating the possibility of translation in the case of radical religious language. Consequently, the “translation” can only be accomplished by someone who has mastered the full extent of both dictionaries, that is to say, by a member of the religious community. Such a person is involved in the practices of a given community, and at the same time, under the “universality of reason”, they have access to secular reason. Such an understanding of the conditions of translation, however, generates at least three difficulties for the post-secular project of Habermas.

Firstly, the idea of “mutual learning”²⁷ between religious and non-religious citizens is drastically reduced. Unbelievers, therefore, are not able to learn anything themselves, and can only be instructed by the believers, whose only is the task of translation.

Secondly, such a restriction is contrary to the aforementioned proposals of Habermas, according to which in the case of the inability to make a translation without the loss of identity, religious citizens have the right to speak in a public debate using religious reason. In this situation, non-religious citizens should try to bring out widely available content from the religious content. But if they cannot understand the latter, they do not know how they could do this.

Thirdly, Habermas takes as a given that there is a body of widely understood natural truths that is large enough to be the base of a common policy. Unfortunately, one can expect that in the political practice of secular states there are entire sets of naturalistic truths and naturalistically described values that are universal in this way. This complaint stems from the very nature of practical reason, which is always involved in the recognition of specific, contingent situations – the rules commonly known, but there is no universal agreement on how to follow them. In this situation, no actual political stance can release itself from the obligation of discussion: argumentation and presenting its case. The possibility of such a discussion is precisely the well-understood “universality of reason”, but one cannot use it to justify the universal (“natural”) obviousness of practical positions. Thus, as some would have it, “post secularism” means primarily

26 Ibidem, p. 61.

27 Cf. J. Habermas, *Wiedzieć i wierzyć...*, p. 19.

the “denaturalization” of secularism,²⁸ it is at this crucial point of the post-secular project that Habermas would not be a post-secular thinker.

5. What religion is in post secular philosophy

The most common defect of post-secular philosophy are falling into inconsistency and generating difficulty that abolishes the assumptions of the post-secular concept formulated by philosophers. The most important source of these inconsistencies is the inner ambivalence of these theories, which *at the same time* report claims to describe the essence of traditional religion (e.g. “The essence of revelation”), and project a certain non-existent post-secular religion, which only connects loosely with religions in the ordinary sense and processes some of their traditional symbols and motifs.

Some of the post-secular philosophers are aware of this difficulty and try to reject it. Agata Bielik-Robson does it in a way which is worth focusing on.

Firstly, Bielik-Robson tries to dismiss criticism coming out from self-understanding of the representatives of traditional religions (although she also mentions the secular criticism of post-secularism). The thesis that religion of post-secularists “is non-existent religion, philosophically crafted, and in addition instrumentally used by modern thought, to which religion is naturally resistant”, is rejected.²⁹

In response, Bielik-Robson puts three theses, which are to be the basis refutation of this thesis by critics.

The first argument is that “religion is something more than just a set of archaic dogmas”.

The second argument is that religion “is also a great metaphysical speculation”.

The third thesis is that “perhaps the most important one”:

the speculation may concern not only of the living, present, providential God, to whom we direct our mercenary prayers – but also, and in the times of modernity, above all, ‘the absent God’, ‘God, who withdrew’ or even the ‘God, who died’.³⁰

28 U. Parmaksiz, *Making Sense of the Postsekular*, “European Journal of Social Theory” vol. 21, issue. 1, s. 10.

29 A. Bielik-Robson, *Deus otiosus*, in: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, Maciej A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 7.

30 Ibid.

Let us focus on these theses *as arguments* against the above-presented criticism of the post-secular paradigm.

The first thesis implies that the critics of the post-secular paradigm are of the opinion that religion is only supposedly “an archaic set of dogmas”. I believe it would be difficult to find a critic of the paradigm who would proclaim such a thesis. Certainly according to such critics religion cannot be reduced to ‘a set of dogmas’, although they may maintain that dogmas are an important part of a particular religious doctrine.

What is more – and here we move to the second thesis – such dogmas were often formulated by speculative metaphysical notions. Therefore, the opposition between “archaic dogmas” and “metaphysical speculation” is not justified. Certainly many religious traditions have created their metaphysical speculations. A significant issue in a dispute with criticism of post-secularism is, therefore, not a matter of *whether* religion also includes the metaphysical speculation, but rather what this speculation is. It seems that orthodox metaphysical speculation for explication dogmas within religions is less interesting for Agata Bielik-Robson, however, it is so for reasons that have nothing to do with the question *whether* religion, as such, includes metaphysical speculation.

It is important that, as a general rule, such speculation *so far has it is part of a religion*, belongs to the important self-awareness of the members of the religious community, and it cannot fall into contradiction with such a “set of dogmas” understood as a non-speculative outline of the truths of the religion. If it fell into that contradiction and became indelible, a “metaphysical speculation” would become separated from the religion. It can keep its “religious” nature, i.e. include some theological assertions, it can even become the nucleus of a new religious doctrine, but I cannot see any reason to regard the very “metaphysical speculation” as religion. Even in cases where the metaphysical speculation of philosophers separated itself from worship (as in the Arab enlightenment or in the Greek classical period and late antiquity), there was still tension between them involving not only the contradictions – metaphysicians could argue that learning the *true* nature of a deity they worship him or her more fully than the “dark” people in their rituals, but as a rule they rarely resorted to a final abandonment of “archaic” forms of religion. Even if they created their true worship based *only* on the metaphysical speculation, it would be a completely *new* religion, different from what is normally defined by this name. And sometimes, as in the case of the Pythagoreans, the new philosophical doctrine was followed a new way of worship. “Religion” in the normal sense demands “worship”, i.e. activities that are worshipping the Deity.

At this point question arises, of course, of whether Agata Bielik-Robson wants to argue that metaphysical speculation belonging to a religion,

which post-secularism is interested is a part of the traditional religions (even if in a transformed or modern form) or is it the beginning (and perhaps the right form) of some new, previously unknown religion.

I find it hard to decide, as in the case of the post-secular philosophy practiced by Agata Bielik-Robson. Her books mainly operate the “crypto theological” themes in the well-known modern authors, which means roughly that she is looking for variations on theological topics in the writings whose authors cannot be attributed intentions to create some kind of “religion”. On the basis of these explorations, Bielik-Robson is even tempted to formulate the outline of a late-modern vitalistic spirituality formula built with deconstructed elements of Judaic, or rather, post-Judaistic thought (materialistic philosophy of history and culture handling generalized patterns of theological figures of thought). It seems that even if Bielik-Robson is interested in “metaphysical speculation” belonging to the historical traditions of religion, she is also not interested in whether this speculation falls in contradiction with the principles of the religious tradition in which she was raised.

As far as the philosophers of the post-secular current analyzed above, such as Caputo and Vattimo, are concerned, it is clear that they refer to non-religious (or post-religious) speculation which is post-metaphysical in order to use it to draft a radical restructuring of traditional religion (e.g. Christianity). Moreover, as we have seen, dogmatic *identification* of the principles of this post-religious speculation with some element of a religious doctrine (e.g. “the weakness of God” with “Incarnation”) is not an explicated, but an explicating foundation of its conceptual design. In the case of these post-secular philosophers, we also cannot say that they tackle “metaphysical speculation” that would be part of the historic religions. Rather, it is an autonomous speculation outside religion, serving the formulation of a new program of spirituality or a new religion from deconstructed fragments of the language of traditional religion.

Justification of the argument that the “religion” which post-secular philosophy talks about is not a religion in the right sense, is crucial for the whole of my considerations. This thesis requires the adoption of some criteria by which we distinguish “religion in the proper sense”. I tend to accept the view that the task of the philosopher is not direct *establishment* of such criteria, but their clarification. The philosopher formulates solutions (and possibly clearer conceptualizations) but not the issues, which he rather just finds. This applies in particular to social phenomena, whose existence is completely independent of the existence of philosophy. In our case, this issue is religion in modern society, in particular the process of secularization and its “late-modern” phase in the post-secular society.

In the case reported here, post-secular authors, following the arguments cited by Agata Bielik-Robson, the issue of this criterion is concretized in the question about the legitimacy of the third of the theses put by this author: whether the religion which the post-secular philosophy projects can actually be a religion of “the God who died”? It seems that if we agree – and I think there is no other possibility – that “post-secularism” is intended as a transgression and abolition of the “secular” paradigm, the answer to these questions must be negative.

Since the post-secular paradigm is a different solution to the same issue of the place of religion in modern society as the “secular” paradigm, its outlook on the issue of religion is highly dependent on it. The scientific basis of thus understood secular paradigm is a theory of secularization, which deals with the description and explanation of the transformation and disappearance of the forms of religious life in the modernizing society. Despite the enormous diversity of the various specific theories of secularization, and even attempts to challenge this paradigm in sociology of religion in recent decades, it remains clear that “religion” means, first of all, the traditional religion, i.e. the belief systems and practices that are forms of life built around the worship of God: real, historical examples of “religion”. In particular (for historical reasons) the secularization theory concerns transformations of various Christian denominations. What I recalled above is enough to conclude that the very wording of the issue of secularization, secularism and thus post-secularism exclude the recognition that the post-secular project can be about the formulation of some proposals to create a completely new religion to limit to metaphysical speculation about the “God who died”. Had it been so, “post-secularism” would be in fact not a breaching of the secular paradigm because it would address a completely different “religion”.

The most likely explanation of the “God death” metaphor excludes the recognition, that it can be a part of the dictionary of metaphysical speculation belonging to any religion. Both Hegel³¹ (who took it from Lutheran Passion songs³²) as well as Nietzsche, who gave the ultimate meaning to this metaphor, the “death of God” means the moment in which the *proper* (i.e. declared) reasons for the truths and worship of a given religion are widely disputed. This religion may then still remain in a nihilist

31 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Hegel Gesammelte Werke* Bd. 4, ed. H. Buchner O. Poeggeler, Hamburg 1968, s. 413.

32 As to the second of the seven stanzas of the hymn *O Traurigkeit, o Herzeleid* added by Pastor Johann von Rist to the first version taken from a Catholic song-book published in Wurzburg in 1628. The minister replaced seven Catholic stanzas with his own and published them in his own song-book in 1641.

form, as a pure morality, which it is undoubtedly a state of false consciousness. The question of the function of such a post-nihilistic religion, or post-Christianity is very interesting, but there is no doubt that it should be regarded as a religion devoid of its essential purpose. It becomes – as Nietzsche saw himself – religion adapted and adapting to the secular outside. Certainly Nietzsche saw a sociological fact that the facade of religion can continue even if its foundations are removed (i.e. the belief in a “living God”). Nevertheless, it was clear that the discovery of this truth means the end of religion, and not the new beginning.

It is difficult to identify a religion possessing indeed the death of God theology, after which there is only a “trace” of absence. After a Good Friday there always comes a Resurrection Sunday. The cabbalistic doctrine of *cimcum* formulated by Isaac Luria, which is so readily recalled in this context, is not itself a germ of any new religion, but it functions within Judaism, along with the canonical teachings on the omnipotent and providential God of Israel.³³ What is more, this doctrine of the “withdrawal” of God is also fundamentally different from the post-metaphysical theology of the “weak God”. *Cimcum* is an act in which God “retreats” to make room for creation, however, this does not deny its mastery over the latter or the possibility of intervention and in any way not “weaken” His almighty power.

In other words, the death of God, religion cannot be the “abolition” of secularism, but rather, it is an appropriate form of duration of the “remnants” of religion in secular reality. If “post-secularism” would be a discovery of such a religion, it would, in fact, not constitute any transcendence of the secular paradigm.

6. Findings

The summary of the analysis conducted here can be presented in the following conclusions concerning the recent development and prospects of the post-secular philosophy.

1. The post-secular paradigm in the proper sense is characterized by two convictions. The first consists in denying the thesis of a necessary connection between progress and modernization and complete absence of religion or negative secularism. The second belief is to maintain the thesis of the success of the positive secularization understood as emancipation from the “fundamentalist” forms of religious life. Religion understood as

33 Cf. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, transl. I. Kania, Warszawa 2007, p. 288-293.

a post-secular paradigm is part of the modernization process emancipating the society from “the religion of violence”. Therefore, such forms of criticism and abolition of the goods of modernization should not be considered as “post-secular”, if they tend to the restoration of “pre-modern” forms of religious thought and practice. For this reason, the school of radical orthodoxy cannot be considered part of the post-secular current.

2. When assessing the range of theoretical post-secular philosophers, we should keep in mind that they relate to very different ranges of the social existence of religion (e.g. in theology, political representation, hermeneutics of religious texts), and that these areas do not overlap with each other often. This promotes mutual inconsistencies of the views presented here. There is no coherent and comprehensive project of a “post-secular paradigm” inside post-secular philosophy.

3. The thinkers associated with this current formulate proposals, which suffer from the following defects: they are internally inconsistent and they use undefined *ad hoc* concepts to explain religious phenomena. Moreover, in their lectures on their concept, the post-secular philosophers make some rudimentary factual errors, which reduce the credibility of their proposals as perspectives on actual religious phenomena.

4. These defects lead to a lack of control over the analysis of religious phenomena, which turns into multiplication of in fact deeply secular beliefs about it: identification of traditional religion with violence, reduction of religion to an anti-oppressive morality, the conviction of the “irrationalism” of religious beliefs and their radical “untranslatability”, negating the criteria for institutional settlement of the orthodoxy of religious doctrine interpretations, etc.

5. The consistency with which all the post-secular philosophers analyzed here goes back to the issue of religious language and the translation thereof. I believe this is because, first of all, the treatment of religion primarily as “text”, or perhaps a reservoir of symbols, in isolation from the normative and regulating context of the ritual and religious practice. This is a symptomatic phenomenon in the philosophy of religion, which is only slowly starting to be corrected.³⁴ This adjustment is necessary, if philosophy of religion has to have an adequate concept its own your subject. This is connected with the next point.

6. The most important problem of post-secular concepts is the lack of even a provisional settlement what religion is, and, in particular, if they are interested in historical, actual religion, or rather the project they are only drawing up. In the least this applies to Habermas, who, as a social researcher, has a direct orientation on the understanding of the contemporary

34 Cf. K. Schilbrack, *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto*, Chichester 2014.

situation of historical religion, however, my reasons indicated above, also this attempt ends in failure and projection (instead of a description) of forms of religious life.

This is the problem which decides on the fact that post-secular philosophy did not arrive – despite nearly twenty years of work in this field – at any real theory of religious issues in late modernity. Replacing the reliable concept of a historical religion with a non-existing project, however, results in the fact that attempts already made are rather ideological than actual. The authors also project and – with limited resources that scientific work provides – push their project of radical change in thinking about religion, not providing the tools to explain its phenomena. Their concepts do not serve the purpose of getting clarity on the issues of religion, but rather provide justifications for the changes in religious life. Until post-secular philosophy chooses to fill a proper task for philosophy, which is to clarify existing problems, the deadlock will not be broken. You cannot, of course, in no way prohibit any author to write religious on religion, where they draw a vision of a completely new religion. There is no apparent reason, however, for the author to use the authority of a researcher and philosopher, and for his ideas to be recognized for their contribution to the study of religion.

BIBLIOGRAPHY

- ARESHIDZE Giorgi 2017. “Taking Religion Seriously? Habermas on Religious Translation and Cooperative Learning in Post-secular Society”, *American Political Science Review* vol. 4/111: 1-14.
- ARFI Badredine. 2014. “Habermas and the aporia of translating religion in democracy”, *European Journal of Social Theory* 4/18: 489-506.
- Augustinus Hipponensis, *Tract. Iohann*, W *Patrologia Latina* 35.
- AUGUSTYN. 1987. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: PAX.
- BADER Veit 2012. “Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism?”, *Erasmus Law Review* 5/5: 5-26.
- BIELIK-ROBSON Agata. 2013 *Deus otiosus*, W *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, A. Bielik-Robson, Maciej A. Sosnowski (red.), Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- BLOND Philip. 1997. Introduction: Theology before philosophy, W *Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology*, P. Blond (ed.), 1-66. London-New York: Routledge.
- CAPUTO JOHN D. 2001. *On Religion*, London: Routledge.
- DERRIDA Jacques. 1999. Wiara i wiedza, W: *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa: Aletheia.

- DERRIDA Jacques. VATTIMO Gianni. 1999. *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Aletheia.
- HABERMAS Jürgen, 2012. Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czyniania użytku z rozumu” przez obywatelni wierzących i niewierzących, W: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HABERMAS Jürgen, TAYLOR Charles. 2011. *Dialogue*, W: *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. E. Mendieta, J. VanAntwerpen, New York: Columbia UP.
- HABERMAS Jürgen. 2002. „Wierzyć i wiedzieć”, tłum. M. Łukasiewicz, Znak 568: 8-21.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. 1968. Glauben und Wissen, W: *Hegel Gesammelte Werke* Bd. 4, H. Buchner, O. Poeggeler (hrsg.), Hamburg: Meiner Verlag.
- HEIDEGGER Martin. 2011. *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Aletheia.
- MARION Jean-Luc. 1996. *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- PARMAKSIZ Umut, “Making Sense of the Postsekular”, *European Journal of Social Theory* 1/21: 1-19.
- RORTY Richard. 2010. Antyklerykalizm i ateizm, W: *Przyszłość religii*, R. Roty, G. Vattimo (red.) Kraków 2010.
- SCHILBRACK Kevin. 2014. *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto*, Chichester: Wiley Blackwell.
- SCHOLEM Gershom. 2007. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- TOMASZ Z AKWINU. *Summa theologiae*.
- VATTIMO Gianni. 1999. *Belief*, Stanford: Stanford UP.
- VATTIMO Gianni. 1999. Ślad śladu, W: *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa: Aletheia.
- VATTIMO Gianni. 2002. *After Christianity*, New York: Columbia UP.



Paweł Grad (b. 1991) is preparing a doctoral thesis at the SNS IFiS, Polish Academy of Sciences, devoted to the philosophy of religious language and the theory of secularization. Member of the editorial board of the quarterly *Christianitas*. Author of *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci* [*On the concept of traditions. Critical study of the culture of memory*] (2017).

Marek BłaszczykNicolaus Copernicus University in Toruń
marek_blaszczyk@onet.eu

In the face of the impossible. Existential sources of post-secular thought

ABSTRACT

In this article, the problem of “the experience of the impossible”, which seems to embody the “religious stage of existence” most fully is tackled, i.e., within the relation of the individual to God (Absolute). The category of “the impossible”, undoubtedly one of the fundamental categories of modern post-secular thought (Caputo, Lévinas, Marion), is outlined here in the perspective of existential philosophy, and more specifically – its existential (especially Kierkegaardian) sources. The aim is, therefore, to attempt to show something that is unimaginable because it exceeds “the order of reason”, the cognitive capacity of the human intellect on the one hand, while on the other hand it is at least seemingly inexpressible, because it escapes the objective, scientific handling. Therefore it is argued that the experience of the impossible, including his affirmation, is primarily a problem of existential-religious nature, requiring a “leap” beyond what is seen as rational, socially valid, and even ethical from the human perspective.

KEYWORDS

Human being, the impossible, reason, faith, absurd, paradox, religious experience, existentialism, post-secularism

STRESZCZENIE

Wobec niemożliwego. Egzystencjalne źródła myśli postsekularnej

W niniejszym artykule podjęty zostanie problem „doświadczenia niemożliwego”, które najlepiej zdaje się urzeczywistniać w „religijnym stadium egzystencji”, to jest w relacji jednostki do Boga (Absolutu). Kategoria „niemożliwego”, niewątpliwie jedna z fundamentalnych kategorii współczesnej myśli postsekularnej (Caputo, Lévinas, Marion), zarysowana tu zostanie w perspektywie filozofii egzystencjalnej, a dokładniej – jej egzystencjalnych (zwłaszcza Kierkegaardowskich) źródeł. Celem naszym będzie więc próba ukazania tego, co z jednej strony niewyobrażalne, bo przekraczające „porządek rozumu”, poznawcze zdolności ludzkiego intelektu, z drugiej zaś – przynajmniej pozornie niewyraźalne, bo wymykające się przedmiotowemu, naukowemu ujęciu. Będziemy tym samym argumentować na rzecz tezy, iż doświadczenie niemożliwego, w tym jego afirmacja, jest przede wszystkim problemem egzystencjalno-religijnym, wymagającym „skoku” poza to, co z ludzkiej perspektywy jawi się jako racjonalne, społecznie obowiązujące, a nawet etyczne.

SŁOWA KLUCZOWE: człowiek, niemożliwe, rozum, wiara, absurd, paradoks, doświadczenie religijne, egzystencjalizm, postsekularyzm.

In this article, the problem of the “experience of the impossible”, which seems to embody the “religious stage of existence” is tackled within the relation of the individual to God (Absolute). The category of “the impossible”, undoubtedly one of the fundamental categories of modern post-secular thought (Caputo, Lévinas, Marion), is outlined here in the perspective of existential philosophy, and more specifically – its existential (especially Kierkegaardian) sources. Our aim shall, therefore, be to attempt to show something that is unimaginable because it exceeds “the order of reason”, the cognitive capacity of the human intellect on the one hand, while on the other hand, it is at least seemingly inexpressible, because it escapes the objective, scientific handling. We will therefore argue that the experience of the impossible, including its affirmation, is primarily a problem of existential-religious nature, requiring a “leap of faith” beyond what is seen as rational, socially valid, and even ethical from the human perspective.

In the first part I shall shortly present the specifics of post-secular thought, pointing to its existential sources. In the second, referring to

diagnoses of Søren Kierkegaard, I will stress the significance of the philosophical experience of human subjectivity. In the third part we will look at the relationship between “problematic” religious existence (the religious stage of existence), interpreting the attitude of the biblical Abraham in the context of the “passion of the impossible”. The considerations shall be closed with a presentation of the significance of Kierkegaard’s existential philosophy for contemporary post-secular thought, especially the radical hermeneutics of John D. Caputo.

Post-secular thought and existentialism. Introductory remarks

One must notice that post-secular thought, ever more boldly explored by contemporary humanists of all walks of intellectual life, is essentially heterogeneous, eluding all attempts at unambiguous conceptualization. It is most commonly characterized as the return to the religious sphere, as its horizon is marked by such terms as “the return of the *sacred*” (Daniel Bell), “desecularization of the world” (Peter Berger), “the revenge of God” (Gilles Kepel) and the “return of the gods” (Friedrich Wilhelm Graf). The term “post-secularism”, keeping in mind its ambiguity and semantic capacity, can be regarded as “one of the *wandering concepts* of the humanities, which, though without a common theoretical denominator, indicates a tendency to re-take the subject of religion in a number of research areas, from sociology, to theory of politics, literature, cultural studies, to philosophy.”¹ Given the various spaces of post-secular reflection, the multiplicity of perspectives and contexts, it is not only difficult to clearly define it, but also to appoint its representatives. Post-secular thought is often associated with authors whose works significantly differ in terms of both methodological and ideological (world-view) terms. It shall suffice, for example, to name such authors as Charles Taylor, Michel de Certeau, Slavoj

1 M. Matlak, D. Wolska, *Postsekularyzm jako wędrujące pojęcie. Wprowadzenie*, „Prace Kulturoznawcze”, 1(21)/2017, p. 11. For more on this topic cf. M. Warchala, *Co to jest postsekularyzm? (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna”, 13/2007, p. 178-190; Idem, *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy”, 2(5)/2013, p. 75-92; P. Burdziej, *Socjologia postsekularna?*, „Studia Socjologiczne”, 2(197)/2010, p. 89-107; P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [in:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, ed. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, p. 25-51; E. Drzewiecka, *Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis”, 9/2014, p. 29-44.

Žižek, Roberto Unger, Alain Badiou, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas or Jacques Derrida, to see how different intellectual orientations (including political and religious) they represent. In fact, there are atheists among them, along with proponents of Marxism and nihilism, but also theists, non-confessional defenders of religion and the Judeo-Christian heritage.²

Post-secular thinkers agree, however, on one matter: they have a critical attitude towards the specific modern secularism that – through the Weberian postulate of “disenchantment of the world”, made human reason the philosophical “principle” of cognition and understanding of reality and the world phenomena, shunning all that is irrational, unscientific, and existential/religious.³ We can add: shunning all that appears as aporetic, absurd and paradoxical from the point of view of “pure reason” (Kant), in one word: impossible. Post-secularism, sharing the post-modern criticism of modernity (and contesting the intellectual vision of the world, the superiority of knowledge over faith, the primacy of the lay over the religious), indicates at the same time a crisis of the enlightenment reason and all the “master narratives” (Lyotard) built upon it, thus the idealistic, speculative philosophical systems. It would therefore seem that we are dealing with the rehabilitation of the “order of the heart” (to refer to Pascal’s famous term), recognition of faith as “equal” a source of cognition in relation to the human intellect.⁴ But tellingly, post-secular thought does not involve any “naïve” return to religion (pre-modern religiosity that refers to the figure of God-Creator, merciful God-Father, and a sense-providing Providence), rather, it signifies complexity, searching for new alternative forms of spirituality, more private, non-confessional, and non-institutional – adopted to the challenges of the modern world. Additionally, it searches for forms, to quote the words of Jürgen Habermas that “cooperate with the enlightenment”.⁵ Post-secularism, which is worth emphasizing, not only raises the problem of the socio-cultural importance of religion, but also tracks down the more or less hidden (implicit) themes

2 Cf. G. McLennan, *The Postsecular Turn*, “Theory, Culture, Society”, 4(27)/2010, p. 3-20.

3 Charles Taylor rightly stresses that secularization does not mean a complete disappearance of religion, but rather, developing new conditions of its functioning. Reflecting upon the political secularism, Taylor also speaks, which is especially interesting in the context of these considerations, about secularism as the disintegration of the institutional forms of religion, and thus the weakening of the Orthodox form of faith. Cf. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

4 Cf. M. Błaszczuk, *O problemie relacji między filozofią a teologią. Preliminaria*, „Idea”, XXIX/1, 2017, p. 77-96.

5 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, [in:] *Przyszłość natury ludzkiej*, Warszawa 2003, p. 103-115; Idem, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012. Cf. also T. Adorno, *Rozum i objawienie*, „Kronos”, 1/2007, p. 28-33.

and the religious assumptions (“crypto theologies”), which seem to lie at the heart of any, even the most secular (secularized) philosophy.⁶ In this sense, it allows one to go beyond the dichotomy between “religion” and “secularism” permanently rooted in the tradition of European philosophy, making individual religious experience an important subject of academic discourse.⁷

The roots of post-secularism are most often believed to be found in the romantic and modernist thought, and in the views of the so-called critical theory (Frankfurt School): Theodor Adorno and Max Horkheimer, on top of Walter Benjamin (Habermas cited above seems to be their heir). These positions are widely known and commonly shared, which is reflected in numerous publications undertaking this topic.⁸ Not denying their equity, let us try to set a “new” interpretative path⁹ by “suspending” the past conceptualizations of the post-secular thought and look at it “from the outside”, searching for its sources in existential philosophy, especially Kierkegaard’s. This trick seems to be interesting for at least several reasons.

First of all, existentialism, just as post-secular reflection, is not so much a non-uniform current in philosophy (or philosophy and literature), as a multi-faceted cultural phenomenon, which is outside philosophy, encompassing theology, religious studies, psychology, and art.¹⁰

6 Cf. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, p. 7-9.

7 On the potential post-secular perspective in the study of literature and culture, cf. K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie”, 1-2/2012, p. 294-307; E. Drzewiecka, *Spotkania pod Krzyżem. O myśli postsekularnej w badaniach nad literaturą nowoczesną*, „Kultura – Media – Teologia”, 26/2016, p. 52-74; A. Bielik-Robson, *Literackie kryptoteologie nowoczesności, czyli o pierwszeństwie świata*, „Wielogłos”, 2(24)/2015, p. 13-28; A. Kołos, *Postsekularyzm a literatura. Przykład Edwarda Stachury*, „Ogrody Nauk i Sztuk”, 1/2011, p. 284-292.

8 Cf. e.g. M. Warchala, *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*, „Logos i Ethos”, 1(36)/2014, p. 73-85; A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, [in:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, ed. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, p. 337-350.

9 That proposal for interpretation, it seems, is not so much new as newly raised. As Ryszard Nycz argues, citing the words of Henryk Markiewicz, “the new is usually the long-forgotten old.” R. Nycz, *Nowa humanistyka w Polsce. Kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, „Teksty Drugie”, 1/2017, p. 22. Recalling the existential source of post-secular thought, I wish to also draw attention to the importance and unprecedented timeliness of existentialism, thus contesting the idea that it is a long outdated current in contemporary philosophy.

10 Cf. e.g. K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983; W. Barnes, *The Philosophy and Literature of Existentialism*, New York 1968; T.R. Flynn, *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford 2006; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston 1972; A.L. van Kaam, *Existential Foundations of Psychology*, New York 1969; M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.

“Existentialism”, Karol Toeplitz says, “is not a philosophy in the traditional sense of the word, but an inconsistent reflection on matters of a unique human being”.¹¹ Rollo May, in turn, notes that existentialism is an expression of the depth of today’s emotional and spiritual problems, which reveal themselves in almost all aspects of culture.¹² Secondly, this heterogeneity of existentialism results in the fact that (as is the case of post-secular thought) to this day a wide variety of its interpretations and ways of classifying philosophers associated with it has accumulated. Sometimes both religious (theistic) thinkers and atheistic thinkers of “neutral” ideological standing are associated with existentialism, as well as “seekers” of their own, individual path of spiritual development.¹³ Thirdly, a common denominator of post-secularism and existential philosophy (Kierkegaardian) seems to be a critique of enlightenment reason (panlogism), an aversion to construct abstract, speculative systems of thought (“master narratives”) and – consequently – a return to religiosity. It should be noted that existentialism was originally a religious current (St. Augustine, Pascal), and not an atheist one, as it is mostly defined for the sake of the philosophical works of Jean-Paul Sartre, a leading representative of this current: “historically, existentialism has Christian provenance; one would even say: it is one of the most typical attitudes for Christian feeling and understanding of life”.¹⁴ Kierkegaard, as we shall see, speaks about the private (non-confessional) religiousness of the individual through denying the official, institutionalized Christianity. As he emphasizes, only in personal, intimate contact with God can one realize the truth of human existence (as subjectivity). Faith, which the philosopher recommends, however, is of a special kind, because it does not bring a desired state of human happiness and relief, but rather increases the sense of insecurity, fear and despair. It is worth noting that such post-secular thinkers as Jean-Luc Marion and John D. Caputo make references to the diagnoses of Kierkegaard. Fourthly, both post-secular thought and existential philosophy show the specificity of human existence (being-in-the-world), problematizing the individual existential experience (including religious experience). Placing man at the

11 K. Toeplitz, op. cit., p. 6.

12 R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, Poznań 1995, p. 56.

13 On the possible method for classification of philosophers of existence, cf. P. Wójs, *Filozofowie egzystencji*, [in:] *Oblicza egzystencjalizmu*, ed. M. Błaszczuk, Kraków 2017, p. 17-30.

14 T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, [in:] *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, p. 47. Cf. P. Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge 1964, p. 9-10; W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, p. 49-50; W. Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York 1958, p. 17; F. Heine-mann, *Existentialism and the Modern Predicament*, London 1953, p. 2-3; M.A. Fox, *The Remarkable Existentialists*, New York 2009, p. 14-15.

center of their interests, they seem to be looking for new forms of rationality (*phronesis*), which would lay out the meaning of that experience. This motif, only signaled here, is also characteristic of the contemporary hermeneutic reflection.¹⁵

Signaling the similarity between post-secularism and existentialism, I want not so much to pay attention to the fact that the post-secular thought appears as a creative continuation of ideas born from the bosom of existentialism. I would rather look at the specific issues of the impossible (and more specifically, the affirmation of religious experience of the impossible); which – in my opinion – has its main source is in the existential reflection of Kierkegaard.

Towards human subjectivity

Søren Kierkegaard was undoubtedly one of the first thinkers who revealed the importance of subjective existential experience. The nineteenth-century theologian and philosopher is in fact against all intellectual systems, trying to capture human existence as a general formula. Stubbornly and persistently seeking the truth of individual existence, the sense of individual existence, he directs his criticism mainly against the speculative, idealistic philosophy of G.W.F. Hegel, which he considers to be a “classic” manifestation of the “systematization of systems”. As Emmanuel Mounier notes: “Kierkegaard stood against the Hegel’s absolute system, a systematization of the system, which opposes the absolute Existence.”¹⁶ Kierkegaard criticizes the systemic philosophy (and also “scientific” reflection based on possibly the most general assumptions and concepts) especially due to the fact that it mostly marginalizes and even “loses” the fundamental philosophical question, which is the individual human being, individual

15 More on the topic of hermeneutic rationality (*phronesis*), cf. M. Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016, p. 9-32; Idem, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii”, 25/2016, p. 81-94.

16 E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, p. 221. Interestingly, some researchers of Kierkegaard’s thought claim that he knew Hegel’s philosophy mainly from secondary sources. The Dane’s “fight” with Heglism was therefore not an exposure of a qualitative difference which in his opinion exists between speculative philosophy and Christianity. Cf. N. Thulstrup, *Kierkegaard’s Relation to Hegel*, Princeton, New Jersey 1980, p. 75-91; J. Collins, *The Mind of Kierkegaard*, New Jersey 1983, p. 105; G. Malantschuk, *Kierkegaard’s Thought*, Princeton 1971, p. 58-59. On Kierkegaard’s criticism of heglism cf. also J. Stewart, *Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge 2003, p. 448-523; T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, p. 128-142; A. Szwed, *Rozzum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, Kęty 2011, p. 442-545.

human existence. For, in fact, according to the author of *The Sickness Unto Death*, it is not subjected to conceptualization and it cannot be closed within diligently abstracted intellectual concepts, but it always eludes all categorical frameworks.

The Danish philosopher, as one of the first anti-essentialist thinkers showing the philosophical importance of what eludes systemization and science, i.e., the subjective experience of being-in-the world, seeks to “the thing is to find a truth which is true for me, to find the idea for which I can live and die.”¹⁷ Already a brief reflection on the above statement allows us to note that the primary purpose of Kierkegaard’s philosophizing was the search for meaning of individual existence and the truth about the human condition. It is not surprising, therefore, that Søren Kierkegaard (also called the Socrates of the North) is widely recognized as the father of existential philosophy.¹⁸

Kierkegaard, whose thought and personality was, to a large extent, shaped by the atmosphere of his family home (the influence of his father, strict religious upbringing, obsession with sin and death¹⁹), was particularly interested in man’s relation to the Absolute, namely: the relationship between the mortal individual, marked by ontological insufficiency and the infinite God, transcendental relative thereto, ungraspable by human reason. The author of the *Practice in Christianity*, according to which man is the synthesis of time and eternity, freedom and necessity, and more broadly in the further part of this discussion, I do not want to accept any form of mediating elements of that synthesis. Kierkegaard, wanting to place man in an “absolute relationship with the Absolute”, therefore, looking

17 Cf. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, Lublin 2000, p. 41. Cf. also Jaspers, *Aneignung und Polemik*, München 1968, p. 301. Kierkegaard seems to say here that the truth of a single existence, far beyond the framework of the totalizing system, happens only in subjective cognition. Cf. D.J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge 1996, p. 105-106; M. Gabriel, *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, Macon, Georgia 2010, d. 90-129; J. Caputo, *How to Read Kierkegaard*, New York 2008, p. 56-66. Cf. also M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006.

18 Existentialism researchers even unanimously recognize Kierkegaard as the precursor of 20th century philosophy of existence. See. e.g. R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, p. 44; H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956, p. 1-2; M. Warnock, *Egzystencjalizm*, Warszawa 2006, p. 15; J. Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, Wrocław 2004, p. 17. See. also P. Rohde, *Søren Kierkegaard. The Father of Existentialism*, Copenhagen 1983.

19 For more on this topic, cf. J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, p. 68; A. Rogalski, *Tryptyk miłosny*, Warszawa 1977, p. 22-80; P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, Wrocław 2001, p. 52-82. Lev Shestov even says (in accordance with the spirit of Kierkegaard’s writings), that biographical stories (especially the influence of his father and the unhappy love to Regina Olsen) pervade in almost all works of Kierkegaard. Cf. L. Szestov, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, p. 273; Idem, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2009, p. 72, 87-90.

for individual authenticity, probably the most fully identifiable with a tragic sense of the absolute paradox – the paradox of faith. As Antoni Szwed accurately concludes: “the paradox of the absolute is not a simple logical contradiction, violating the law of non-contradiction, but is something that reveals the secret area, beyond the reach of reason. The paradox sets the boundaries of reason and the need to use negative terms. It is, therefore, an act of opening for the divine transcendence. This in turn is sensed in the experience of amazement with the presence of something, which rational reflection is not able to comprehend. The absolute amazement leads to that what is divine, what reason is not able to figure out, but rather closes itself to, rejecting amazement and faith emerging with it”.²⁰ As we shall see below, Kierkegaard’s man, contesting “the order of reason”, will turn to the non-definable experience of faith, affirming something which, at least from a human perspective, is absurd and impossible.

In the face of the impossible. The experience of faith

Kierkegaard, as we know, distinguishes three stages of human existence (aesthetic, ethical and religious), which seem to constitute man’s relationship with the world (the possible) and God (the impossible) problematic. Let us add, citing the philosopher, that the transition between these stages is radical – it is a “leap” someone has to make into a different form of existence.²¹ At this point, due to the limited space, I shall briefly characterize “religious existence”, which – as Kierkegaard notes, shows through a personal relationship with God as the true vocation of man: “Transition to the religious stage of life is the inevitable fate of every human being, if they do not want to turn a blind eye to their actual position in the world.”²² Only here – through the internalization of what is irrational – Sense can be found in the absolute terms. The price man has to pay, however, for the unveiling of the “madness of reason” and thus complete abandonment of

20 A. Szwed, op. cit., p. 525. Cf. T. Plużański, *Paradoxs w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970, p. 85-102; N.H. Soe, *Kierkegaard's Doctrine of the Paradox*, [in:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, red. H.A. Johnson, N. Thulstrup, Chicago 1967, p. 207-227; H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, Edinburgh-London 1959, p. 60; C.S. Evans, *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge 2009, p. 139-166.

21 For more on this topic, cf. S.N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton 1985, p. 32-140; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, p. 47-89; M. Gabriel, op. cit., p. 14-59.

22 A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000, p. 97-98.

“thinking according to ethics” in favor of the specific experience of faith, which is oriented towards the inconceivable and infinite as a source of existential anxiety. In other words, ethics is of a general nature, while religion of individual, personal and existential. Ethics, based on “clear” criteria, seems to be “predictable”; referring to the finitude of human being-in-the-world, it leaves no room for the paradoxical and aporetic. Religion, in turn, on the contrary, confronts the individual temporal existence with the infinite, almighty God, revealing a perspective of eternity. Placing man in the face of the Most High, for whom “nothing is impossible”, demands taking the “leap of faith” beyond the obvious and rational. Thus he calls for challenging and ethical order and approval of the absurd (impossible) as the Absolute.²³

Kierkegaard, which is worth noting, distinguishes two types of religiosity – religiousness A and religiousness B. The first of them – he says – is the most common form of the faith, characteristic of most human beings. It does not require breaking with the natural order of creation – the human being, wanting to “justify” their existence, is directed by divine commandments and precepts (responsibilities). Religiousness “A” gives the individual a sense of certain “existential comfort”, a sense of certainty about the existence of God, His intimacy and love, while recognizing its own smallness, mortality and sinfulness. Religiousness “B” on the other hand, says Kierkegaard, requires a total abandon of reason, any objective, widely respected truths and values; it is a “leap” out of the mundane (earthly) world, beyond what the individual knows well and finds predictable; it is a “leap” beyond all human and limited. For where the human mind encounters aporias, where it encounters absurd, faith sees an opportunity there, because for God “nothing is impossible”.

However, most importantly, religiousness “B” also generates a fear of emptiness, hidden behind any metaphysical quest. Basically, it is the fear of “the possibility of impossibility”, which – from a human point of view – seems to be always the ineffable mystery. That kind of religiousness is therefore paradoxical, since it makes us realize the gap, the infinite gulf between God and man, between what is absolute and what is individual in relation to the Absolute, between the Sense and the infernal desire thereof. Kierkegaard wants at the same time to say that it is impossible to know or understand the intentions of the Supreme, Who thinks according to other categories than human ones. Finally, the object of faith here is what is

23 Cf. J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, p. 111-127; M.J. Ferreira, *Faith and the Kierkegaardian leap*, [in:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. A. Hannay, G. Marino, Cambridge 1998, p. 207-234.

essentially distant and totally absurd.²⁴ Let us add that religiousness “B”, according to Kierkegaard, has a specifically Christian provenance. We can even venture to claim that the author *The Sickness Unto Death* contesting all the institutionalized forms of the “Christian world”, was first of all interested in how to be a “true Christian”.²⁵

Faith which Søren Kierkegaard speaks about is undoubtedly a major challenge for the human being. This is because it does not bring relief, but increases the fear and despair.²⁶ The sense which it offers seems to be absurd from the human perspective, and the possibility becomes impossibility. As “a human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity,”²⁷ elements of absurdity and paradox appear as inseparable elements of that faith: “This we believe by virtue of the absurd.”²⁸

For Kierkegaard, the figure of Abraham, analyzed in *Fear and Trembling* is a specific symbol for the religious man. Abraham, by crossing the aesthetic and ethical stages became “but Abraham was greater than all, great by reason of his power whose strength is impotence, great by reason of his wisdom whose secret is foolishness, great by reason of his hope whose form is madness, great by reason of the love which is hatred of oneself.”²⁹ That “knight of faith” is, for the Danish philosopher, a person who is not only aware of the dramatic nature of his existential situation, but also – despite anxiety consuming him – can persevere to the end, which later will be rewarded. Indeed, Kierkegaard argues that the story of Abraham includes a “teleological suspension of ethics” (challenging the moral socio-cultural order) in favor of faith and, as such, places the individual at the epiphany of impossibility, in the face of the extra-rational, absolute sense. So here is the paradox: either Abraham, rising with the power of the absurd above the general is a murderer (son slayer), which deserves

24 Cf. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, p. 45-56; R. Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York 1969, p. 56.

25 Cf. p. Kierkegaard, *Wprowki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, p. 38; Idem, *Dziennik*, p. 386-387. More about Kierkegaard's understanding of Christianity (and the essence of being a Christian), cf. A. Słowikowski, *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*, Warszawa-Toruń 2015.

26 More information on the Kierkegaard's category of despair, cf. A. Hannay, *Kierkegaard and the variety of despair*, [in:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, op. cit., p. 329-348; W. Kaftański, *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegaarda*, [in:] *Wobec śmierci*, ed. A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, Poznań 2012, p. 81-94; P. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczcy i wiary*, Kraków 2001, p. 51-79.

27 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, p. 146.

28 Ibidem, p. 36.

29 Ibidem, p. 15.

condemnation; or, by answering the call of God, he is a believer (“knight of faith”), and then ethics shall be suspended and the rights of reason transcended. As Tadeusz Płuzański comments: “the life of Abraham is in the highest degree paradoxical, so that it is not quite thinkable at all. It is about the value of the absolute, which is measured at the same time the value of the absurd. For the absurd just a need to be able to realize the superiority of the individual over generality. Abraham gets Isaac back by virtue of the absurd. This paradox defies mediation.”³⁰

Kierkegaard’s faith, as we can see, is associated with uncertainty and risk: “there is no faith without risk. Faith is precisely the contradiction between the infinite passion of the interior and the objective uncertainty. If I can objectively recognize God, then I don’t need to believe, but because I just can’t do this, I have to believe; Desiring to keep the faith, I have to constantly look to keep an objective uncertainty, to reach the very bottom of this uncertainty, and despite all this – to believe”.³¹ The uncertainty of success – in the words of Pascal – is no lesser than the certainty of what the individual risks. That existential dilemma is particularly reinforced by the fact that the subject of faith, as we have said, seems to be radically distant, incomprehensible, and absurd in relation to man. The God an individual is looking for and to Whom it aspires, turns out to be a hidden God (*Deus absconditus*), silent and inaccessible, which enhances the individual’s existential uprooting, its ontological loneliness.³² Kierkegaard, like Pascal once, does not want to settle for affirmation of human finitude, rather, he wants to show the human being in the face of what from the perspective of human reason appears to be absurd. The author of *Disease unto death* repeatedly emphasizes that faith – being the paradox of human existence – is the biggest passion of man (“man is the supreme passion of faith”³³), which directly relates to what is absolute and eternal. As Andrzej

30 T. Płuzański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, p. 118. It is worth noting that the “absurd” (like “paradox”) is not a synonym for Kierkegaard’s “nonsense”, but is a mystery that falls outside human reason and therefore something which – as the inexpressible – remains outside its boundaries. More on Kierkegaard’s understanding of “absurd” and “paradox”, cf. C. Fabro, *Faith and Reason in Kierkegaard’s Dialectic*, [in:] *A Kierkegaard Critique*, op. cit., p. 185-186.

31 As cited in E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, p. 444.

32 Karl Jaspers, interpreting Kierkegaardian man’s existential human turn to the religious, marks bluntly that “being the exception entails ... terrible loneliness.” K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, [in:] *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991, p. 31-32. About loneliness of the Kierkegaardian man, cf. T. Kupś, *O samotności chrześcijanina (Egzystencja religijna w ujęciu p. Kierkegarda)*, [in:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, ed. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, p. 147-162; R. Harper, *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*, Baltimore 1967, p. 19-35.

33 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, p. 135.

Słowikowski establishes: “This belief has one reference – God, in relation to Whom man acquires the right view of his life, finds the truth and self-fulfillment. This reference, however, requires great sacrifices and austerities, as it requires from the human being to deny temporality, which is all the existing content of human life, in favor of eternity. It tells him to negate himself in order to be able to gain himself, in his real existential turn towards God”.³⁴

Kierkegaard, therefore, wishes at all costs to situate man, as he writes, “in absolute relation to the Absolute”, which – from the point of view of rational truths that constitute ethical standards is undoubtedly absurd. Abraham found himself in this situation. In order to follow the order of God, he was forced at the same time to violate applicable ethical principles, and therefore go beyond the temporal and as such, the general. The thinker of Copenhagen clearly accentuates the fact that only one who implicitly trusts in God and is not afraid to entrust themselves to Him – even if His commands seem to be “immoral” – can be regarded as a paragon of Christianity: “The paradox of faith is therefore the hope that nothingness shall not triumph. ... faith is absurd, but in the face of it you should not run away, but come back to it”.³⁵ Only perseverance in the absurd (in faith) can make the impossible come true. In the case of Abraham it is the recovery of Isaac.

Faith, according to Kierkegaard, is thus the biggest paradox. It requires a “leap” beyond reason and that which is specifically human. Therefore, it requires not just abandoning what is rational, known and widespread, but also that which – from a human perspective – is seen as ethical and objective. “What a tremendous paradox faith is”, says the author of *Fear and Trembling*, “a paradox which is capable of transforming a murder into a holy act well-pleasing to God”, since faith is where it begins, where thinking is over.³⁶

Instead of a conclusion

Kierkegaard, by analyzing the biblical parable of Abraham, shows that between God’s order and human morality, there is a peculiar, insoluble conflict, that can find justification only in the paradoxical nature of faith

34 A. Słowikowski, *Dialektyka samotności według Kierkegaarda*, [in:] *Zrozumieć samotność*, op. cit., p. 68-69.

35 J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, p. 213. Cf. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, p. 126-137.

36 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, p. 55.

(*credo quia absurdum*). This faith, as we had the opportunity to see, demands the suspension of teleological ethics, which involves giving up, and even abandoning, the socio-cultural norms of “the order of reason”. This means that there is a radical divide between the ethical and the religious stage of human existence that, simply put – there is no way to measure divine orders with “human measures”:

divine orders cannot be processed and evaluated from the perspective of human morality, just as they cannot be recognized by the human mind. These orders can therefore seem wicked, and the Author can pass for being bad, but this is only due to the scarcity of human perspective.³⁷

Faith, argues the philosopher, is, therefore, to reason, as an individual (subjectivity) is to the general (universality).³⁸ This generality must, however, be transcended in order to, by becoming oneself, i.e., by reaffirming one’s independent existence, be found in “the absolute relation to the Absolute”. The postmodern (radical) hermeneutics, focusing on the issue of God and religious experience (the experience of the impossible), which is particularly worth emphasizing, refers to Kierkegaard’s diagnoses as well.³⁹ On the one hand, it is represented by the authors who affirmed this experience (Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, John D. Caputo), on the other, by ones focusing on the hermeneutics of what is possible (Gianni Vattimo, Richard Kearney). We are primarily interested in the first group of researchers. Lévinas, for example, criticizes the existing philosophical tradition of the West due to its “monologousness” and advocates its paradigm of “totality”, which requires philosophers to navigate around the area of what is possible (rational, predictable and calculable). That “totality” is contrasted with Lévinas’ “infinity”, which directly seems to understand what is impossible (religious). The adoption of the perspective of

37 K. Pomian, *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, [in:] *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973, p. 113.

38 Cf. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, [in:] *Filozofia egzystencjalna*, ed. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, p. 51-58.

39 Cf. M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, p. 188-201. Januszkiewicz, analyzing the religious turn in postmodern hermeneutics, emphasizes that “the post-secular era can reasonably be called the era of the death of the death of God” (p. 194), which does not mean a “naive” return to the era of the sacred. Marcin Jaranowski pays attention to relationships between postmodernism and religious thinking. Cf. M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Kraków 2007. The philosophical turn to the post-secular era, as noted by John D. Caputo, (the position is also shared by Januszkiewicz cited above), was made by the nineteenth-century forerunners of existentialism – Søren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche. Cf. J.D. Caputo, *On Religion*, London and New York 2001, p. 49-56.

the “impossible”, we must add, means questioning “the order of reason”, which is, for the man of the West, an undisputed source of cognition.⁴⁰ Marion, like Kierkegaard, argues, however, that God eludes scientific, objectified discussion, and any human categorizations and conceptualizations. God, writes the French philosopher, is God precisely because He extends beyond the intellectual human cognitive abilities, beyond what the human perspective sees as possible (predictable, probable). God begins where the possible ends for us⁴¹ and thus, where human reason cannot reach, where it encounters aporias, contradictions and paradoxes. God experienced in the religious experience opens the impossibility horizon, which, for the individual, involves the affirmation of the “loss of land under their feet”. Caputo, in turn, explicitly notes (following Kierkegaard) that the experience of the impossible is in fact a religious experience, demanding the suspension of the rational, ethical and socially valid.⁴²

Let us pause for a moment at the thought Caputo, whose proposal for radical hermeneutics adopts the goal of restoring “the primary difficulties of life”.⁴³ The author of *Radical Hermeneutics*, referring to the philosophy of Kierkegaard, deprives the human existence of the rational, metaphysical grounding, showing it in the face of the ineffable mystery (the impossible). He formulates at the same time the question of ethics anew, which – because of its difference from the traditional Judeo-Christian morality – is called post-metaphysical. The American philosopher is primarily interested in religious experience, which – as we have said – makes one able to overcome the ethical norms constituting “the order of reason”, placing the human being in the face of the impossible. On the sidelines, let us add that the religious perspective also opens for the individual due to deconstruction, which – according to Caputo – refers to the primordial experience of the impossible.⁴⁴ It allows at the same time – in the post-secular spirit –

40 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998.

41 J.L. Marion, *The Impossible for Man – God*, [in] *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, ed. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis 2007, p. 25.

42 Cf. J.D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington and Indianapolis 1993, p. 3-5; Idem, *On Religion*, p. 109-117.

43 J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987, p. 1. For more about the radical hermeneutics of Caputo cf. Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2014; N. Leśniewski, *Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, „Ruch Filozoficzny”, 2-3/1996, p. 379-388; Idem, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, p. 117-163; M. Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, p. 231-259. More on the criticism of the project of radical hermeneutics by Caputo cf. e.g. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, p. 340.

44 Cf. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, *Apology for the Impossible. Religion and Postmodernism*, [in] *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis

overcoming the rationalist (secular, scientific, atheistic) worldview. Caputo, like Kierkegaard, opposes reducing religion to ethics, because religiosity – he emphasizes – is not limited to “official religion”, but often also takes various non-confessional, non-institutional forms. The author of *On Religion* speaks about “religion without religion”, concluding that religion can be “found” both in a historically set religious system (theology), and outside of it”.⁴⁵ The concept of “religion without religion”, explains the philosopher, does not mean a lack of ontological experience (absence, insufficiency, scarcity), but an ecstatic “excess” of religious it, which – because of its diversity – escapes confessional religions. As Łukasz Czajka rightly comments: “*without* the deconstructive *religion without religion*, there is therefore not a lack of it, but rather an excess which cannot in itself accommodate denominational religions.”⁴⁶

To demand the impossible, as noted already by Aristotle, is to discover the weakness, the insufficiency of human reason; it is a desire to go beyond the obvious and predictable.⁴⁷ Undoubtedly, the biblical Abraham harbored just such a desire. Endowed with an “impotent force”, “foolish wisdom” and “insane hope”, he waited for the arrival of the impossible.⁴⁸ So we can say not without reason that the affirmation of the impossible, as well as experience thereof, is primarily an existential-religious problem, demanding the abandon of the specific intellectual tradition of the West (Western philosophical culture) of the rationalist worldview and “scientific” vision of the world. Speaking the language of Kierkegaard: the “leap” beyond the earthly logical order, and also beyond what appears from a human perspective as ethical and social requires overcoming the aporia encountered by reason. The Bible itself teaches us about it, as it contains numerous examples confirming this thesis. Let us not forget the most representative ones: “For no word from God will ever fail” (Luke 1:37), “With man this is impossible, but not with God; all things are possible with God” (Mark 10:27), “The Lord does whatever pleases him, in the heavens and on the earth, in the seas and all their depths” (PS 135:6), “What no eye has seen, what no ear has heard, and what no human mind has conceived’

1999, p. 3-4; J.D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997, p. 1-3.

45 Cf. J.D. Caputo, *On Religion*, p. 3: “some people can be deeply and abidingly *religious* with or without theology, with or without the religions. Religion may be found with or without religion. That is my thesis.”

46 Ł. Czajka, op. cit., p. 84.

47 Cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, p. 81: “for choice cannot relate to impossibles, and if anyone said he chose them he would be thought silly”.

48 Cf. J.D. Caputo, *On Religion*, p. 7-10. Cf. also Idem, *Against Ethics*, p. 1-19; Idem, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, p. 188-212.

the things God has prepared for those who love him” (1 Corinthians 2: 9), “I will destroy the wisdom of the wise; the intelligence of the intelligent I will frustrate” (1 Corinthians 1:19).

It turns out that the affirmation of the impossible means the affirmation of the “absolute relationship with the Absolute” that those may be capable of if they be ready for the “teleological suspension of ethics”, and so – in general – for challenging their existing, temporal existence. In other words, a religious person, rejecting common standard logic, “ready” for the coming of “the unexpected”, because the prospect of faith opens up the completely different horizon of understanding of reality and of themselves and their place in the world. It allows one to believe that the impossible (from the point of view of a human being) can, in fact, be possible (to God). Kierkegaard writes:

for the understanding continued to be in the right in affirming that in the world of the finite where it holds sway this was and remained an impossibility. This is quite as clear to the knight of faith, so the only thing that can save him is the absurd, and this he grasps by faith. So he recognizes the impossibility, and that very instant he believes the absurd; for, if without recognizing the impossibility with all the passion of his soul and with all his heart, he should wish to imagine that he has faith, he deceives himself, and his testimony has no bearing, since he has not even reached the infinite resignation.⁴⁹

While the human reason, coming to the end of its cognitive ability, stumbles on the aporias and limitations that situate the human being in front of the wall of the impossible, religiousness allows us to see a possibility in this impossibility orienting it towards what is non-conditioned, mysterious and unexpected. Coldly calculating – operating inside the area of the possible – the instrumental reason is here contrasted with the religious attitude, exceeding any limits and faults: faith is the losing of one’s senses to find God.⁵⁰ “The impossible”, Kierkegaard would say, is possible only in the religious experience (experience of faith). The human being, turning towards God, exceeds its temporality (finite) nature in the direction of what is transcendent, indefinable, beyond the scientific, objective in human terms. To put it another way, “the impossible”, to which the being turns in the act of faith, is inconceivable by the human mind and inexpressible in human conceptual categories precisely because it essentially is “beyond human measure”. The impossible” is therefore impossible from

49 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, p. 47.

50 *Ibidem*, p. 176.

the human point of view, the being existing within the limits of its finitude; for God “the impossible” is possible *sub specie aeternitatis*.

In the light of the observations made above, we can state that the importance of Kierkegaard for post-secular thought, including radical hermeneutics of Caputo, seems to be unquestionable. The author of *Fear and Trembling* was one of the first philosophers to venture for an in-depth reflection on the issue of religious experience (the experience of faith), which – transcending what is possible (ethical and aesthetic) – orients the individual toward that which is impossible.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO Theodor. 2007. „Rozum i objawienie”. *Kronos* 1: 28-33.
- ARYSTOTELES. 1956. *Etyka nikomachejska*. Warszawa: PWN.
- BARNES Wesley. 1968. *The Philosophy and Literature of Existentialism*. New York: Barron's Educational Series.
- BARRETT William. 1958. *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. New York: Anchor Books.
- BIELIK-ROBSON Agata. 2000. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas.
- BIELIK-ROBSON Agata. 2015. „Literackie kryptoteologie nowoczesności, czyli o pierwszeństwie świata”. *Wielogłos* 2(24): 13-28.
- BIELIK-ROBSON Agata. 2008. *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- BIELIK-ROBSON Agata. 2013. Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski (red.), 337-350. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- BLACKHAM Harold John. 1956. *Six existentialist thinkers*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BŁASZCZYK Marek. 2017. „O problemie relacji między filozofią a teologią. Preliminaria”. *Idea* XXIX/1: 77-96.
- BOGALECKI Piotr, MITEK-DZIEMBA Anna. 2012. Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), 25-51. Katowice: Wydawnictwo Fa-art, Uniwersytet Śląski.
- BURDZIEJ Stanisław. 2010. „Socjologia postsekularna?”, *Studia Socjologiczne* 2/197: 89-107.
- CAPUTO John D. 1993. *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- CAPUTO John D. 2008. *How to Read Kierkegaard*. New York: W.W. Norton & Company.
- CAPUTO John D. 2001. *On Religion*. London and New York: Routledge.
- CAPUTO John D. 1987. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO John D., SCANLON Michael J. 1999. Apology for the Impossible. Religion and Postmodernism, [w:] *God, the Gift, and Postmodernism*, J.D. Caputo, M.J. Scanlon (red.), 1-19. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- COLLINS James. 1983. *The Mind of Kierkegaard*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- CZAJKA Łukasz. 2014. *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- DIEM Hermann. 1959. *Kierkegaard's Dialectic of Existence*. Edinburgh-London: Greenwood Press.
- DOMARADZKI Mikołaj, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- DRZEWIECKA Ewelina. 2014. „Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia”. *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 9: 29-44.
- DRZEWIECKA Ewelina. 2016. „Spotkania pod Krzyżem. O myśli postsekularnej w badaniach nad literaturą nowoczesną”. *Kultura – Media – Teologia* 26: 52-74.
- DUNNING Stephen N. 1985. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS C. Stephen. 2009. *Kierkegaard. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FABRO Cornelio. 1967. Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, H.A. Johnson, N. Thulstrup (red.), 156-206. Chicago: Harper.
- FERREIRA M. Jamie. 1998. Faith and the Kierkegaardian leap, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, A. Hannay, G. Marino (red.), 207-234. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLYNN Thomas R. 2006. *Existentialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- FOX Michael Allen. 2009. *The Remarkable Existentialists*. New York: Humanity Books.

- GABRIEL Merigala. 2010. *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- GOUWENS David Jay. 1996. *Kierkegaard as Religious Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS Jürgen. 2003. *Wierzyć i wiedzieć*, [w:] *Przyszłość natury ludzkiej*. Warszawa: Scholar.
- HABERMAS Jürgen. 2012. *Między naturalizmem a religią*. Warszawa: PWN.
- HANNAY Alastair. 1998. Kierkegaard and the variety of despair, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, A. Hannay, G. Marino (red.), 329-348. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARPER Ralph. 1949. *Existentialism. A Theory of Man*. Cambridge: Harvard University Press.
- HARPER Ralph. 1967. *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- HEINEMANN Fritz. 1953. *Existentialism and the Modern Predicament*. London: Adam & Charles Black.
- JANUSZKIEWICZ Michał. 2012. *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- JANUSZKIEWICZ Michał. 2016. „Phronesis: racjonalność hermeneutyczna”. *Przestrzenie Teorii* 25: 81-94.
- JANUSZKIEWICZ Michał. 2016. *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- JARANOWSKI Marcin. 2007. *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*. Kraków: Nomos.
- JARZYŃSKA Karina. 2012. „Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)”. *Teksty Drugie* 1/2: 294-307.
- JASPERS Karl. 1968. *Aneignung und Polemik*. München: Piper.
- JASPERS Karl. 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- JASPERS Karl. 1991. *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Warszawa: PWN.
- KAAM Adrian L. van. 1969. *Existential Foundations of Psychology*. New York: Image Books.
- KAFTAŃSKI Wojciech. 2012. Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegarda, [w:] *Wobec śmierci*, A. Grzegorzcyk, A. Kaczmarek (red.), 81-94. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- KASPERSKI Edward. 2003. *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*. Pułtusk: Aspra-JR.
- KAUFMANN Walter. 1975. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library.
- KIERKEGAARD Søren. 1982. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Warszawa: PWN.
- KIERKEGAARD Søren. 2000. *Dziennik (wybór)*. Lublin: TN KUL.

- KIERKEGAARD Søren. 1965. Jednostka i tłum, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, L. Kołakowski, K. Pomian (red.), 51-58. Warszawa: PWN.
- KIERKEGAARD Søren. 2002. *Wprawki do chrześcijaństwa*. Kęty: Antyk.
- KOŁOS Anna. 2011. „Postsekularyzm a literatura. Przykład Edwarda Stachury”. *Ogrody Nauk i Sztuk* 1: 284-292.
- KOSSAK Jerzy. 1976. *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- KRAKOWIAK Józef Leszek. 2010. *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*. Warszawa: Scholar.
- KUPŚ Tomasz. 2004. *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KUPŚ Tomasz. 2006. O samotności chrześcijanina (Egzystencja religijna w ujęciu S. Kierkegaarda), [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, P. Domeracki, W. Tyburski (red.), 147-162. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- LEŚNIEWSKI Norbert. 1998. *O hermeneutyce radykalnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- LEŚNIEWSKI Norbert. 1996. „Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo”. *Ruch Filozoficzny* 2/3: 379-388.
- LÉVINAS Emmanuel. 1998. *Całość i nieskończoność*. Warszawa: PWN.
- LUBAŃSKA Stefania. 2001. *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków: Universitas.
- MALANTSCHUK Gregor. 1971. *Kierkegaard's Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- MARION Jean-Luc. 2007. The Impossible for Man – God, [w:] *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, J.D. Caputo, M.J. Scanlon (red.), 17-43. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MATLAK Michał, WOLSKA Dorota. 2017. „Postsekularyzm jako wędrujące pojęcie. Wprowadzenie”. *Prace Kulturoznawcze* 1/21: 9-16.
- MAY Rollo. 1995. *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- MCLENNAN Gregor. 2010. „The Postsecular Turn”. *Theory, Culture, Society* 4/27: 3-20.
- MIŚ Andrzej. 2000. *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa: Scholar.
- MOUNIER Emmanuel. 1964. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Kraków: Znak.
- NYCZ Ryszard. 2017. „Nowa humanistyka w Polsce. Kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji”. *Teksty Drugie* 1: 18-40.
- PLUŻAŃSKI Tadeusz. 1977. *Człowiek między ziemią a niebem*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- PLUŻAŃSKI Tadeusz. 1970. *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa: PWN.

- POMIAN Krzysztof. 1973. *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek wśród rzeczy*. Warszawa: Czytelnik.
- PROKOPSKI Jacek Aleksander. 2007. *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- PROKOPSKI Jacek Aleksander. 2002. *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*. Wrocław: Arboretum.
- ROGALSKI Aleksander. 1977. *Tryptyk miłosny*. Warszawa: PIW.
- ROHDE Peter. 2001. *Søren Kierkegaard*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- ROHDE Peter. 1983. *Søren Kierkegaard. The Father of Existentialism*. Copenhagen: Royal Danish Ministry of Foreign Affairs.
- ROUBICZEK Paul. 1964. *Existentialism. For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SŁOWIKOWSKI Andrzej. 2006. Dialektyka samotności według Kierkegaarda, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, P. Domeracki, W. Tyburski (red.), 63-80. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SŁOWIKOWSKI Andrzej. 2015. *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*. Warszawa-Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SOE N.H. 1967. Kierkegaard's Doctrine of the Paradox, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, H.A. Johnson, N. Thulstrup (red.), 207-227. Chicago: Harper.
- SPIEGELBERG Herbert. 1972. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press.
- STEWART Jon. 2003. *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZESTOW Lew. 1993. *Ateny i Jerozolima*. Kraków: Znak.
- SZESTOW Lew. 2009. *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*. Warszawa: Hachette.
- SZWED Antoni. 2011. *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- TAYLOR Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- TERLECKI Tymon. 1987. *Egzystencjalizm chrześcijański*, [w:] *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- THOMTE Reidar. 1969. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. New York: Greenwood Press.
- THULSTRUP Niels. 1980. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- TOEPLITZ Karol. 1983. *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*. Gdańsk: AM.
- TOEPLITZ Karol. 1980. *Kierkegaard*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- WAHL Jean. 2004. *Krótką historia egzystencjalizmu*. Wrocław: ATUT.
- WARCHAŁA Michał. 2007. „Co to jest postsekularyzm? (Subiektywna) próba opisu”. *Krytyka Polityczna* 13: 178-190.

- WARCHALA Michał. 2013. „Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych”. *Stan Rzeczy* 2/5: 75-92.
- WARCHALA Michał. 2014. „Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej”. *Logos i Ethos* 1/36: 73-85.
- WARNOCK Mary. 2006. *Egzystencjalizm*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- WÓJS Paweł. 2017. Filozofowie egzystencji, [w:] *Oblicza egzystencjalizmu*, M. Błaszczyk (red.), 17-30. Kraków: Studio Grafpa.
- ŻELAZNY Mirosław. 2011. *Filozofia i psychologia egzystencjalna*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.



Marek Błaszczyk, MA – Adam Mickiewicz University graduate, research interests: philosophy of existence, philosophical anthropology, hermeneutic philosophy.

Tomasz Dekert

Jesuit University Ignatianum in Krakow
tomasz.dekert@ignatianum.edu.pl

Feminist liturgies – religious or post-secular movement? *

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the phenomenon of feminist liturgies to ask whether they are *strictly* religious or, rather, they constitute an element of post-secular culture understood here as ascribing some forms of religion/spirituality a positive meaning for the desired political and social change. It is based, first of all, on the material gathered by Catholic/Catholic-raised women activists. The analysis of the organizing principles of the feminist liturgies has led me to see convergence between their ideological grounds and the functionalist-structural understanding of the relationships between society, culture and ritual. Against this background, the instrumental approach to liturgical forms becomes clear, as they have become tools to embody and propagate feminist consciousness. This allowed me to conclude that the nature of this phenomenon is post-secular.

KEYWORDS: feminism, feminist liturgies, post-secularism, post-conciliar Catholicism

STRESZCZENIE

Liturgie feministyczne – ruch religijny czy postsekularny?

Celem artykułu jest analiza zjawiska liturgii feministycznych pod kątem pytania, czy mają one charakter ruchu *stricte* religijnego, czy też

* Publication co-financed from the funds for statutory research of the Faculty of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Krakow.

stanowią element kultury postsekularnej, rozumianej tu jako przyznanie jakimś formom religii/duchowości pozytywnego znaczenia dla pożądaných przemian politycznych i społecznych. Bazuję tu przede wszystkim na materiale autorstwa działaczek katolickich/wywodzących się z katolicyzmu. Analiza zasad organizujących liturgie feministyczne doprowadziła do zauważenia zbieżności ich ideowego podłoża z funkcjonalistyczno-strukturalnym rozumieniem relacji społeczeństwa i kultury do rytuału. Na tym tle widoczne staje się instrumentalne podejście do form liturgicznych, które stają się narzędziami ucieleśniania i propagacji feministycznej świadomości. Pozwala to na sformułowanie wniosku o postsekularnym charakterze omawianego fenomenu.

SŁOWA KLUCZOWE: feminizm, liturgie feministyczne, postsekularyzm, katolicyzm posoborowy

Discussing Rosi Braidotti's article, *Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie*¹ contained in the anthology entitled *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, the book's reviewer Katarzyna Szkaradnik used the following bottom-line: "For me, however, this mindset contains too little of the sacred and too much of a 'let's change the world' attitude; faith here is identified with a hope for new social norms and values."² This, actually, is a connotation of Braidotti's considerations. She starts with acknowledging the Enlightenment and rationalist roots of feminism, trying to show that the negative oppositional consciousness dominant in this tradition is, at least in part, overcome by a more affirmative "neovitalist" approach present in contemporary feminism, implying some kind of spirituality. The key, however, is not the latter, but "a political subjectivity", for which "the residual forms of spirituality", contrary to the wide-spread secular schemes, turn out to be useful.³

In this essay, I would like to reflect on the phenomenon which at first glance seems to belong to an entirely different category than both secular feminism and the post-secular one (as understood by Braidotti). I intend to focus on the "feminist liturgy" movement, a specific aspect of the

1 R. Braidotti, *Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie*, in: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalicki, A. Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2012, ss. 284-314.

2 K. Szkaradnik, *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. Piotr Bogalicki i Alina Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2012, s. 384. *Po owocach ich poznać? Obiecujące widma postsekularyzmu*, „Ex Nihilo” 2/8 (2012), s. 144.

3 Cf. R. Braidotti, op. cit., s. 306 nn.

women's movement created in the 1960's within the religious feminist circles. I will focus primarily on its Catholic form, and more specifically on the theoretical dimension, as it appears in the texts of Catholic activists, or ones with a Catholic background.⁴ I will be interested in the first place in answering the question whether, in fact, the phenomenon is qualitatively different from post-secular feminism or whether it fits into the overall logic of the latter, i.e. the pursuit of political, cultural and social change through activities taking place within the secondary (instrumental) forms of spirituality. Catholic provenance and reference to liturgy, and thus act(s) of religious worship, would lead us to an expectation – to put a shortcut – of a primacy of religion over politics. Is this the case?

The history of the feminist liturgy in the area of Catholic culture is associated, on the one hand, with the growth of the women's movement, especially after World War II, and on the other with the (obviously related) radical transformations of society in relation to the civil rights and social justice movements, on top of counter-culture phenomena, and finally, with the processes of change within the Church and her relationship with the broader "modernity", which were taking place after Vatican II.⁵ In the third case there were, as we know, also far-reaching changes

4 As Sr. Mary Collins, O.S.B., writes, the very phenomenon has a much wider range and includes both Christian and Jewish feminists, as well as African-American, Native American, or neo-Pagan ones, and even those that do not admit to any relationships with a spiritual tradition. In this context, she suggests a certain problematic nature of the use of the term "liturgy" to refer to the entire phenomenon. In her opinion, it would be more relevant to speak of "ritualization". Cf. eadem, *Principles of Feminist Liturgy*, in: *Women at Worship. Interpretations of North American Diversity*, ed. M. Procter-Smith, and J.R. Walton, John Knox Press, Westminster 1993, p. 19-20. Ultimately, Catholic authors most often use the term "liturgy", in the sense of "the process and/or the result of 'ritualization'", deliberately distancing themselves from its classical meaning – in the anthropological terms consistent with the traditional Catholic approach to liturgy – i.e. as a ritual, a canonical structure "not entirely encoded by the performers" (cf. R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 24). This partly reflects postmodern critique of the ritual theory (cf. for example, C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York 2009, passim), although the author seeks grounds for it primarily in the feminist criticism of the official liturgy. Collins (op. cit., p. 19) writes that feminist liturgies are intended to achieve a "ritual subversion and transformation of precisely those spiritual and social relational schemes of traditional liturgies that are believed to constitute a good order."

5 For historical background, cf. J.R. Walton, *Feminist Liturgy. A Matter of Justice*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, p. 14-30. Walton sees the origins of the feminist liturgy movement in the United States in the transformation of the socio-professional position of women associated with the needs of war, on top of the revolution in the social awareness which occurred within the protest movements of the sixties and the impact of second wave feminism in its American form, i.e., initially associated with the current liberalism (Betty Friedan and her *The Feminine Mystique*), then contrasted by the critique pointing to its limitations (in terms of lack of interest or reservation to the issue of class, economic, racial and sexual inequalities).

in the Catholic system of rituals, which in the years 1964-1970 underwent deep transformations at the level of the official discourse motivated largely by pastoral criteria (the imperative to adapt to “the needs of our times” or the mentality of “the modern man”) and ecumenical ones. An imminent dimension of the post-conciliar period in Western Europe and the US were trends (emerging in particular at the level of social strata with higher economic and cultural capital⁶) to treat the Council and the subsequent changes in the liturgy associated with it as a prerequisite to expect the impending radical opening of the Church to the values, ethics and culture of the liberal democratic world. It was expected that the Church rite, too, will be redesigned according to them, so as to reflect the democratic relations and strive for the achievement of social justice and/or for the elimination of exclusion.⁷

In many places, the faithful actively tried to anticipate the expected changes, organizing group worship in private homes or other locations, with experimental liturgies modeled and conceived according to the belief of the given congregation concerning the proper worship.⁸ However, because these hopes have not been realized as part of an official reform, and the Vatican and the Church hierarchy responded negatively to this grass-roots revolution, there was an escalation of separatist tendencies from the institution of the Church and far-reaching attempts to create alternative

6 As Kathleen Kautzer notes (cf. *The Underground Church. Nonviolent Resistance to the Vatican Empire*, Haymarket Books, Chicago 2012, p. 1) the “reform movement” mainly included “highly educated, middle-class Catholics”.

7 Cf. M. Marczewski, *Wspólnota kultu a akomodacja liturgii*, „Collectanea Theologica” vol. 44, no. 1 (1974), p. 96 (the text contains postulates of those dissatisfied with the official shape of the reforms): “So according to some contemporary authors, the liturgy should become desacralized and lost its solemnity, as it must speak the language of today, it needs to give up its unilateral referral to the worship of God and must teach fraternity instead. It should be characterized by pluralism and flexibility, which means it should be diverse, according to the participants’ preferences. This calls for regulating the liturgy by the situation rather than regulating it centrally. The implication of this is generally the avoidance of rigid texts and rites in favor of creativity and spontaneity”. As regards association of the liturgy with social justice, it is worth noting that it was already vividly present in the early Liturgical Movement, and especially in its American variant. Cf. K.F. Pecklers, *The Unread Vision. The Liturgical Movement in the United States of America: 1926-1955*, Liturgical Press, Collegeville 1998, p. 81-149. This allows us to take a look at the emphasis placed on it in the context of unorthodox communities of “the underground Church” as a specific radicalized interpretation of this motif.

8 K. Kautzer (op. cit., p. 202) describing the basic assumptions of the ideological founders of communities sprung up on the basis of this movement highlights their emphasis on “informal structures and ... experimental and individualistic approaches to religion by introducing a smorgasbord of liberal theologies and forms of spiritual practice that sometimes include sources from non-Catholic denominations and non-Christian religious traditions.”

forms of Catholicism,⁹ using more or less isolated, self-designed liturgies tailored to the congregations' own ideas and opinions.¹⁰

It seems that this very moment/process of depriving expectations about the implementation of a specific vision of the Catholic religion's relationship to "modernity" in the sense of liberal democratic Western culture, its crisis and the breakdown of its great narratives followed by the emergence of new limits of social sensitivity was one of the key impulses for the movement of feminist liturgies (or, as some authors call it, the "Feminist/Women's Liturgical Movement"),¹¹ at least in its Catholic version.¹² Even if Catholic feminism did not constitute an integral part of the "underground Church"¹³, it stemmed from the same source, i.e., the far-reaching

9 Cf. K. Kautzer, *ibid.*, p. 1: "Since the 1970s, liberal American Catholics have sustained and the Reform Movement to counteract the conservative drift of the Vatican and to preserve and expand on the vision and reforms of Vatican II. The Reform Movement ... is intent on creating an alternative model of church that exemplifies Vatican II's open, receptive attitude toward the modern world".

10 Cf. J. Hitchcock (*Recovery of the Sacred. Reforming the Reformed Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 1995, p. 35-36): "The 'experimental liturgies' which first began to attract attention at the Liturgical Week of 1966 now become bolder and far more common; soon no city of any size and scarcely any Catholic college were without experimental groups. An ironically well-publicized 'underground church' began to surface, and numerous Church members, dissatisfied with the irrelevance of regular Sunday worship, left the parishes to join these new groups."

11 Cf. the manifest on the WATER (Women Alliance for Theology, Ethics, and Ritual) website: <http://www.waterwomensalliance.org/liturgy-ritual-and-ceremony-planning/> (access: 15-03-2018); C. Damm, T. Gur-Klein, K. Karkalla-Zorba, et al., *A Dialogue on Women, Ritual, and Liturgy*, "Journal of the European Society of Women in Theological Research" vol. 9 (2001), p. 16.

12 The term "Feminist Liturgical Movement" is a clear reference to the Liturgical Movement(s), dating back to the nineteenth century, combining the efforts of different people and communities in the Catholic Church and Protestant denominations for the revitalization and renewal of liturgical life of these communities. In the case of the feminist movement it is not easy to clearly identify its variety with Catholicism outside the biographies and/or declared affiliation of those involved. This is due to an intentional understatement of one's own confessional identity, an immanent "ecumenical nature" of the movement, etc. (Cf. J.R. Walton, *op.cit.*, s. 29). It seems that the primary reason is the belief in the universal (meaning: non-confessional) nature of the oppression of women.

13 Certainly the "underground Church" was a space for an unprecedented admission of women for the preparation and celebration of the liturgy in the Catholic Church. As noted by Mary Henold, practically the only thing that women did not do was the Eucharistic consecration – cf. eadem, *Breaking the Boundaries of Renewal: The American Catholic Underground, 1966-1970*, "U.S. Catholic Historian" vol. 19, no. 3 (2001), p. 111. However, the feminist liturgy theorists (or at least some of them) are not willing to recognize the liturgical aspirations of the "underground Church" as truly compatible with the objectives of their own movement. According to Marjorie Procter-Smith, the essential difference was that the former sought renewal in reference of the liturgical practices to the past (the liturgy of the early Church), while those with a high feminist awareness approached any past practices suspiciously as related to the patriarchy. Cf.

expectations for deep changes in the operation of the Church, the status of the laity (including women) and their influence on the Church as such on different levels: administrative, liturgical, and even the doctrinal one. In Catholic “proto-feminist” circles such as The Grail¹⁴ or the groups of the “new religious”,¹⁵ they went hand in hand with the changes of awareness inspired by the wider feminist hermeneutics of suspicion in the direction of the overall criticism of the current Catholic culture, including liturgy.¹⁶ Among the practical expectations, a prominent place was occupied by the question of the ordination of women, which has not lived to see the outcome desired by the feminists, and in 1976, by the *Inter insigniores* declaration of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, it was resolved in a manner contrary to their hopes.¹⁷ The disenchantment at this level was certainly one of the most important impulses¹⁸ actuating a profound weakening (or complete abandonment) of Catholic feminists’ relationship with the Church and the “official” liturgy, followed by finding forms which would be adequate, in their opinion, for the new “feminist

eadem, *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition*, Abingdon, Nashville 1990, p. 19. Anyway, on the historical level, Henold is probably right, claiming that it was the “underground Church” that paved the way for the feminist liturgical movement through the creation of “small community liturgies for worship, renewal, movement development, and protest” and paying attention to the knowledge and close relationships between the important figures of this movement. Cf. M.J. Henold, *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2008, p. 142. In fact, the groups organizing feminist liturgies, such as “WomenEucharist Communities” (cf. Kautzer K., op. cit., pp. 216-219) can be treated as “underground” even today, indicating their close, if not genetic, then ideological and practical relationship with the “underground Church” from the 1960s-70s.

- 14 The Grail is a women’s organization founded in 1921 by the Dutch Jesuit, Jacques van Ginneken. The members were assumed to be lay celibates, fully devoting themselves to the building of the Kingdom of God, unlimited by the rules of religious life and having a high degree of autonomy in relation to spiritual authority. The organization reached the US in 1940. Beginning in the late sixties, it became one of the nurseries of the Catholic feminism, organizing courses, “awareness-raising” meetings, etc. See. J. Kalven. *Women Breaking Boundaries: The Grail and Feminist*, “Journal of Feminist Studies in Religion” vol. 5, no. 1 (1989), p. 119-142.
- 15 Cf. M.J. Henold, *Catholic and Feminist...*, p. 142.
- 16 Cf. *ibid.*, p. 143. An autobiographical description of awakening of the “feminist consciousness” under the influence of the “experience in consciousness-raising groups together with immersing ... in the burgeoning feminist literature” and the transition to the position of the “feminist critique of society and church” is cited by Kalven J., op. cit., pp. 128-130.
- 17 The issue contained in *Inter insigniores* was confirmed and strengthened by John Paul II in the *Ordinatio sacerdotalis* Apostolic Letter of 1994.
- 18 Cf. J.R. Walton, op.cit., p. 28.

awareness.”¹⁹ As one theorist says: “Classical liturgical forms and contemporary feminist consciousness are discordant realities.”²⁰

What is the relevance? It seems that on the basic meta-level this involves a relationship of reflection. An appropriate feminist form of the liturgical ritual consists in giving an expression of the feminist consciousness, or some aspect of it. As Janet Walton presents it, the “awareness” grounds for the feminist liturgy were provided by a growing feeling that the celebration of traditional/official liturgies in their entirety is “false”, because they are products of patriarchal culture, “where males, particularly privileged white males, are accorded power and authority while everyone else, including all females, are without status or identity.”²¹ Thus, the purpose of organizing alternative liturgies is permanently an experimental search for such forms of collective ritualizing that would constitute “contexts that promote truth-telling”,²² where the term “truth” is understood at a general level as the whole area of “femininity”, which had been excluded from the official liturgy,²³ and at the specific level as the awareness and life experience of each participant of a congregation. The idea was to allow the participant consider that the ritualized content flows from her own life and strengthens it back.²⁴ Key concepts are “relationships” and “stories”. The “untruthfulness” of the traditional liturgy would have to come from the fact that it imposes a scheme of the relationship between the human individual and God, between people, and between humans and other creatures, which is mediated in the field of male values and reflects the relationships of male domination.²⁵ Recovery of the “authentic” worship,

19 Relatively often, this has involved the rejection of the Catholic tradition, according to which only men may be ordained as priests and attempts to circumvent it by “underground” practice.

20 M. Collins, op. cit., p. 19.

21 J.R. Walton, op. cit., p. 12.

22 Ibid.

23 “Femininity” is the principal point of reference, although it is also stressed that the consequence of the struggle for inclusive liturgy is to focus on other levels of exclusion, i.e. due to class, race, disability, sexual orientation and age – cf. *ibid.*, p. 32.

24 Walton (*ibid.*, p. 12, fn. 3) uses the concept of “organic character” in this context, borrowed from the feminist theologian Delores Williams. Feminist liturgies must be “organic” as they “grow-out of persons’ lives”. In practice, this also means that part of the feminist liturgies is organized *ad hoc* for the purposes connected with real people and has e.g. therapeutic goals. One example cited *in extenso* by Walton is “A Ritual of Healing from Childhood Sexual Abuse”, *ibid.*, p. 61 and on. WATER’s website allows one to purchase scenarios of liturgy “for Women with Cancer” liturgy and others, see <http://www.waterwomensalliance.org/liturgy-ritual-and-ceremony-planning/> (access: 24.05.2018). From this perspective, the feminist liturgies seem to act as therapeutic psychodramas.

25 This coincides closely with the question of the impact the feminist liturgy movement has had on cultural feminism described by M. Henold. See. eadem, *Catholic and Feminist ...*, p. 143 n. As

therefore, requires ritualization of the “relationships that emancipate and empower women”,²⁶ exploration and celebration of stories, e.g. about female biblical characters, about women in one way or another important for the feminist movement, or simply for the female participants,²⁷ which is intended to lead the latter to “think deeply and afresh about [their] own stories of faith”.²⁸

The theoreticians of feminist liturgy provide some general principles the latter are governed by. According to Collins, the first is the aforementioned ritualization of the “relationships that emancipate and empower women”, the second applies to anti-hierarchicality of the liturgy as the “production of the community of worshipers, not of special experts or authorities”, in accordance with the third one, feminist liturgies “critique patriarchal liturgies”, while the fourth one says that they produce “a distinctive repertoire of ritual symbols and strategies”, and finally, the fifth one refers to the provisional program and practice of the experimental nature of the feminist ritualization, which generates events rather than texts.²⁹ Analogous rules or ones forming a logical development of the above are

it is characterized by R.P. Tong (*Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, transl. J. Mikos, B. Umińska, PWN, Warszawa 2002, p. 67): “Very far from the belief that a liberated woman must manifest both female and male the characteristics and behaviors ... radical-cultural feminists expressed the view that it is better to be a person of the female sex – and feminine – than a male person – and masculine. Therefore, women should not try to be like men. On the contrary, they should be more like women, highlighting these virtues and values that culture associates with women (dependency, socialization, relationships, sharing, emotions, body, confidence, lack of hierarchy, nature, immanence, process, joy, peace and life) and would rather not emphasize the virtues and values culturally associated with men (independence, autonomy, intellect, will, forethought, hierarchy, domination, culture, transcendence, asceticism, war and death).” In translation to the feminist liturgy logic, it will mean an effort in the direction of ritualized “feminine” features as neglected, discriminated against, victimized etc. in the traditional, patriarchal liturgies.

26 M. Collins, op. cit., p. 9.

27 See. e.g. the description of the Advent liturgy by J.R. Walton, op. cit., p. 51. The same element emerges e.g. in the feminist version of Santeria, where “our grandmothers, mothers, loved ones, friends, and others who are no longer present but are with us providing protection and energy” are mentioned <http://www.waterwomensalliance.org/july-2017-waterritual-feminist-santeria/> (accessed: 24.03.2018) and described as playing a large part in *mujerista* liturgies (a term coined by Ada Maria Isasi-Díaz to describe a framework of the liberation movement of Hispanic/Latino women), cf. A.M. Isasi-Díaz, *On the Birthing Stool: Mujerista Liturgy*, in: *Women at Worship...*, p. 195-196.

28 J.R. Walton, op. cit., p. 45.

29 M. Collins, op. cit., p. 11. The last point it is considered relative, i.e. one that may be not so much a rule as a characteristic of the contemporary stage of development of the feminist liturgy.

formulated by Walton and Dierks.³⁰ All of them can be considered as determining dimensions, specific objectives and strategies of the ritual that embody the feminist consciousness.

Of particular interest in this context are the second and fourth rules, concerning, respectively, social or community dimension of the feminist liturgy in terms of power/authority (which has the obvious, wider political effect) and the whole sphere of semiotic and performative feminist liturgy, and so – in short – the problem of the relationship between form and content.

Assuming certain fundamental inequalities contained and petrified in the official liturgy, as ruled by a “masculine” tendency to establish a rigid hierarchy, feminist ritualists very strongly emphasize the rejection of hierarchy in all areas. Therefore, it is not concerned only with the “dissolution” of the difference between lay people and ordained ones, and the distribution of liturgical power of the entire congregation.³¹ The process of adopting the concept of the subject described by Janet Kalven, associated with the rejection of gender essentialism and its social implications, on top of the immanentization of authority and recognition of one’s own consciousness as a manifestation of the Spirit, seems more basic here.³² The stress on the necessity to celebrate the diversity of individual experience as providing knowledge of God within the feminist liturgy without which some aspects of God remain invisible (as it is seen to be a feature of the official liturgy), seems to be build upon this concept.³³ Undoubtedly, it also lies at the base of erasing all references to the divine transcendence

30 Cf. J.R. Walton, op. cit., p. 31: “We come together to name what is ‘true’ for us; we invite one another to listen, speak, and act; we know God as constant surprise, more than we’ve been taught, more than we can imagine; we use a variety of forms and resources, traditional and emerging; we anticipate new awareness and change; we resist whatever demeans or hurts; we account to each other for what we do; we struggle with differences; we play as we play; we expect to embody justice of ourselves, our world, and God”; S.D. Dierks, *Women Eucharist*, Woven Word Press, Boulder 1997, p. 16 (summary in: K. Kautzer, op. cit., p. 217): the given liturgy should reflect the following rules: “Community without hierarchy (sitting in a circle). Community without sexism (imaging God as female). Community without rigidity (reflecting members’ journeys and insights). Community without slavery to fixed space (dances and gestures in ritual). Community without judgment (offering gifts without fear of rejection)”.

31 Cf. J.R. Walton, op. cit., p. 46.

32 Cf. J. Kalven, op. cit., p. 128 (after quoting the fragment of Y. Pellé-Douël’s work, *Etre femme* as inspiration): “No more talk of woman’s nature, destiny or God-given vocation. No more searching outside of oneself for a task in life or attempting to conform to some external standard, predetermined destiny or idealized role. The source of authority shifted from external to internal. I began to examine my own perceptions, feelings, and experiences, and to believe that Spirit could speak from within my own consciousness.”

33 Cf. J.R. Walton, op. cit., p. 33.

of gestures or space arrangement: “Horizontal gestures prevail in feminist liturgies; they suggest equality and interdependence; they affirm God known among us.”³⁴ God is present in the community, since the community is comprised of theophoric subjects.

The separateness of the “repertoire of symbols and strategy” is a correlate of the rejection of the existing structures of the traditional liturgy because of its “patriarchal” nature. In other words, it is the conscious creativity in the design and preparation of the ritualization (it emphasizes the need for a planning process with subsequent evaluation).³⁵ There is not a fully-fledged system of forms in the sense of external rules. Everything, from the structure to the detail of interior design depends on choice, imagination and short-term goals of the organizer(s). In this sense, the whole spectrum of signs, gestures, symbols, spatial relationships, etc., which may become a material of a particular liturgy, is purely instrumental. These tools have been selected in the planning of the event from the repertoire of the “marketplace of signs” (analogous to the “marketplace of ideas”) as appropriate and convenient to use due to their “spiritual strength”. Characteristically, the confessional affiliation does not require one to settle for a choice of signs and reinterpretations of signs from the professed religious tradition.³⁶ Of course there is a difference in trends depending on the degree of involvement in this affiliation. Sometimes the effort of subversion and reinterpretation is more focused on the content of the participants’ own tradition, reaching back even to create some level of theodicy³⁷ (which can be seen as *signum* of the feeling of being in a relationship with it). As Collins notes, the eclecticism of semiotic tools grows when members of a given group do not come from the same religion/denomination.

34 Ibid, p. 37. It also means the rejection of cultural gestures expressing honor and respect because they can reflect the relationship of subordination associated with male dominance, or – e.g. in the case of the adoption of communion kneeling – recall situations of sexual violence. Cf. *ibid*, p. 38.

35 Cf. *ibid.*, p. 83-87.

36 For example, Kalven (*op. cit.*, p. 134) evokes the memory of the first meeting of a few dozens of members of The Grail, preceding the General Assembly in 1984, where within the feminist summary of the organization’s development it was noted that they had begun to include elements from other, non-Christian traditions, to the worship, for example, in the celebrations of the Holy Week native American and Wiccan motives were present. Four years earlier, a group of Catholic feminists organized a liturgical memoir, “Our Foremothers – The Witches”. Cf. M.J. Henold, *Catholic and Feminist...*, p. 145.

37 M. Collins, *op. cit.*, p. 16: “So both Jewish and Christian feminist ritualizers regularly explore strategic ways to redeem identity of the living God whom they continue to trust as the source of their empowerment and the world’s salvation.” In other words, the construction of such an image of God that would not conflict with sensibilities sharpened by the awakening of feminist consciousness.

However, she concludes that due to the fact that “cultural and religious pluralism is a widespread phenomenon, especially in urban areas, feminist ritual explorations of saving relations often affirm and use whatever forms are congruent with feminist consciousness, wherever these might have originated.”³⁸

There is a puzzling convergence of between the logic disclosed by the discussed rules of the feminist liturgy and a certain dimension of the general principles adopted in the official Catholic liturgical reform, noticed by authors such as Victor Turner and Kieran Flanagan. It concerns the evident, in the authors’ view, impact of the conciliar documents regarding ways of understanding the liturgy (with the consequences at the level of the major practices) which the dominant paradigm of structural functionalism has had on the social sciences in the nineteen sixties. The latter “holds that ritual structure reflects social structure – hence should change *in reponse* to social structural changes and that ‘social function’ of ritual is to reanimate the ‘sentiments’ on which a given formation depends for its successful running.”³⁹ There is no doubt that many actions of the radical liturgical reformers (such as those operating in the context of the “underground Church”) seeking liturgical forms “relevant” from the point of view of the way of life and values of the American middle class had just that paradigm for their theoretical background. It seems that on a somewhat different level and in conjunction with other characteristics thereof, it is also the “subsoil” of feminist liturgy. The difference is that feminists criticize not so much the incompatibility of the traditional liturgy and the contemporary culture followed by the changed social structure, as the “patriarchy” of the structure of the Church and the official forms of worship that are, using Collins’ wording, non-congruent with the feminist consciousness, along with its political dimensions. The functionalist concept acts in this case both as an instrument to describe the traditional patriarchal relations reflected by worship, and as the basis for constructing liturgical events which are intended to reflect their abolition or the process/action towards their elimination (e.g. by constituting a kind of political protest).

Feminist liturgies seem to generate a kind of ritualized *fait accompli*, a performative setting of the desired social reality. They use various tools from the realm of “spirituality” chosen to reflect the experiences, beliefs,

38 M. Collins, op. cit., p. 17.

39 V.W. Turner, *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, “Worship” vol. 46, no. 7 (1972), p. 392; cf. idem, *Ritual, Tribal and Catholic*, “Worship” vol. 50, no. 6 (1976), p. 504-526; K. Flanagan, *Sociology and Liturgy. Re-Presentations of the Holy*, Springer, New York 1991, p. 10-12, 36-39.

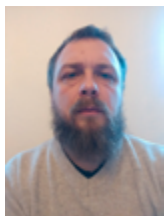
tastes, desires, etc. of the participants, their “equality” relations with each other and with God, and also to exert a beneficial, strengthening effect on their feminist identity. The main sphere of the sacred is identified with the “new” knowledge and “new” socio-political relationships. If we recognize “the compatibility of political subjectivity and actions that do not easily enter into the area of the secular feminist tradition”⁴⁰ as the core of the feminist post-secularism and, therefore, some forms of spirituality, the feminist liturgy movement should be regarded as a model example of a post-secular phenomenon.

BIBLIOGRAPHY

- BELL Catherine. 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- BRAIDOTTI Rosi. 2012. Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie, trans. M. Głosowicz. In: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, P. Bogalicki, and A. Mitek-Dziemba (ed.), p. 284-314. Katowice: Wydawnictwo FA-art.
- COLLINS Mary. 1993. Principles of Feminist Liturgy. In: *Women at Worship. Interpretations of North American Diversity*, M. Procter-Smith, and J.R. Walton (ed.), p. 9-28. Westminster: John Knox Press.
- DAMM Colette, Thalia Gur-Klein, Katerina Karkalla-Zorba, et al. 2001. “A Dialogue on Women, Ritual, and Liturgy”. *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 9: 9-51.
- DIERKS Sheila Durkin. 1997. *WomenEucharist*. Boulder: Woven Word Press.
- FLANAGAN Kieran. 1991. *Sociology and Liturgy. Re-Presentations of the Holy*. New York: Springer.
- HENOLD Mary J. 2001. “Breaking the Boundaries of Renewal: The American Catholic Underground, 1966-1970”. *U.S. Catholic Historian* 19/3: 97-118.
- HENOLD Mary J. 2008. *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- HITCHCOCK James. 1995. *Recovery of the Sacred. Reforming the Reformed Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- ISASI-DÍAZ Ada María. 1993. On the Birthing Stool: Mujerista Liturgy. In: *Women at Worship. Interpretations of North American Diversity*, M. Procter-Smith, and J.R. Walton (ed.), p. 191-210. Westminster: John Knox Press.
- KALVEN JANET. 1989. “Women Breaking Boundaries: The Grail and Feminist”. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/1: 119-142.

40 R. Braidotti, op. cit., p. 306.

- KAUTZER Kathleen. 2012. *The Underground Church. Nonviolent Resistance to the Vatican Empire*. Chicago: Haymarket Books.
- MARCZEWSKI Marek. 1974. „Wspólnota kultu a akomodacja liturgii”. *Collectanea Theologica* 44/1: 94-98.
- PECKLERS Keith. 1998. *The Unread Vision. The Liturgical Movement in the United States of America: 1926-1955*. Collegeville: Liturgical Press.
- PROCTER-SMITH Marjorie. 1990. *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Nashville: Abingdon.
- RAPPAPORT Roy Abraham. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZKARADNIK Katarzyna. 2012, „Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach, red. Piotr Bogalicki i Alina Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art., Katowice 2012, s. 384. Po owocach ich poznać? Obiecujące widma postsekularyzmu”. *Ex Nihilo* 2/8: 139-151.
- TONG Rosemary Putnam. 2002. *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, trans. J. Mikos, B. Umińska. Warszawa: PWN
- TURNER Victor W. 1972. “Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas”, *Worship* 46/7: 370-412.
- TURNER Victor W. 1976. “Ritual, Tribal and Catholic”. *Worship* 50/6: 504-526.
- WALTON Janet R. 2000. *Feminist Liturgy. A Matter of Justice*. Collegeville: The Liturgical Press.



Tomasz Dekert, born in 1979, is employed at the Institute of Cultural Studies of the Jesuit University Ignatianum in Cracow. He is interested in early Christian culture (primarily in terms of ortho- and heterodoxy and the development of traditions and imagery) and in the issue of Christian liturgy as seen through the prism of anthropological theories of ritual.

Jarosław Legieć

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

legiecj@wp.pl

Wpływ kultury organizacyjnej na zarządzanie pracą człowieka

STRESZCZENIE

Cała tradycyjna teoria zarządzania opiera się na założeniu monokulturowości, czyli jednolitości kulturowej organizacji podlegającej zarządzaniu. Dopiero współcześnie zwrócono uwagę na różnorodność kultur występujących w ramach funkcjonujących przedsiębiorstw. Ta, wielokulturowość organizacji wynika bezpośrednio z wielkości ról społecznych pełnionych przez ich członków. Człowiek pracy należy nie tylko do społeczności narodowych i lokalnych, ale także do grup: rodzinnych, koleżeńskich, zawodowych, branżowych, do organizacji politycznych itp. Każda, z tych grup charakteryzuje się jakąś własną kulturą i z mniejszym lub większym powodzeniem podejmuje próby socjalizacji swoich członków, czyli wpojenia człowiekowi pracy pewnych: wzorców, zasad, norm i wartości danej kultury za pomocą sankcji, czyli środowiskowych nagród i kar. Mapa różnorodności kultury jakiegokolwiek organizacji może być bardzo skomplikowana, obejmując wszystkie wymienione typy grup, charakteryzujących się pewną specyfiką kulturową. Stwarza to, bardzo poważne problemy w sferze komunikacji i współdziałania między uczestnikami organizacji oraz w sferze spójności i jednolitości działania. Do, rozwiązywania tych problemów służą kultury organizacyjne, będące swego rodzaju płaszczyzną mediacji i uzgodnień między poszczególnymi kulturami istniejącymi i aktywnymi w przedsiębiorstwie.

Współcześnie, każde zarządzanie jest zarządzaniem międzykulturowym, ponieważ dokonuje się w wielokulturowym środowisku i wymaga mediacji między różnymi kulturami. Powodzenie mediacji między kulturami zależy od siły kultury organizacyjnej i jej funkcjonalności ze względu na dwa cele, adaptację do otoczenia i integrację wewnętrzną. Kultura organizacyjna jest przede wszystkim tworem

naturalnym a nie sztucznym i w związku z tym można ją traktować jedynie jako społeczną przestrzeń mediacji międzykulturowej, realizowanej w trybie: przetargu, negocjacji, wpływu, zmiany, przekonywania, uwzględniania, niekiedy wymiany.

Strategie zarządzania różnorodnością kulturową w przedsiębiorstwie opierają się w różnej mierze na dwóch sprzecznych ze sobą założeniach filozoficznych dotyczących stosunku do wielokulturowości. Poszczekaniu jej jako szansy, albo jako zagrożenia. gdyż wielokulturowość jest źródłem zarówno szans jak i zagrożeń dla przedsiębiorstwa.

Organizacje muszą posiadać dominująca kulturę nie mogą składać się tylko z licznych subkultur gdyż zmalałaby wartość kultury organizacji jako niezależnej zmiennej. Zabrakłoby jednolitej interpretacji tego, co stanowi zachowania właściwe a co niewłaściwe przedsiębiorstwa. Te, aspekty kultury organizacji powodują, że staje się ona tak potężnym instrumentem kierowania zachowania mi i kształtowania ich w człowieku pracy.

SŁOWA KLUCZOWE: Kultura, Organizacja, Zarządzanie,
Wielokulturowość, Uwarunkowania,
Praca

ABSTRACT

Influence of the organizational culture on the work management of the man

All the traditional management theory based on the idea monoculture, which is the unity of the cultural organization, managed. Until today, drew attention to the variety of cultures that occur within the framework of the existing enterprises. This, the multicultural organization stems directly from the size of the social roles carried out by their members. Man must be not only to national and local community, but also to groups: family, conferences, professional, industry, to political organizations, etc. Each of these groups is characterized by some kind of its own culture and with more or less successful attempts to socialization of its members, that is, instill a man some work: patterns, principles, norms and values of the culture of using sanctions, that is, environmental awards and penalties. Map of cultural diversity any organization can be very complex, covering all of these types of groups with a certain cultural characteristics. This creates very serious problems in the sphere of communication and interaction between the participants and organizations in the field of cohesion and the unity of action. To troubleshoot these problems are organizational culture, which

is a kind of plane and the arrangements between the different cultures existing and active in the enterprise. Today, each management is intercultural management, because it is made in a multicultural environment and requires mediation between different cultures. The success of mediation between cultures depends on the strength of the organizational culture and its functionality because of the two goals, adapt to the environment and internal integration. Organizational culture is primarily a creation of natural and not artificial, and therefore it can be treated only as a social space of intercultural mediation, carried out in mode: tender, negotiations, influence change, persuasion, take, sometimes exchange. Cultural diversity management strategies in the enterprise is based in varying degrees on two conflicting philosophical assumptions about the relation to multiculturalism. For observing her as an opportunity or as a threat. Since multiculturalism is a source of both opportunities and risks for the company.

Organizations must have a dominant culture may not consist only of the many subcultures as she would decrease the value of the culture of the Organization as an independent variable. There would be no common understanding of what constitutes appropriate behavior and inappropriate undertaking. Those aspects of the culture of the Organization are such that it becomes so powerful an instrument drive behavior and shaping them into a man.

KEYWORDS: Culture, Organization, Management, Multiculturalism, Conditioning, Work

Wprowadzenie

Kultura nie jest bytem odizolowanym od wpływów zewnętrznych, takich jak uwarunkowania geograficzne i klimatyczne, polityka czy kaprysy historii. Na krótką metę zabiegi instytucjonalne często inspirowane różnymi względami, są w stanie oddziaływać na kulturę. Wartości kulturowe ulegają ciągłym, choć na ogół powolnym, zmianom a zmiana kulturowa jest elementem strategii rozwoju politycznego i gospodarczego.

Kultura ujęta przedmiotowo jest, zespołem dzieł wytworzonych przez człowieka, wyrażających jego myśl i uczucia, jego wiedzę i usprawnienia, całe jego życie duchowe. Kultura ujęta podmiotowo staje się zarazem myślą i wiedzą człowieka, zespołem uprawnień jego intelektu i woli, nabywaniem mądrości i postawą kontemplacji, uzyskiwaniem prawości oraz ładu uczuć i emocji, jest szlachetnością duchowego życia człowieka.

Bez tych relacji kultura jako dzieło i jako wewnętrzne usprawnień człowieka byłaby samym w sobie zespołem wytworów, izolującą się sztuką i umiejętnością, które nie doskonalą ani autora, ani jej odbiorcy. Byłyby czymś dla siebie samej, osobną, pomijającą człowieka. Kultura jest jednak zespołem wytworów człowieka od początku darem dla człowieka.

Człowiek jest twórcą kultury i będąc jej twórcą jest zarazem tej kultury wytworem. Dzieje się tak, dlatego, że nigdy człowiek nie egzystuje i nie pracuje w duchowej i fizycznej próżni. Właściwy człowiekowi sposób bycia jest świadomie czy nieświadomie kształtowany przez tradycję kulturową, w której partycypuje. Ona też poprzez narzędzia i właściwe jej techniki wytwarzania, poprzez język i funkcjonujące w jej obrębie wyobrażenia i ideały, tworzy człowieka, i jego sposób bycia i myślenia.

Tym, na co przede wszystkim należy zwrócić uwagę we współczesnej kulturze, jest tendencja do urzeczywistniania świata specyficznym ludzkiego. Czynnikiem wyraźnie dominującym w niej jest przecież nauka i technika. Nieodłącznym zaś elementem poznania naukowego i aktywności technicznej jest dążność do obiektywizacji i do traktowania własnych wytworów pracy w oderwaniu od człowieka jako ich twórcy.

Kultura organizacyjna

Kultura organizacyjna z czasem zaczyna się stawać monolitem; chociaż odchodzą z niej jedni ludzie, a przychodzą inni, wszyscy oni wnoszą swoje wartości i stale ją modyfikują, modelują¹.

Aby lepiej zrozumieć pojęcie kultury organizacyjnej należy poznać też, czym ta kultura nie jest. A mianowicie nie jest ona,

...osobliwą architekturą przemysłową, estetycznym wyglądem wyrobów, plastycznym wystrojem budynków lub pięknymi obrazami w biurach, ani też urządzeniem pretensjonalnych bibliotek fabrycznych lub organizowaniem wieczorków poetyckich w fabrycznym centrum szkoleniowym. Nie jest to także przedsięwzięcie w zarządzaniu kadrami jak koła jakości lub model udziału w zysku².

Kulturą organizacji także nie jest tym, na co przedsiębiorstwo może sobie pozwolić, gdy dochody są wysokie, gdyż kultura organizacyjna jest niezależna od dochodów przedsiębiorstwa.

1 L. Zbiegień-Maciąg, *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultury znanych firm*, Warszawa 2002, s. 32.

2 H. Steinmann, G. Schreyogg, *Zarządzanie. Podstawy kierownictwa przedsiębiorstwem*, Wrocław 1998, s. 417.

Istnieje różnorodność definicji i dowolności interpretacyjna kultury organizacyjnej. Choć jednoznacznie zdefiniowanie tego pojęcia nie jest zadaniem prostym, można przyjąć jedną z definicji, która w czytelny i kompleksowy sposób oddaje istotę i znaczenie omawianego pojęcia:

...kultura organizacyjna jest to zbiór dominujących wartości i norm postępowania charakterystycznych dla danej organizacji podbudowany założeniami co do natury rzeczywistości i przejawiający się poprzez artefakty zewnętrzne, sztuczne twory danej kultur³.

Kultura organizacyjna jest ukryta w umyśle człowieka pracy, gdyż to on: pracuje, organizuje i wytwarza. Geert Hofstede w swoim podejściu do kultury organizacji przedstawia trzy poziomy: pierwszy, to wpływ natury, drugi, to kultura charakterystyczna dla ludzi żyjących w danym środowisku społecznym, a trzecim poziomem jest osobowość człowieka. To, podejście uświadamia człowiekowi, że kultura organizacyjna to efekt wpływu różnych poziomów i warstw zdeterminowania kulturowego.

W konsekwencji nosimy w sobie wiele różnych warstw zaprogramowania umysłu, które są odpowiednikami różnych poziomów kultury. Na przykład: poziom kultury narodowej (...), poziom kultury związanej z przynależnością do danej płci (...), poziom kultury pokoleniowej (...), poziom kultury klasy społecznej (...), poziom kultury organizacyjnej lub korporacyjnej związanej z rolą i stanowiskiem w danym miejscu pracy⁴.

Człowiek pracy sprawia, że każda organizacja jest pod pewnym względami odmienna od jakiegokolwiek innego, działającego nawet w tym samym sektorze biznesu i mająca podobną strukturę organizacyjną. Zjawisko to opisuje Edgar Schein⁵ wyodrębniając trzy poziomy kultury organizacyjnej. Pierwszym poziomem są artefakty, które są najbardziej widocznym przejawem kultury organizacyjnej w organizacji i uświadamiane przez człowieka, zaliczamy do nich: język, rytuały, mowa ciała, wizerunek pracownika, miejsce pracy i jego wystrój, atmosfera pracy, środowisko pracy itp. Drugim poziomem są normy i wartości, które są znacznie trwalsze od artefaktów, ale za to trudniejsze do zaobserwowania i tylko częściowo widoczne, ale uświadamiane przez człowieka. Zaliczamy do nich: normy występujące w organizacji, wartości którymi kierują się pracownicy różnych szczebli przedsiębiorstwa, kodeks etyczny

3 A.K. Koźmiński, W. Piotrowski, *Zarządzanie – teoria i praktyka*, Warszawa 1996, s. 439.

4 G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, Warszawa 2000, s. 46.

5 R.H. Kilmann, *Corporate Culture: Managing the Intangible Style of Corporate Life May Be the Key to Avoiding Stagnation*, „Psychology Today” 1985, vol. 19 (4), s. 63.

przedsiębiorstwa, wykształcenie pracownika. Trzecim poziomem kultury w przedsiębiorstwie a jednocześnie najgłębszym, najtrwalszym i najtrudniejszym do poznania a zarazem całkiem niewidocznym i nieświadomym przez człowieka są podstawowe założenia kulturowe. Poziomy te są fundamentem, na którym opiera się cała kultura organizacyjna w przedsiębiorstwie. Odnoszone są one do natury człowieka zakładając, że jest on z natury dobry, co prowadzi jednocześnie do postrzegania człowieka jako osoby godnej zaufania, postrzegania człowieka jako wartości dla organizacji.

Kultura w organizacji spełnia kilka funkcji. Wyznacza granice między organizacjami, zapewnia pracownikowi przedsiębiorstwa poczucie tożsamości. Ułatwia ponadto człowiekowi zaangażowanie się w coś więcej niż tylko w interesie własnym. Kultura jest społecznym spoiwem, które ułatwia utrzymanie zawartości organizacji dzięki normom określającym, co pracownik powinien mówić i co robić. Kultura służy jako mechanizm wyjaśniający i kontrolny, kształtujący postawy oraz zachowania pracownika a także mechanizm kierujący nim.

Kultura organizacji uwarunkowana jest od szeregu czynników. Jednym z czynników są cechy uczestników organizacji. Każdy pracownik posiada własne doświadczenia i poglądy, własne normy i wartości, wykształcenie i posiadane doświadczenie. W kształtowaniu kultury organizacyjnej dużą rolę odgrywa wiek pracownika przedsiębiorstwa. Jeżeli w organizacji przeważają pracownicy z dużym doświadczeniem wiekowymi zawodowym, wówczas kultura będzie raczej oscylowała wokół takich wartości jak: tradycja, opanowanie, wiedza, bezpieczeństwo. Jeżeli młodszy pracownicy będą stanowić większość, to organizacja będzie bardziej otwarta na zmiany, skłonna podejmowania ryzyka, dynamizm i kreatywność. Duże znaczenie dla organizacji ma zatrudnienie ze względu na płeć. Ma, to duże znaczenie, jeśli chodzi o charakter wzorców kulturowych przeważających w organizacji. W przedsiębiorstwach o przewadze mężczyzn z reguły dominuje tendencja do tworzenia zwartych zespołów, wytwarzania silniejszych więzów niż kobiety. Mężczyźni, są jednak mniej tolerancyjni wobec osób nieprzystosowanych i nieprzystających do grupy. Dużą rolę odgrywają także więzy emocjonalne i postawy pracowników.

Innym czynnikiem są cechy samej organizacji, które także warunkują kulturę organizacyjną. W jej formowaniu duże znaczenie odgrywa historia i wiek przedsiębiorstwa. W przedsiębiorstwach o długich tradycjach może, występować silniejsza tendencja do konserwatyzmu, rytualizmu. W przedsiębiorstwach młodszych i niewielkich, wartości te mogą natomiast nie mieć znaczenia.

Wpływ na kulturę organizacyjną ma także sama kadra zarządzająca, kierownicza. Postawy kierowników ich zachowania, styl kierowania

i wyraźne preferencje są na ogół przedmiotem bacznej obserwacji pozostałych członków organizacji i sprzyjają kształtowaniu określonych wzorców kulturowych. Takim przykładem może być autokratyczny styl zarządzania, który sprawia, że kultura organizacyjna jest skoncentrowana wokół takich wartości jak: posłuszeństwo, dyscyplina, lojalność, natomiast demokratyczny styl kierowania jest związany z kulturą bardziej otwartą, a pracowników cechuje większa samodzielność i skłonność do brania na siebie odpowiedzialności. Kim Cameron i Robert Quinn za kluczowe uważają zmiany osobowościowe wśród menedżerów. Kultura nie zmienia się jako coś co jest zewnętrzne, ale jako proces, którego nieodzownym elementem składowym, zawsze wpływającym są: opinie, kompetencje, orientacje jednostek.

Można określić pożądaną kulturę, opracować strategię zmian i szczegółowy plan działań, ale jeśli ludzie nie będą gotowi zmienić swoich zachowań, a umiejętności kierownictwa pozostaną na dotychczasowym poziomie, kultura organizacji nie ulegnie zmianie⁶.

Istotnym obszarem wpływającym na kulturę organizacyjną jest typ otoczenia. A mianowicie przenoszenie na grunt organizacyjny wartości i wzory kulturowe ukształtowane w systemie społecznym. Następuje interakcja między instytucjami, która regulowana jest za pomocą funkcjonujących: narzędzi ekonomicznych, przepisów prawa, preferencji politycznych. Wpływ ma także postrzeganie przez pracowników rolę przedsiębiorstwa w otoczeniu, jakie cele uważane są za ważne a jakie za nieistotne, zależy w dużym stopniu jakimi wartościami będą się kierować pracownicy oraz w czym będą upatrywać szansy ich realizacji. Wpływ mają także, kultura narodowa, system wartości społeczeństwa, system wartości społeczności regionalnych, i lokalny system wartości.

Następnym czynnikiem wpływającym na kulturę organizacyjną jest typ organizacji. Kulturę warunkuje branża i technologia, którą przedsiębiorstwo wykorzystuje. Potocznie rozumienie kultury organizacyjnej odnosi się do: filozofii, charakteru i ducha przedsiębiorstwa. Kultura zawiera założenia i poglądy dotyczące tych cech przedsiębiorstwa, które odróżniają go od innych. Podstawowymi jej cechą jest to, że ukryta jest ona w umyśle pracownika. Nie jest to, czymś, co istnieje samodzielnie, na zewnątrz przedsiębiorstwa. Składniki kultury posiadane przez pracownika stanowi podstawowe widzenie przez niego świat organizacji. Przez, to istota kultury organizacyjnej jest ukryta głęboko, co wyjaśnia trudności w jej precyzyjnym opisie. Kultura stanowi także podstawę społecznej egzystencji oraz nadając znaczenie społeczeństwu i organizacji.

6 K.S. Cameron, R.E. Quinn, *Kultura organizacyjna – diagnoza i zmiana*, Kraków 2003, s. 109.

Ważną cechą kultury organizacyjnej jest jej przekazywanie za pomocą procesu socjalizacji. Od pracowników wymaga się uznania i podporządkowania się wzorcom myślenia i działania, które mogą mieć swe źródło w dalekiej przeszłości. Dlatego właśnie kultura organizacyjna jest elementem łączącym teraźniejszość z przeszłością przedsiębiorstwa, zachowując w ten sposób jego ciągłość.

Kultura organizacyjna ma za zadanie spełnienie dwóch funkcji w przedsiębiorstwie a mianowicie dotyczy dostosowania zewnętrznym przedsiębiorstwa oraz funkcjonowaniem wewnętrznym przedsiębiorstwa. W temacie dostosowania zewnętrznego kultura umożliwia zrozumienie misji i strategii organizacji, identyfikując podstawowe cele organizacji przez ich pracowników, zwiększa zaangażowanie człowieka pracy, proponuje jednolite sposoby pomiaru i kryteria oceny efektów, dzięki czemu jednostki i grupy są w stanie zgodzić się, co do tego, czy cele zostały zrealizowane i w jakim stopniu, umożliwia ulepszenie środków i przeformowanie celów, jest niezbędna do zmian. Natomiast w obszarze integracji wewnętrznej kultura organizacyjna oferuje wspólny język, schemat pojęciowy, który jest niezbędny do porozumienia się pracowników organizacji często ten język jest inny dla pracowników niższych szczebli i dla dyirekcji, co tłumaczy podziały w przedsiębiorstwie, definiuje granice wyznaczając kryteria przyjęcia i odrzucenia z grupy pracowniczej. Wyznacza zasady władzy i kryteria statusu określa, w jaki sposób można osiągnąć i utrzymać autorytet, jak go wykorzystać i jak okazywać, informuje o tym, co wolno, a co jest zabronione, sprzyja zaspokojeniu potrzeb bezpieczeństwa, gdyż ogranicza niepewność w organizacji. Zawiera kryteria nagradzania i karania, oferuje ideologię, co także ogranicza niepewność wynikającą z funkcjonowania w zmieniającym się otoczeniu, daje to wszystkim pracownikom wspólną wizję, a także etyczny punkt oparcia, zwiększa się dzięki temu przewidywalność organizacji bez konieczności szczegółowego regulacji wszystkich kwestii poprzez ustalenie nowych przepisów organizacyjnych, dzięki kulturze organizacyjnej kontrola zewnętrzna może w znacznej mierze zostać zastąpiona przez samokontrolę.

Kultura organizacji nie pojawia się znikąd. Kiedy już powstanie rzadko kiedy zanika. Pierwotnym źródłem kultury organizacji są jej twórcy organizacji. Twórcy organizacji tradycyjnie wywierają duży wpływ na stworzenie jej początkowej kultury. Ma, on wizję tego, czym organizacja powinna być. Nie, ograniczają jej ani wcześniejsze zwyczaje i sposoby postępowania ani ideologie. Twórcy organizacji narzuca swoją wizję wszystkim pracownikom organizacji. Kultura organizacji powstaje w wyniku wzajemnych oddziaływań założeń i poglądów jej założycieli oraz tego, z czego jej pierwsi członkowie uczą się z własnych doświadczeń.

Kiedy kultura już funkcjonuje sposoby postępowania w organizacji podtrzymują, poddają wszystkich pracowników podobnym doświadczeniom. Wiele sposobów postępowania z ludźmi w organizacji umacnia jej kulturę. Proces doboru pracowników, kryteria oceny efektywności, sposoby nagradzania i systemy awansowania powodują, że ci, których się zatrudnia, są dopasowani do kultury organizacji, nagradza się tych, którzy ją podtrzymują i karze się a nawet zwalnia tych, którzy ją kwestionują.

Filozofia założyciela kształtuje pierwotną kulturę. Z kolei ta wywiera silny wpływ na kryteria, które się stosuje przy doborze nowych pracowników. Kulturę przekazuje się pracownikowi w różnych formach. Najsilniej działają opowieści, rytuały, symbole materialne i język. Należy traktować kulturę organizacji jako czynnik oddziałujący w istotny sposób na zachowania pracowników, zwłaszcza w krótkich i średnich okresach, a przy tym taki, na który wpływ kierownictwa jest niewielki.

Kultura organizacyjna jest wynikiem wielu czynników zewnętrznych takich jak: polityka społeczna, kultura profesjonalna, kultura regionalna/lokalna, kultura narodowa, kultura klasowa/kastowa, kultura jednostek organizacyjnych i małych grup, historia organizacji.

Kulturę organizacyjną wzmacniają: reakcje przywódców na problemy i porażki, kryteria podziału nagród i awansów, kryteria procesu rekrutacji i doboru kadr, zwolnień, awansowania i emerytur, zwracanie uwagi przez kadrę zarządzającą na system określający efektywność i kontroli, świadome modelowanie ról, instruktaż, trening, projektowanie struktury organizacyjnej, systemy i procedury organizacyjne, zwyczaje i organizacyjne, określone siedziby firmy i pola jej działania, formalne definicje filozofii organizacyjnej.

Najczęściej popełnianymi na kulturze organizacyjnej błędami w przedsiębiorstwie jest manipulowanie w sferze wartości i tradycji. Gdyż, zapomina się, że utrata tradycji to pozbawienie korzeni i fundamentów przedsiębiorstwa, co jest, jednoznaczne z utratą całej bazy kulturowej. Tradycji, nie da się kupić za pieniądze. Wnoszenie na siłę obcych wzorców kulturowych do organizacji, podczas gdy kultura przedsiębiorstwa zyskuje dzięki swej wyjątkowości, swej specyfice. Obce wzorce kultury organizacyjnej niszczą powstającą w swych realiach osobowość przedsiębiorstw. Dostarczenie uniwersalnych schematów zmian organizacji, może oznaczać unicestwienie istoty specyficznej danego przedsiębiorstwa i jego niepowtarzalność. Z taka sytuacja często mamy do czynienia w momencie przejmowania jednej organizacji przez drugą. Jest możliwe wnoszenie nowego spojrzenia do starych tradycji, ale należy wykazać się dużą ostrożnością i wrażliwością.

Najczęściej powodem niespójności w kulturze organizacji jest zmiana warunków rynkowych. Odnosi się to właśnie do przedsiębiorstwa o silnej kulturze, w którym z biegiem czasu powstały trwałe podstawy współpracy

z rynkiem, nastąpiło ustabilizowane się przedsiębiorstwa i rynku. Do, tej pory osiągnięcia pojawiały się w wyniku systematycznego wzrostu, nie było żadnych rozczarowań. Nagle dochodzi do załamania technologicznego, pojawia się nowa, często nieuczciwa konkurencja lub rynek zaczyna preferować firmy, których kultura organizacyjna oparta jest na innowacji a nie na przykład na stosunkach między ludzkich. Wtedy, najczęściej przedsiębiorstwo decyduje się na pierwszą zmianę, na zmianę strategii nierzadko przygotowaną przez obcych konsultantów. Zdarza się, że nowa strategia nie może zostać wdrożona, gdyż stara kultura organizacyjna jest zbyt silna, aby łatwo zasymilować nowy sposób działania. W tej sytuacji kluczową kwestią jest wprowadzenie programu mającego na celu intencjonalną zmianę kultury. Wcześniej jednak należy ustalić pozycję przedsiębiorstwa i rodzaj kultury, trudności, z jakimi się boryka, kierunek, w jakim powinno zmierzać, jak pokonać opór potencjału ludzkiego.

To, że kultura organizacyjna składa się ze stosunkowo trwałych i stabilnych cech powoduje, że staje się ona odporna na zmiany. Proces jej kształtowania zajmuje dużo czasu, programowo dokonuje się licznych zabiegów, aby kultura okrzepla. Przedsiębiorstwo szczyci się, że zbudowała silną kulturę organizacyjną nagle okazuje się, że wymaga ona modyfikacji lub gruntownej wymiany. Dochodzi do paradoksalnej sytuacji, w której angażuje się ekspertów, liderów zmian, całą załogę tworzeniu kultury, później stabilizuje się ona i jako dojrzała organizacja zaczyna wytwarzać własne niezależne mechanizmy reprodukujące kulturę, np. przyjmuje się do pracy ludzi o takich cechach osobowości, którzy już od początku są dopasowani do osobowości firmy. Kiedy pojawia się zamiar wprowadzenia zmian, kultura organizacyjna siłą rzeczy stawia opór. W którym momencie materiał kultury jest jeszcze podatny na modyfikacje, a kiedy jest już za późno? Na to pytanie nie ma prostej odpowiedzi, gdyż granice zachodzących procesów zaciera się. Jedną z propozycji ukazania rozwoju kultury w organizacji zawierająca pewne fazy, przedstawia Lidia Zbiegień-Maciąg⁷. Pierwszą fazą jest kultura pracy przedsiębiorstwa, które jest początkiem fazy rozwoju kultury. Źródłem tworzenia ogólnie uznawanych norm postępowania jest lider, właściciele firmy, menedżerowie. Jego credo jest z konieczności funkcjonalne i polega na tworzeniu korzyści dla klientów zewnętrznych. Ten, poziom kultury jest zazwyczaj niestabilny, zależy głównie od lidera o silnej osobowości. Narzuca on kulturę pracy, która formalizuje się w postaci regulaminów, kodeksów itp. Druga faza to kultura racjonalna nie występuje tu nadmierna zależność od silnego kierownictwa. Kultura dostosowuje się do wymagań otoczenia. Buduje się tożsamość firmy. Zarówno w pierwszej jak i w drugiej fazie możliwe są zmiany. Trzecią fazą jest

7 L. Zbiegień-Maciąg, *Kultura w organizacji*, s. 92-93.

kultura szowinistyczna, która staje się coraz bardziej ukierunkowana na wewnątrz i oznacza się pewną adoracyjnością pracowników względem siebie, często silną lojalnością wobec kierownictwa. Objawami kultury może być ślepa wiara we własne racje i tworzenie stereotypów. Nowości wprowadzane do przedsiębiorstwa mogą zostać odrzucone. Czwartą fazą jest kultura ekskluzywna. Jak w ekskluzywnym klubie elitarne ukierunkowanie jest niezależne od silnego lidera, natomiast jest silnie zakotwiczone w tradycji. Ekskluzywność jest czasami korzystna, np. w edukacji. Firmy z reguły intencjonalnie pracują nad wytworzeniem obrazu swojej wyjątkowości, wyższości. Przyjmują do pracy na przykład tylko absolwentów renomowanych uczelni, zapewniając im wysokie wynagrodzenie. Zmiany kultury na tym etapie są raczej skazane na niepowodzenie.

Poziom kultury organizacyjnej możemy przeanalizować czytając opisaną sytuację. Pracownik przyszedł z propozycją do swego bezpośredniego przełożonego w sprawie wykonania pewnej usługi inaczej niż dotychczas. Przełożony nie zgadza się, ale orzeka, że pracownik może robić, co uważa za stosowne. Poirytowany pracownik nie otrzymując konkretnej odpowiedzi od swego bezpośredniego przełożonego udaje się z tym problemem dyrektora wyższego szczebla i po przedstawieniu problemu słyzy od niego to samo, co wcześniej. Dowiedział się, że w ten sposób, że częścią kultury tej organizacji jest robienie tego, co jest właściwe. Wnioski wypływające z tego przykładu dotyczą kilku sfer. Kierownicy muszą przejawiać inicjatywę. Nigdy nie powinni przyjmować do wiadomości odpowiedzi nie. Jeśli pracownicy uważają, że coś jest właściwe to podejmują takie działania. Autonomia organizacji jest ważną wartością w zarządzaniu. Ludzie pracownicy są zdolni do tego, by zarządzać sobą sami.

W latach dziewięćdziesiątych w sposób dość zdecydowany weszła do Polski najnowsza wiedza z zakresu zarządzania, kierowania, komunikacji. Swoista otwartość Polaków, łatwość nawiązywania kontaktów, szybkie zżywanie się, szybkie przyswajanie informacji nowych idei były niewątpliwie pomocne w rozwijaniu się procesów kulturowych. Ale w tej delikatnej materii nie można było przyspieszać. Gdyż łatwiej jest stworzyć od podstaw nową kulturę, niż zmieniać już istniejącą. Zdecydowanie łatwiej jest wprowadzić nową kulturę do placówki sprawnie działającej w otoczeniu niż w grupach odizolowanych.

Kultura gospodarowania

Kultura gospodarowania ujmuje gospodarowanie jako szczególnie ważną i podstawową w sensie pełnionej funkcji dziedzinę praktyki społecznej,

życia społecznego i w takim całościowym kontekście ją postrzega. Przyjmuje że wszystkie czynności podejmowane przez człowieka są regulowane za pomocą respektowanych przez niego społecznych systemów przekonań, norm i reguł kulturowych. Kulturę gospodarowania interesuje opis norm i reguł porządkujących sferę gospodarowania oraz sposobu uczestnictwa w niej człowieka. Sfera gospodarcza zawiera przede wszystkim objaśnienie, jakiego typu działania prowadzą do uzyskania pożądanych celów, praktycznie dostępnych wartości ekonomicznych rozumianych jako skuteczność, rentowność, opłacalność i efektywność. Do tego dołączony jest układ przekonań wartościujących normatywnych, wskazujących społecznie wyróżnione, pożądane nadrzędne wartości światopoglądowe, antropologiczne, religijne i etyczne. Przykładami takich wartości, traktowanych jako nadrzędne cele społeczne kultury gospodarowania, są: dobro wspólne, sprawiedliwość społeczna, wolność jednostki, równość, rozwój społeczny, solidarność. Zestaw wartości tego typu tworzy pewnego rodzaju fundament aksjologiczny, na którym wspiera się porządek społeczny. Kultura gospodarowania jest tą formą kultury, która odnoszona jest do praktyki gospodarczej.

Coraz powszechniej podzielane jest przekonanie, iż gospodarowanie jest procesem społecznym, a gospodarka to najważniejszy obszar życia społecznego i nie powinno się niejako sztucznie tj. wbrew tzw. naturze zjawisk oddzielać tego, co identyfikowane jest jako problem ekonomiczny, od jego szerszego, społecznego kontekstu⁸.

Coraz większą wagę przywiązuje się do wewnętrznego środowiska pracy człowieka, wskazuje się, że w przedsiębiorstwie najważniejsze są nie zmiany techniczne, lecz nowe spojrzenie na pracownika. Spojrzenie z autentyczną życzliwością i dostrzeganie w pracowniku przede wszystkim człowieka – sprawia, że wszelkim działaniom jest nadawany całkiem inny wymiar, który sprawia, że przedsiębiorstwo służy pracownikowi, a pracownicy przedsiębiorstwu. Sposób, w jaki oddziałuje się na pracowników, jest rezultatem przyjęcia świadomego lub nie świadomego, jednego z dwóch paradygmatów. W pierwszym paradygmacie zakłada się, że dorosły człowiek jest gotową istotą, ukończonym dziełem i w zasadzie nie można liczyć, że dorosła osoba zmieni się w istotny sposób. Dlatego też, jeśli organizacja chce osiągnąć sukces, to powinna zadbać o to, aby pracownikami zostały osoby: najlepsze, uzdolnione, kompetentne, chętne do pracy. W tym celu należy dokonać wielu zabiegów doboru pracownika, pozwalających

8 H. Zboroń, *Kapitał społeczny w refleksji etycznej*, w: *Kapitał społeczny – Aspekty teoretyczne i praktyczne*, red. H. Januszek, Poznań 2004, s. 98.

na wyselekcjonowanie najlepszych kandydatów do pracy. Drugi paradygmat zakłada, że człowiek rozwija się całe życie i jest to najważniejsza właściwość ludzkiej natury. Jeśli, tylko będą stworzone odpowiednie warunki, to pracownik sam będzie dążył do rozwoju swojej: osobowości, kompetencji i umiejętności. Nie ma żadnych, dających się z góry przewidzieć granic tego rozwoju. Pracownik jest, zatem unikalnym zasobem, a inwestycje w niego są nieograniczenie opłacalne. Ostatecznie, bowiem o postępie decyduje nie kapitał finansowy, ale kapitał ludzki przedsiębiorstwa.

W rzeczywistości pracy człowieka pojawia się podział kultury na silną i słabą. Kultura silna wywiera większy wpływ na zachowanie się pracownika i w praktyce w sposób mniejszy wpływa na zmniejszenie fluktuacji zatrudnienia. Cechuje się silniejszym odczuwaniem fundamentalnych wartości organizacji i ich szeroką akceptacją przez człowieka pracy. A to znaczy, że im więcej pracowników oddaje się danej kulturze, tym jest ona silniejsza. Przez, to wywiera ona większy wpływ na zachowanie się jej uczestników. Przykładami organizacji o bardzo silnej kulturze są organizacje religijne, sekty. Silna kultura oznacza wysoki stopień zgodności pracowników, do tego, co organizacja sobą reprezentuje. Taka, jedynomyślność sprzyja powstawaniu w organizacji lojalności i zaangażowaniu się człowieka w wykonywaną pracę. To z kolei zmniejsza skłonność pracowników do odejścia z przedsiębiorstwa.

Coraz powszechniej uznaje się, że gospodarowanie jest układem zależnym, który podlega pozaekonomicznym oddziaływaniom w postaci społecznie usankcjonowanych norm i reguł określających kulturowo ważne cele i dozwolone sposoby ich realizacji.

Zarządzanie a wielokulturowość

Kultura funkcjonuje jako pewien filtr, za którego pośrednictwem zachowania i działania pracownika organizacji są kształtowane przez tradycyjne narzędzia zarządzania, takie jak: polecenia zwierzchników, struktura formalna, formalne procedury, czy wzorce utrwalone w procesie kształcenia i profesjonalizacji. Kulturę można zarówno wzmacniać jak i blokować albo przekształcać i deformować. Oznacza to, że to samo polecenie, procedura czy reguła sztuki uprawiania zawodu, wykonywania pracy przez człowieka mogą być zupełnie odmienne rozumiane i prowadzić mogą do różnorodnych postępowań człowieka pracy należącego do różnych kręgów kulturowych.

Dążenie do dominacji organizacji jest strategią skrajną, ponieważ wynika jedynie z lęku przed wielokulturowością. Zarządzanie różnorodnością

kulturową powinno opierać się na zasadzie refleksyjności nakazującej zastanowienie się nad: formami, przejawami i źródłami wielokulturowości, dokonaniu rozpoznania i sporządzenie obszaru organizacyjnego, w którym człowiek się porusza.

Cała tradycyjna teoria zarządzania opiera się na założeniu monokulturowości, czyli jednolitości kulturowej. Dopiero w ostatnich latach zwrócono uwagę na różnorodność kultur narodowych występującą w ramach przedsiębiorstwa podlegającego zarządzaniu. Ta, wielokulturowość organizacji wynika bezpośrednio z wielkości ról społecznych pełnionych przez pracowników przedsiębiorstwa. Człowiek należy nie tylko do społeczności narodowych i lokalnych, ale także do grup: rodzinnych, koleżeńskich, zawodowych, branżowych, do organizacji politycznych. Każda z tych grup charakteryzuje się jakąś własną kulturą i z mniejszym lub większym powodzeniem podejmuje próby socjalizacji swoich członków, czyli wpojenia im pewnych: wzorców, zasad, norm i wartości, za pomocą sankcji, czyli środowiskowych nagród i kar. Mapa różnorodności kultury jakiegokolwiek organizacji może więc być bardzo skomplikowana, obejmując wszystkie wymienione poprzednio typy grup, charakteryzujących się jakąś specyfiką swojej kultury.

Współczesne przedsiębiorstwo jest mieszanką silnych kultur: narodowych, zawodowych, profesjonalnych, grupowych i innych. Ludzie wykształceni i niezależni należą, bowiem do takich właśnie kultur. Stwarza, to bardzo poważne problemy w sferze komunikacji i współdziałania między uczestnikami organizacji oraz w sferze spójności i jednolitości działania. Rozwiązywaniu tych problemów służą kulturze organizacyjnej, będącej swego rodzaju płaszczyzną mediacji i uzgodnień między poszczególnymi kulturami obecnymi i aktywnymi w przedsiębiorstwie. Monika Kostera stworzyła pewne określenie kultury organizacyjnej, które wyczerpuje najważniejszą jej charakterystykę:

Kultura organizacyjna jest, zatem medium życia społecznego umożliwiającym uczestnikom organizacji komunikację i nadającym sens ich działaniom, doświadczeniom, wyborom. Kultura jest społeczną przestrzenią, swego rodzaju stale negocjowaną zbiorową tożsamością, w której i przez którą działamy i widzimy świat, w tym także nasze życie wewnętrzne jest społecznie skonstruowane, ale niekoniecznie intencjonalnie. Kultura organizacyjna jest procesem dzieje się bardziej niż jest można powiedzieć, że jest zbiorowym działaniem a raczej zbiorowymi ramami odniesienia dla działania. W tym sensie kultura organizacyjna organizuje doświadczenie i działania⁹.

9 M. Kostera, *Postmodernizm w zarządzaniu*, Warszawa 1996, s. 75-76.

Każde zarządzanie w przedsiębiorstwie jest zarządzaniem międzykulturowym, ponieważ dokonuje się w wielokulturowym środowisku i wymaga mediacji między różnymi kulturami. Podstawową płaszczyzną zarządzania międzykulturowego jest kultura organizacyjna. Powodzenie mediacji między kulturami zależy od siły kultury organizacyjnej i jej funkcjonalności ze względu na dwa wspomniane już przeze mnie cele, adaptację do otoczenia i integrację wewnętrzną. Kultura organizacyjna jest przede wszystkim tworem naturalnym a nie sztucznym i w związku z tym można ją traktować jedynie jako społeczną przestrzeń mediacji międzykulturowej, realizowanej w trybie: przetargu, negocjacji, wpływu, przekonywania, uwzględniania, niekiedy wymiany.

Monokulturowość można spotkać w społeczeństwach tradycyjnych, funkcjonujących w stabilnym świecie o niski poziomie ruchliwości społecznej. Są to organizacje monopolistyczne nie tylko w wymiarze kulturowym, ale także pod względem funkcji i domeny działania, niewielkiej i mało zróżnicowanej wewnętrznie. Są one we współczesnym świecie swego rodzaju skansenem, nieuchronnie skazanym na zmianę charakteru lub zagładę. Wielokulturowość, która wyraża się w funkcjonowaniu wielu subkultur w ramach kultury organizacyjnej, jest naturalną konsekwencją: rozwoju, ekspansji, zróżnicowania, kształtowania się hierarchii zadań i hierarchii organizacyjnej.

Zarządzanie różnorodnością kulturową odbywa się na dwóch poziomach. Pierwszy poziom to doraźne interwencje i mediacje międzykulturowe, przez podejmowanie ad hoc: negocjacji, przetargów, inicjatywy wyjaśniania stanowisk poszukiwania kompromisy w celu zapobiegania pojawianiu się konfliktów międzykulturowych. Drugi poziom to kształtowanie trwałej kultury organizacyjnej, umożliwiającej łatwiejsze zapobieganie wspomnianym wyżej konfliktom, jeżeli pojawiają się w przyszłości, oraz dostarczającej nadrzędnych wartości. Nowymi wzorcami pozwalającymi pogodzić się sprzecznych kultur i sprawne funkcjonowanie organizacji są trzy podstawowe modele zarządzania międzykulturowego:

- 1) Dominacja kulturowa, która polega na narzuceniu (najczęściej przez firmę matkę) własnego wzorca kulturowego przy użyciu wszelkich dostępnych form przymusu (najczęściej przez dobór kadr, przymus ekonomiczny, administracyjny i społeczny). Efektem, do którego zmierzają takie działania, jest unifikacja kulturowa w założeniu ułatwiająca zaradzanie.
- 2) Współlistnienie kulturowe, które polega na tworzeniu w organizacji monokulturowych jednostek powiązanych i skomunikowanych ze sobą za pomocą wyspecjalizowanych łączników. Ławniczkami są najczęściej osoby z pogranicza kultur np. Amerykanie polskiego pochodzenia w filiach Amerykańskich przedsiębiorstw w Polsce, inżynierowie

zatrudnieni w dziale marketingu lub menedżerowie informatyki korporacyjnej).

- 3) Współpraca kulturowa, która polega na tworzeniu warunków wzajemnego przenikania się kultur. Efektem może być, podobnie jak w przypadku strategii dominacji, ujednoczenie kultury lub przynajmniej powstanie wspólnej metakultury organizacyjnej ułatwiającej szybkie i skuteczne mediacje międzykulturowe¹⁰.

Strategie zarządzania różnorodnością kulturową w organizacji opierają się w różnej mierze na każdym z dwóch sprzecznych ze sobą założeń filozoficznych dotyczących stosunku do wielokulturowości. Postrzeganiu jej jako szansy, albo jako zagrożenia. Nietrudno się, bowiem zorientować, że wielokulturowość może być źródłem zarówno szansy jak i zagrożenia dla przedsiębiorstwa.

Uwarunkowanie kultury

Zachodni wzorzec kulturowy został wniesiony do polskich przedsiębiorstw. Polscy pracownicy albo w miarę bezkonfliktowo się doń przystosowali, albo ścieranie się dwóch kultur zaowocowało wewnątrz organizacyjnymi antagonizmami. Polskie przedsiębiorstwa za przyczyną kultury zachodnich organizacji zwróciło uwagę na pewne działania wynikające z kultury organizacyjnej.

Zarządzanie oparte na kulturze jest jedną z najnowszych i być może najbardziej kontrowersyjnych teorii dotyczących organizacji! Zamiast ukazywać organizację przede wszystkim jako strukturę zorganizowaną na: cele, system informatyczny, decyzyjny lub zbiór ludzi wytwarzający produkty lub usługi, zaczęto wskazywać kulturę jako zaistniałą sytuację przez którą można doświadczyć organizacji.

Kiedy spoglądamy przez owe zaistniałe sytuacje dostrzegamy mini społeczeństwo pracownicze, nieustannie się zmieniające w zależności od wpływu czynników otoczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Cafe to społeczeństwo jest spójne, połączone, które nosi nazwę kultura. Ten organizm społeczny tworzy się sukcesywnie, buduje się niejako bezwzględnie i podświadomie. Kształtują ją człowiek współpracujący i wykonujący zadania, egzystując i pokonując codziennie trudności oraz kłopoty. Starzy członkowie organizacji przekazują coś młodym w trakcie pracy, nie zawsze zdają sobie sprawę, że w ten sposób uczestniczą w procesie przekazywania kultury następnym pokoleniom.

10 A.K. Koźmiński, *Zarządzanie międzynarodowe. Konkurencja w klasie światowej*, Warszawa 1999, s. 216-220.

Problem kultury obejmuje swym zasięgiem podstawy takich nauk, jak: psychologia, socjologia, antropologia, etnoantropologia, nauki o sztucznej inteligencji, o zarządzaniu, administracji publicznej itp. Kultura leży na pograniczu różnych nauk i jest rozpatrywana interdyscyplinarnie. Nie zmienia to poglądu, że kultura jest trwałym wyróżnikiem organizacji, wiele przedsiębiorstw ma ambicję posiadania rozwiniętej kultury, która staje się podstawą jej tożsamości w środowisku, częścią wizerunku, determinantą sukcesu. Można powiedzieć, że przedsiębiorstwo ma taką tożsamość, jaką sobie ukształtuje. Można, dalej także powiedzieć, że organizacja posiada taką kulturę, na jaką zasługuje. Już, od pierwszego dnia funkcjonowania przedsiębiorstwa zaczyna się kształtowanie jej tożsamości organizacyjnej. Przyswajany jest bądź budowany od podstaw wzorzec kulturowy, tradycja, wartości duchowe, kodeks postępowania itp. Słowem rozpoczyna się formowanie kultury, a wraz z formowaniem jej modyfikowanie, a nawet sukcesywna destrukcja.

Świat współczesny to miejsce, gdzie kulturę nie tylko się wybiera i tworzy, ale również gdzie się ją zamienia w towar i konsumuje. Towar to rzecz, którą się kupuje i sprzedaje, do której doczepia się metkę z ceną. Kultura, mogłaby się zdawać, jest raczej czymś, czym jesteśmy, a nie czymś, co kupujemy i konsumujemy. Konsumowanie kultury nie tylko stanowi coraz powszechniejszy widok, lecz także pierwszorzędą okazję do zobaczenia, jak się kulturę wytwarza.

W świecie, w którym coraz częściej, to biznes i rynek definiują interakcje między ludźmi, nie powinno nikogo dziwić, że także kultura staje się biznesem. Jeśli, chodzi o ścisłość, istnieje cały przemysł kultury, którego celem jest wytwarzanie, dystrybuowanie i sprzedawanie kultury.

W ponowoczesnym świecie kulturę postrzega się mniej lub bardziej wyraźnie raczej jako produkt niż rzecz. Ludzie we wszystkich rodzajach społeczeństw wykształcili w sobie niemal etnograficzne czy antropologiczne podejście do własnej kultury. Jednocześnie procesy wytwarzania i konsumowania kultury uległy ekspansji i przyspieszaniu. Dokąd zaprowadzi nas kultura przyszłości, nie sposób powiedzieć.

Zakończenie

Zmianie stosunku wobec pracowników towarzyszy także nowe spojrzenie na przedsiębiorstwo i jego załogę. Przedsiębiorstwa nie traktuje się już jedynie jako miejsce, w którym człowiek pracuje. Pracownicy przedsiębiorstwa są czymś więcej niż tylko zbiorem osób o określonych kwalifikacjach. Są mianowicie swoistą wspólnotą pracowniczą, która zdąży

do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowi szczególną grupę społeczną służącą całemu społeczeństwu. Zysk nie jest, więc jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa, oprócz niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które w dłuższej perspektywie okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa. Istotną kwestią jest również poziom kapitału społecznego, czyli zakres i stopień respektowania w danej zbiorowości przekonań, które wszelkim formom współpracy nadając rangę ważności. Kapitał społeczny jest rodzajem spoiwa, które utrzymuje społeczeństwo jako całość i bez którego niemożliwy jest ekonomiczny wzrost bądź osiągnięcie dobrobytu.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN Zygmunt. 1995. *Wieloznaczność nowoczesności – nowoczesność wieloznaczności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BOKSZAŃSKI Zbigniew. 1997. *Stereotypy a kultura*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- BRODA Jerzy, MUSIAŁ Aldona, RĄB Jacek. 2005. *Czy dwie kultury?*, Zabrze: Stowarzyszenie Na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej.
- CAMERON Kim S., QUINN Robert E. 2003. *Kultura organizacyjna – diagnoza i zmiana*, Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- HARRISON Lawrence, HUNTINGTON Samuel. 2003. *Kultura ma znaczenie*, Poznań: Zyski S-ka.
- HOFSTEDE Geert. 2000. *Kultury i organizacje*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- KARCZEWSKI Leszek, KRETEK Henryk. 2014. *Kulturowe, społeczne i etyczne uwarunkowania biznesu, gospodarki i zarządzania*, Opole: Oficyna Wydawnicza Politechnika Opolska.
- KARCZEWSKI Leszek, KRETEK Henryk. 2015. *Spoleczne i kulturowe determinanty biznesu, gospodarki i zarządzania*, Opole: Oficyna Wydawnicza Politechnika Opolska.
- KARCZEWSKI Leszek, KRETEK Henryk. 2016. *Kulturowe i etyczne aspekty gospodarki, biznesu i zarządzania*, Opole: Oficyna Wydawnicza Politechnika Opolska.
- KILMANN Ralph H. 1985. *Corporate Culture: Managing the Intangible Style of Corporate Life May Be the Key to Avoiding Stagnation*, „Psychology Today” 19 (4): 62-68.
- KOŁODZIEJ-DURNAŚ Agnieszka. 2005. *Terenowe badania kultury organizacji*, Szczecin: Economicus.
- KOSTERA Monika. 1996. *Postmodernizm w zarządzaniu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.

- KOŹMIŃSKI Andrzej K. 1999. *Zarządzanie międzynarodowe. Konkurencja w klasie światowej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne
- KOŹMIŃSKI Andrzej K., PIOTROWSKI Włodzimierz, 1996. *Zarządzanie – teoria i praktyka*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- MISIAK Władysław. 2004. *Narodowe cechy kultury organizacyjnej w biznesie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- STEINMANN Horst, SCHREYOGG Georg. 1998. *Zarządzanie. Podstawy kierownictwa przedsiębiorstwem*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej.
- SUŁKOWSKI Łukasz. 2002. *Kulturowa zmienność organizacji*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- ZBIEGIEN-MACIĄG Lidia. 2002. *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultury znanych firm*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- ZBOROŃ Halina. 2004. *Kapitał społeczny w refleksji etycznej*, w: *Kapitał społeczny – aspekty teoretyczne i praktyczne*, Henryk JANUSZEK (red.), 98-113. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.



Jarosław Legięć – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, politolog, certyfikowany trener biznesu. Prowadzi badania naukowe z zakresu: historii polskiej filozofii społecznej, filozofii pracy, etyki biznesu, doradztwa filozoficznego z zakresu biznesu. Uczestnik licznych konferencji krajowych i zagranicznych. Autor licznych publikacji z zakresu etycznego zarządzania biznesem i uczestnictwa człowieka w filozofii społecznej, wydał książkę *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*. Łączy wiedzę teoretyczną z doświadczeniem praktycznym zdobytym prowadząc wykłady w uczelniach i pracując operacyjnie w przedsiębiorstwach i międzynarodowych korporacjach biznesowych. Posiada doświadczenie w pracy jako trener, prowadzi szkolenia z: negocjacji, technik sprzedaży, asertywności, komunikacji. Przygotował w ramach projektu współfinansowanego przez Europejski Fundusz Społeczny w ramach Programu Operacyjnego Kapitału Ludzki „Przedsiębiorcza Uczelnia”, zestawy materiałów dydaktycznych, które są podstawą opracowania wykładów elektronicznych (konwentów) udostępnionych studentom za pomocą systemu e-learningowego. Uczestniczył w projekcie Parlamentu Europejskiego prowadzonym przez Uniwersytet Gdański Wydział Nauk Społecznych Katedra Badań Rynkowych przygotowując serię monografii naukowych o wspólnym tytule „Wyzwanie współczesnej Europy”.

Robert Danieluk SJ

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI, Rome)
arsi-danieluk@sjcuria.org

Long Way to Japan – Short Way to Martyrdom: Wojciech Męciński, S.J., and His Letters in the Jesuit Roman Archives

ABSTRACT

The Jesuit Wojciech Męciński (1598-1643) was probably the first Pole to arrive in Japan. He died in Nagasaki in circumstances that are well remembered by the recent movie by Martin Scorsese, entitled *Silence*. The history of the missionary is inscribed in the history of Christianity in Japan, where Evangelization began in 1549, on the initiative of St. Francis Xavier, and which stopped with the brutal persecution in the early 17th century. The Polish Jesuit, and the story of his fellow co-religionists in Japan are known and already have their own literature, to which the present article is a mere contribution. Its aim is to publish Męciński's correspondence preserved in the Roman Archives of the Society of Jesus. His original letters archived there, although known and quoted by various authors, have never been published in full, which is the purpose of the article.

KEYWORDS: Wojciech Męciński, Japan, Jesuits, missions, seventeenth century

STRESZCZENIE

Długa droga do Japonii prostą drogą do męczeństwa: Wojciech Męciński SJ i jego listy w Rzymskim Archiwum Towarzystwa Jezusowego

Polski jezuita Wojciech Męciński (1598-1643) to zapewne pierwszy Polak, który dotarł do Japonii. Zginął w Nagasaki w okolicznościach, które dobrze przypominał niedawny film Martina Scorsese *Silence*. Historia misjonarza wpisując się w dzieje chrześcijaństwa w Kraju Wschodzącego Słońca, którego ewangelizację rozpoczął w 1549 r. św. Franciszek Ksawerego, a którą zatrzymały brutalne prześladowania w początkach XVII w. Postać polskiego jezuitę, jak również historia jego współbraci oraz współwyznawców w Japonii są znane i mają już własną literaturę, do której obecny artykuł jest jedynie przyczynkiem. Jego celem jest publikacja korespondencji Męcińskiego zachowanej w Rzymskim Archiwum Towarzystwa Jezusowego. Przechowywane tam oryginalne jego listy, choć znane i cytowane przez różnych autorów, nie zostały nigdy opublikowane w całości, co jest właśnie celem artykułu.

SŁOWA KLUCZOWE: Wojciech Męciński, Japonia, jezuita, misje, XVII wiek

The Polish Jesuit Wojciech Męciński is already known to the readers of this periodical.¹ His life and his cruel death in Nagasaki in 1643 have also become the topic of several publications starting from the seventeenth century.² Among them, one could hardly find anything in English, while works in Polish did appear, as biographical articles by Bronisław Natoński³

- 1 Paweł F. Nowakowski, "Love Transposed in Silence. Wojciech (Albert) Męciński's Vocation to Japan", *Perspektywy Kultury* 19 (2017), p. 81-106.
- 2 See the bibliography on him in: Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 9, Bruxelles, Schepens/Paris, Picard, 1900, col. 663-664; t. 11 (ed. Pierre Bliard), Paris, A. Picard, 1932, col. 1817. Robert Streit, *Bibliotheca Missionum* t. 5, Aachen, Franziskus Xaverius Missionsverein, 1929, p. 546-547, 564, 566, 569-570, 574. László Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, t. III**, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 522-523 [for the period since 1981, see also the supplements to this bibliography published by the periodical *Archivum Historicum Societatis Iesu*]. Ludwik Grzebień, *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, t. 2, Kraków, Wydawnictwo WAM/Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2009, p. 159-160.
- 3 *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha, 1972, p. 124-137 and *Polski Słownik Biograficzny* t. 20, Wrocław/Warszawa/Kraków, Polska Akademia Umiejętności/PAN/Ossolineum, 1975, p. 498-500.

or, older but still irreplaceable, the book by Marcin Czermiński.⁴ Recently, also the motion picture *Silence* by Martin Scorsese⁵ and the beatification of the Christian samurai Takayama Ukon⁶ reminded the wide public about the history of the Christian missions in seventeenth century Japan – a story in which Męciński has his own chapter.⁷ Yet, although not unknown, he is certainly less famous and not that much remembered as other missionaries from the Society of Jesus, both in Poland and abroad.

The hitherto historiography of this missionary is based on the literature and archival sources a considerable part of which has been preserved in the Jesuit Roman Archives. Among them, there are some autograph letters of Męciński. Similarly to their author, they are known to some extent and sometimes even quoted. However, there was never any independent publication of these letters. For that reason, the aim of the present article is to fill this gap by providing an edition of them. Its first pages recall the context and the circumstances in which this Jesuit wrote them, while a transcription of the letters follows.

Mission in the Land of the Rising Sun

The very first Jesuit to arrive in Japan was St. Francis Xavier – one of the original companions of St. Ignatius of Loyola, whom he assisted in preparing the foundation of the new religious order – the Society of Jesus. When Francis landed on Kyushu in August 1549, from the beginning he was delighted with the inhabitants of this unknown country and had them in very high esteem. He was writing already a few months after his arrival:⁸

4 *Życie ks. Wojciecha Męcińskiego T.J., umęczonego za wiarę w Japonii*, Kraków, Misje Katolickie, 1895 (French version: *Vie du Père Albert Mencinski S.J. mis à mort au Japon en haine de la foi, 1598-1643*, Troyes, Imprimerie Paul Bage, 1900).

5 It is the second filming of the novel published under the same title by the Japanese writer Shusaku Endo (*Chinmoku*, Tokio, Shinchosha, 1966; the English translation: *Silence*, Tokio, Sophia University, 1970; the Polish translation: *Milczenie*, Warszawa, Pax, 1971; 2nd ed.: Kraków, Znak, 2017). The first filming was done in 1971 by the Japanese film director Masahiro Shinoda, who made the *Chinmoku* Motion picture.

6 Takayama Ukon (1552-1615) belonged to an old noble Japanese family. During the persecutions, he decided not to apostatize and so lost all his properties and was exiled ending his life in Philippines. He was beatified in Osaka on 7 February 2017 (Anton Witwer, "Justus Takayama Ukon, missionario giapponese del Cinquecento", *La Civiltà Cattolica* 3998 [14-28 I 2017], p. 175-184).

7 See also: Robert Danieluk, "«Milczenie» po polsku: Wojciech Męciński SJ (1598-1643) i jego długa droga do Japonii" published by the author in *Studia Bobolanum* 2 (2017), p. 5-31.

8 The letter addressed to the Jesuits in Goa, written in Kagoshima on 5 November 1549. Its English version is quoted here after Georg Schurhammer, *Francis Xavier, His Life, His Times*,

... the people with whom we have thus far conversed are the best that we have yet discovered; and it seems to me that, among pagan nations, there will not be another to surpass the Japanese. They are a race of very fine manners and generally good and not malicious, a people of an astonishingly great sense of honor They are a people of great courtesy in dealing with each other ..., do not tolerate any injuries or words that are uttered in contempt. ... They swear little, and when they swear, it is by the sun. A large portion of the people can read and write ... It is a land where there are few thieves They are a people of great good will, very sociable, and eager to know. They have a great delight in hearing about the things of God...

Francis did not remain in Japan very long, but his fellow Jesuit brothers successfully continued the mission that he had founded. After just a few decades of their work, the young Japanese Church was established well enough and with promising perspectives of further development. In fact, at the end of sixteenth century, there were ca. 300,000 Christians in Japan and their number was growing,⁹ although from that time the situation in the country started to change to their disadvantage.

At that time Toyotomi Hideyoshi,¹⁰ who managed to unify the country under his authority, decreed the expulsion of all missionaries in 1587. Ten years later, he ordered the execution of six Franciscans, three Jesuits and seventeen other Christians by crucifixion. Later, they became known as the “Twenty six Martyrs of Nagasaki” and were canonized in 1862 by Pius IX. The events from 1597 were just the *ouverture* for further persecutions.

vol. IV: *Japan and China 1549-1552*, Rome, The Jesuit Historical Institute, 1982 (transl. M. Joseph Costelloe), p. 82-83.

9 In 1614, there were ca. 400,000; at the same time, there were 140 Jesuits, 26 Franciscans, 9 Dominicans and 4 Augustinians in Japan (*Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997, col. 1012-1013). Concerning the number of Christians in Japan and the differences in estimating it, see Kantaro Miyazaki, “Roman-Catholic Mission in Pre-Modern Japan” in *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 7, 17. There are also differences as for number of Jesuits there, for example Josephus Franciscus Schütte, *Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia, 1549-1650, ac proemium ad catalogos Japoniae edendos, ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae propylaeum*, Romae, Apud Institutum Historicum Soc. Jesu, 1968, p. 367, estimates their number before the expulsion from 1614 as 115.

10 Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), outstanding Japanese military and political leader. He was the second – after Oda Nobunaga (1534-1582) – author of the political unification of the country earlier divided into several dozens of dominions controlled by local feudal lords (the authority of the emperor was nominal). Hideyoshi introduced several important reforms that changed the social situation of Japan. He attempted to conquer Korea twice (1592-1593 and 1597-1598) and planned to attack China (Jolanta Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1984, p. 232-245).

When at the beginning of the seventeenth century Hidetada¹¹ became Shogun, in 1614 he issued an edict forbidding Christianity in Japan at all. For many, it meant exile or persecution. The latter intensified at the end of the 1620s. Eventually, after the Shimabara uprising (1637-1638), the borders of the country closed for all foreigners. The only exception were limited commercial contacts with the Dutch, who were allowed to stay in the small island of Deshima close to Nagasaki. Thus, Christianity apparently disappeared from Japan up to the second half of the nineteenth century, when it was rediscovered to the great surprise of the world.

Apostates and martyrs

In such the difficult situation as the one then in Japan, several attempts were made to help the mission in that country. After 1614, more than twenty Jesuits remained in the country clandestinely. During the following thirty years, many others came hoping if not that the situation might change, at least that they might help the persecuted Christians. Altogether, before 1644 (date of the death of the last Jesuit in Japan), around one hundred members of the Society of Jesus died,¹² usually after ferocious tortures, because the authorities wanted them to apostatize and thus become an example to those Japanese Christians who were secretly practicing their religion. The police surveillance of the territory was so efficient that it was normally a matter of time that for any missionary to be discovered and arrested.

Of course, in such circumstances there was no question for the Jesuits of having any appearance of normal pastoral work. Despite the fact that since 1582 Japan was a vice-province, and since 1611 a rightful province of the Society of Jesus, in fact all its structures moved to Macau, while its members were working in several other regions of South-East Asia.

As for Japan, all attempts of keeping up with the mission there ended in 1643. One of the last Jesuits who dared to enter the country was precisely

11 Tokugawa Hidetada (1579-1632) took over his father Ieyasu (1543-1616), founder of the Tokugawa shogunate, who earlier took the power away from the Toyotomi family. In 1615, Hidetada definitely destroyed his rival Hideyori (1593-1615), son of Hideyoshi, but in 1623 he abdicated in favor of his own son Iemitsu (1604-1651), keeping his influence on the government though. All three Tokugawas persecuted Christians (Tubielewicz, *Historia Japonii*, p. 257-261, 282-286).

12 The historian of the Society of Jesus, Bangert estimates their number as 87 (William V. Bangert, *A History of the Society of Jesus*, 2nd ed., St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1986, p. 241). From those who were killed, forty were beatified or canonized between 1627 and 2008 (three are saints, thirty-seven are blessed).

Wojciech Męciński – probably the first Pole who ever arrived to the Land of the Cherry Blossoms.¹³

Eventually, after 1644, only four former Jesuits remained in Japan (they were ex-Jesuits, because having apostatized excluded them automatically from the Order, as the historian of the Japanese mission Juan Ruiz-de-Medina reminds us¹⁴). Besides Christóvão Ferreira and Giuseppe Chiara – both appearing in Endo's novel and Scorsese's film (the fictitious Fr. Rodrigues seen there was in fact Chiara¹⁵) – there were also Pedro Marques¹⁶ and the Japanese brother Andrés Vieira.¹⁷ The most famous among them is certainly Ferreira – the figure equally symbolical and tragic as one of the main protagonists of this part of the missionary history.¹⁸

Born in Portugal ca. 1580 and a Jesuit since 1596, he arrived in Japan in 1609 having left Europe in 1600 and after several years of studies in Macau. Given the vicissitudes, in 1614, he started an almost twenty-years-long

- 13 K. Nowak, "Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński" *Japonia* nr 12 (2000).
- 14 *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* [henceforth: *DHCJ*], vol. III, Roma, Institutum Historicum S.I. / Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 2136. Altogether ca. eight Jesuits apostatized under torture, but it is not easy to prove (or to deny) how many of them later revoked.
- 15 Giuseppe Chiara (1603-?), Italian, Jesuit in 1623, in 1635 he left for Asia (Archivum Romanum Societatis Iesu [henceforth: ARSI], *Schedario biografico del P. Lamalle*); he was a member of the last group of missionaries sent to Japan, where they arrived in June 1643; all of them were caught shortly after, brought to Tokyo and tortured; Chiara broke and apostatized.
- 16 Pedro Marques (ca. 1576-1657), Portuguese, Jesuit in 1593, he was missionary in Japan in 1609-1614; expelled, he came back there in 1643 in the same group with Chiara; similarly as him, he apostatized under the torture; since 1642 he was provincial of the Province of Japan (*DHCJ* III, p. 2512).
- 17 This is how Ruiz-de-Medina writes his name (*DHCJ* III, p. 2136). In the catalogues of the Japanese Province (published, but not complete), he appears as Andreas Vieira (?-1678), a Japanese from the region of Nagasaki, who entered the Society in Europe and sailed to Japan as a novice in 1629. In 1635 he was in Macau, and in 1643 he was a member of the Marques group of which he shared the misfortune. The existing sources do not help to answer whether he also apostatized (as suggested by the above quote in *DHCJ*), or died in prison (as mentioned in *Monumenta Historica Japoniae I*, Romae, Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1975, p. 1322). Of course, it is also possible that both are true: he could have apostatized and then recanted.
- 18 A few years after the publication of Endo's novel and the film, Hubert Cieslik, a German Jesuit working in Japan, published a well-documented study about Ferreira ("The Case of Christóvão Ferreira" *Monumenta Nipponica* 29/1 (1974), p. 1-54; also available online: http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier/cieslik/cie_ferreira.pdf; 20 II 2018), which remains probably the best reference for those interested in deepening their knowledge of what they found in the literary narration of the novelist or in its two cinematographic representations.

period of hiding and secret pastoral and administrative work between the areas of Kyoto, Nagasaki and Osaka.

At the beginning of that time, he took his final vows in Nagasaki on 1st October 1617 and thus became a professed member of the Society of Jesus. The Jesuit Roman Archives have preserved a handwritten formula of these vows – the document of particular significance considers the further vicissitudes of its author.¹⁹ The same archives also keep other writings of Ferreira – the fruit of his work as secretary of the vice-provincial of the Province of Japan. Besides the regular correspondence to which all Jesuits were obliged (for example, he authored the so-called “annual letter” from 1618), he collected information about the martyrdom of many persecuted Jesuits and other Christians.²⁰

In 1633, he was arrested and tortured by means of the notorious “torture pit”. Broken by that, he apostatized and spent the rest of his life in Nagasaki (he died in 1650) as an employee of the Japanese authorities who used him as a translator (there are no evidences that he helped them in their inquiries against Christians as in Scorsese’s film)!

The news about Ferreira’s apostasy were a real shock for the Jesuits. At the beginning, they did not believe it. When it was confirmed, he was formally expelled from the Society on 2 November 1636 in Macau, as testified by a document signed by the professed fathers gathered there to address the issue.²¹

Given the difficulties in communication between Japan and other countries at that time, it is understandable that there was only a very limited communication. Thus, it remains impossible to prove or to deny that Ferreira, at the end of his life, revoked his apostasy and died as a martyr in the same pit that he had not been able to resist earlier.²²

Poor and contradictory the news coming from Japan were, they were not a problem for many Jesuits who volunteered for that difficult and dangerous mission. Męciński was one of them.

19 ARSI, *Lus.* 4, f. 6r; 106r (two copies were sent to Rome and both remain in the archives).

20 ARSI, *Jap. Sin.* 17, f. 115r-117v and *Jap. Sin.* 59, f. 96r-135r. One part of these relations has been later published: Cieslik, “The Case of Christóvão Ferreira”, p. 9 quotes: *Lettere Annue del Giappone de gl’anni MDCXXV, MDCXXVI, MDCXXVII* (Roma, Francesco Corbelletti, 1632), 249-328 and *Relatione delle persecuzioni mosse contro la fede di Christo in varii regni del Giappone ne gl’anni MDCXXVIII, MDCXXIX, MDCXXX* (Roma, Francesco Corbelletti, 1635).

21 ARSI, *Jap. Sin.*, 18-II, f. 256rv.

22 Cieslik stresses the impossibility of any convincing answer to that question; at the same time he quotes Schütte, who thought it highly probable that Ferreira died as a martyr. Also Ruiz-de-Medina deems it as “morally sure” (*moralmente cierto*) that both Ferreira and Chiara revoked their apostasy and died, one under torture, while the other in jail (Cieslik, “The Case of Christóvão Ferreira”, p. 46-48; *DHCJ* III, p. 2136).

Męciński's long journey

As has been said, Męciński is not an unknown figure and has his own historiography and literature, which makes it unnecessary to repeat the basic information about his life here. It is easily available both in general biographical dictionaries and encyclopaedias,²³ as well as in the Jesuit reference works²⁴ in some larger monographs dedicated to missionary history,²⁵ and in works of literary fiction.²⁶ Such biographical information could be summed up in a very simplified form, as follows:

- ca. 1598: Osmolice (Poland) – born in a rich noble family
- ca. 1612: Lublin – study in the Jesuit college
- ca. 1613: Cracow – study at the university
- ca. 1618: journey through Germany, Belgium and eastern France
- 1619-1621: journey to Italy
- April 1621: Rome – entering the Society of Jesus
- 1621-1623: Rome/Cracow – novitiate
- 1623-1625: Kalisz – study of philosophy
- 1626: Rome – study (of theology?)
- 1627-1628: Evora – study of theology
- 2 II 1628: Evora – priestly ordination
- spring 1628: Lisbon – first (unsuccessful) attempt to leave for Asia and journey to Poland
- 1628-1629: Poland
- 1629-1630: Rome
- 1631: Lisbon – unsuccessful journey for Asia and return to Portugal
- 1632: Coimbra – convalescence
- 6 III 1633: Lisbon – leaving for Asia
- 1633-1634: Goa and Salcette region – pastoral work
- 1634-1635: Cochin – pastoral work
- 1635-1636: Malacca – work in hospital
- 1636-1637: Taiwan – prisoner of the Dutch

23 *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2008, col. 679.

24 *DHCJ III*, p. 2598-2599. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 2nd ed., Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM, 2004 [henceforth: *Encyklopedia*], p. 417.

25 Bronisław Natoński, "Wojciech Męciński" in Feliks Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków, WAM, 1975, p. 303-316. Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*, Warszawa, Wydaw. Neriton, 2006, p. 44-73.

26 Jan Dobraczyński, *Spotkania Jasnogórskie*, 4th ed., Warszawa, Pax, 1984, p. 74-94.

spring 1637: arrival to Macau

1638-1641: Cambodia – pastoral work

spring 1642: Manila – preparing the trip to Japan

July 1642: leaving for Japan

11 VIII 1642: arrival to Shimo Koski island (near Nagasaki) and arrest shortly after

August 1642-March 1643: Nagasaki – jail and tortures

23 III 1643: Nagasaki – death after six days in the pit

Of course, there are points in this schema that require more light regarding the details of what the existing sources say about Męciński.

Concerning the letters that are the subject of the present publication, they belong to the period of his life extending from 15 March 1625 and 1 March 1638 (these are the dates of the first and the last of them). They are fourteen and are all originals written personally by their author. Seven of them are in Latin, five in Italian and two in Portuguese. Their addressees were three different Jesuits: the Italians Muzio Vitelleschi (11 letters) and Oliviero Pensa (2 letters), and the Portuguese Nuno Mascarenhas (1 letter).

The first addressee, Vitelleschi, was at that time the Society's superior general. Born in 1563 in Rome, he entered the novitiate in the same city in 1583. Before becoming general in 1615, he had several important charges as professor and superior in Rome and Naples, including being provincial of both of these two provinces in 1602-1605 (Naples) and 1606-1608 (Rome). As superior general, he governed the Society for thirty years before dying in 1645, the second longest generalate in the Order's history right after his predecessor, Acquaviva, who had governed thirty four years.²⁷

The second addressee, Pensa, was born ca. 1584/1585. Since 1604, he was a member of the Roman Province of the Society of Jesus, of which he was also superior provincial in 1639-1642. Earlier, he was rector of the Roman novitiate house at Sant'Andrea in Quirinale (1625-1628) and rector of the Roman College (1629-1632 and 1635-1637). He died in 1653. When Męciński entered the Roman novitiate in 1621, Pensa was there as *socius* (assistant) of the novice master. They met again, when the missionary was in Rome at the end of 1629, while coming back from Poland to Portugal.²⁸

The third addressee, Mascarenhas, was born ca. 1562 and became a Jesuit in 1578. In 1615-1637, he was the assistant of the general for the

²⁷ DHCJ II, p. 1621-1627.

²⁸ ARSI, *Schedario biografico del P. Lamalle*.

Assistancy of Portugal (which included missionary provinces in Asia and Brasil). He died in 1637.²⁹

With the exception of the last three letters sent from Goa, Cochin and Macau (Letters 12, 13, 14), the first eleven were written in several European countries, Poland, Italy, France, Spain and Portugal. Lisbon is the only city from where more than one letter was sent (Letters 9, 10, 11). All the other cities mentioned in this correspondence were places where only one letter was written: Kalisz and Cracow (Letters 1, 7), Rome, Milan and Genova (Letters 2, 3, 6), Avignon (Letter 4), Madrid (Letter 8), and Evora (Letter 5).

All the letters are short and usually fit on one page of Męciński's handwriting. They are preserved in several fonds of the archives, mainly in the volume 38 of the series called "Japonica-Sinica" (usually abbreviated in the literature as *Jap. Sin.*) that contains documents belonging to the Jesuit activities in South East Asia, mostly China and Japan.

Let the reader be the best judge of the value of these letters. They seem not to add a lot to what is already known about Męciński, however, they will possibly complete it.

They belong neither to the category of the Jesuit correspondence called *litterae ex officio* in Latin (i.e. written by the reason of office) nor to a more general typology called *litterae annuae*, named after the frequency of their preparation. It would be too long and out of purpose to discuss here the characteristics of both and their place in the whole system of the Jesuit written communication,³⁰ however, it must be said that one part of what Męciński wrote is closer to the former than to the latter. Obedient as the Jesuits had to be in following the rules of their official correspondence in both of the above mentioned genres, they were also free to write to their superiors and their fellow brothers out of this formal structure. The Polish Jesuit also took the liberty of using this possibility, which is the origin of the present letters, although by the force of the circumstances some of them bear some similarity to both genres without clearly belonging to any.

The main questions, as his religious vocation or his volunteering for the mission, are not discussed in these letters. Thus, one would fail to

29 ARSI, *Lus.* 44-I, f. 11v, 25Gr; *Lus.* 44-II, f. 302v; *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Lovanii, Typis Sancti Alphonsi, 1950, col. 632.

30 A monograph by Markus Friedrich, *Der lange Arm Roms?: Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden: 1540-1773* (Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2011) is dedicated to that issue, on top of the paper by the author of this article, "From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication" presented during the symposium *Legacies of the Book. Early Missionary Printing in Asia and the Americas* (University of San Francisco, 24-26 September 2010; forthcoming).

find an explicit answer to such questions. Instead, some useful elements appear there, sometimes between the lines.

Of course, Męciński must have known quite a lot about Japan. Information about the progress of that mission was arriving to Europe regularly enough (especially before 1614) thanks to reports sent by the Jesuits. First, it caused joy and enthusiasm, when it seemed that there was a real chance that Japan could become a Christian country, then concern and preoccupation when the news about cruel persecutions followed. The main tool in this information campaign were the already mentioned *annuae*, i.e., special letters that the Jesuits were obliged to prepare according to detailed instructions that were in use in the Order since the time of its founder. These writings were addressed not only to the Jesuits, but also to the wider public. For that reason, the missionaries were told to write them such a way that they could be shown to everybody. In fact, this often happened and such letters were not limited to the Jesuit communities to be read in the refectories, but were also communicated to the Order's relatives, friends and benefactors. Furthermore, their history shows that they became an excellent tool of propaganda promoting the missionary (and other) activities of the Society, which provided many candidates, if not for foreign missions, at least for religious life. The students of Jesuit colleges must have known them as well.

No evidence proves either that the young Męciński was moved by similar readings while studying in Lublin, but it is legitimate to admit that it could have happened. He certainly had to know the famous "Lives of Saints" by Piotr Skarga – the book first published in 1579, which at that time was already entering the list of the most favored writings in Poland, in which Japan is mentioned.³¹ It is difficult to say to what extent this literature influenced Męciński's decision to join the Society or to volunteer for the mission in Japan. What is certain is that one part of this literary genre – also published, and which must have reached him at some point of his career – was dedicated to Japan.³² It is also known that in 1626 he confessed to his sister Zofia that his desire to be a missionary appeared more or less coincided with his decision of becoming a Jesuit.³³

31 See, for example, the description of Japan in: Piotr Skarga, *Żywy świętych*, t. 4, Kraków, Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1936, p. 576-577. About other literature in Polish about Japan at that time, see also *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, p. 240-241.

32 For example, *Litterae Annuae Iaponenses Anni 1591. et 1592. quibus res memoratu dignae, quae novis christianis ibidem toto biennio accidunt, recensentur. A P. Ludovico Frois ad Reverendum Patrem Generalem Societatis Iesu conscriptae* (Coloniae Agrippinae, 1596) or *Litterae Annuae Iaponicae a Reverendo P. Francisco Pasio V. Provinciali ad Admodum P.N. Claudium Aquavivam Societatis Iesu Praepositum Generalem Anno Domini MDCL. datae* (Moguntiae, 1604).

33 The letter quoted in Czerwiński, *Życie ks. Wojciecha Męcińskiego*, p. 53.

What is equally certain is that such publications somehow accomplished the desire of St. Francis Xavier, who already in 1544 wrote from India to his fellow brothers in Rome:

Multitudes out here fail to become Christians only because there is nobody prepared for the holy task of instructing them. I have often felt strongly moved to descend on the universities of Europe, especially Paris and its Sorbonne, and to cry aloud like a madman to those who have more learning than good will to employ it advantageously, telling them how many souls miss Heaven and fall into Hell through their negligence!³⁴

As for Męciński's ARSI letters published here, one of the themes that appear in the first part of them (Letters 1, 2, 3, 5, 7) is his fortune. At the beginning of his religious life, in 1623, he became the owner of considerable possessions, namely, the landed family property, of which he was the only heir after the death of his brother Stanisław (both parents were already dead and his sister was married, so obviously she must have received a sufficient dowry). Męciński decided then to offer all this fortune to the Society and so he became the second founder of the Jesuit college in Cracow (the first founder was King Sigismund III Vasa himself!).

At that time, the future missionary could not guess how many problems this decision would cause him and certainly did not imagine how actually his departure for Asia would be delayed. In fact, a few years later, his relatives in Poland expressed doubts about the validity of his previous donation, accusing the Jesuits of fraud and summoning them to the court. At that moment, in 1628, Wojciech, who was already in Portugal and was about to enter the ship in Lisbon to sail east, had to postpone his departure and instead of travelling towards Asia, he had to go back to Poland in order to testify in the court. This explains why Letter 6 is written from Genova where he was during that unexpected journey to Poland that he did not plan at all. For the same reason, Letter 7 is written from Cracow where he arrived at the end of the same year, while Letter 8 is from Madrid where he was in January 1631 during his long trip back from Poland through Rome to Portugal.

What is clearly visible in all this correspondence is the zeal of Męciński for the desired mission in Japan and his impatience to leave for it. Thus, Letters 5, 9, 10 and 14 testify his joy and readiness to sail east as soon as possible. For the same reason, in Letter 6 he complains about the delays in the journey to Poland in 1628, while in Letter 12 he expresses his hope that

34 Letter from Cochin written on 15 January 1544 ; English version quoted after James Brodrick, *Saint Francis Xavier (1506-1552)*, London, Burns Oates, 1952, p. 157-158.

in spite of all difficulties, he would find a way to sail further from India where he already was in 1634. Furthermore, on different occasions (Letters 4, 7, 9) he was suggesting to the general the names of possible candidates for foreign missions that he met among the Jesuits during his journeys in Europe.

Obviously, given his numerous journeys, there is also the question of some adventures that he had while sailing through so many seas and oceans. In Letter 4 he mentions difficulties of crossing the Mediterranean in 1626, while in Letter 12 he recalls the dangerous storm at the coast of Mozambique in 1633 that almost sank their ship. This last episode would certainly enter the literary genre of the *annuae* to which it corresponds better than some other letters of that dossier.

As has already been said: let the readers be the best judges of the letters' value.

The letters

The present transcription has been prepared according to following rules:

1. Introducing paragraphs, changing punctuation and use of capital letters were made in order to facilitate reading, with the attempt of being as respectful as possible of the style and spelling of Męciński.

2. The abbreviations have been expanded.

3. A distinction between “u” and “v” was introduced. I followed what the contemporary phonetics suggests (e.g. where Męciński writes “consueui” and “uero”, I transcribe it as “consuevi” and “vero”, etc.).

4. A question mark in the square brackets [?] indicates passages where I was not able to read the text, or where I am not sure of having deciphered it correctly, e.g., [Massi?] in Letter 12.

1. Męciński to Muzio Vitelleschi

Kalisz, 15 March 1625

ARSI, *Pol.* 77-I, f. 92rv.

Męciński informs the general that, according to his will, he has sent an authorization to the rector of Lublin to sell the goods he offers. He recommends the fate of this donation to Vitelleschi's concern, suggesting a proper deposit of the money, and asks permission to make use of what will remain after handing over to the Cracow college the sum that he estimates at about 100,000 (he does not specify the currency). He also asks that he be able to go to Rome after the end of his case, to be able to continue his religious formation there, away from the distractions

he feared in his homeland from his family and friends wanting to persuade him to change his life decisions. He also asks that two scholastics could study in the Eternal City with him, using the scholarship he wanted to fund from the sale of his goods.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Magnum profecto ex literis ad me a Paternitate Vestra datis praesidium sensi contra mundi insultus, qui me de tam alto statu inter mundi squisquillas [sic!] deturbare conabatur. Quas certe saepe lectitare cum magna animi mei iucunditate consuevi. Caeterum nondum finis tricarum, quas puto innotuisse Paternitatem Vestram ex literis meis, ad quas cum responsum non acceperim, dubito ad manus Paternitatis Vestrae pervenisse.

Sed quidquid sit perspecta voluntate Paternitatis Vestrae ex literis ad Patrem Albertum Fabritium³⁵ datis, tum etiam ad Reverendum Patrem Provinciale nostrum³⁶, ut nimirum bona vendantur, confestim, revestitus superioris nutum, iuridice pro more Regni, potestatem a me delegatam Patri Rectori Collegii Lublinensis³⁷ ad vendendum bona Calissio misi. Atque ita, ut antea Paternitati Vestrae scripsi, centum millia Collegio Cracoviensi applicabuntur circiter. Residuum vero, ut secundum intentionem meam colloceam, quaeso facultatem mihi a Paternitate Vestra dari.

Id vero a Paternitate Vestra suppliciter peto, ut serio auctoritate sua firmet et superiore collegii moneat, ne videlicet haec summa pecuniae quam dono, pro aliquibus minoris momenti rebus necessariis dividatur, sed potius ut aliqua bona stabilia emantur, vel certe ita collocetur, ut ex ea annuus proventus pro victu fratrum et fabrica tantum collegii cedat.

Unam vero gratiam peto, ut obtineam a Paternitate Vestra: nimirum, ut statim venditione facta, liceat commigrare Romam fuere propter assiduos clamores et vexationes ab amicis, quas licet acerbas pro Christi amore non detrecto, tum quod caput est, ut meipsum mente et corpore a patria avellari, quae certe cum semper in oculis sit, non modicas tam in profecto spirituali quam in studiis literarum mihi perturbationes et inquietudines paret.

35 There were two Jesuits of that name: Wojciech Fabricius (Fabrycy; 1581-1642, Jesuit from 1603) and (1577-1637, Jesuit from 1597; *Encyklopedia*, p. 151, 820). This is probably about the latter, who was then staying at the Lublin college.

36 Jerzy Tyszkiewicz (ca. 1574-1625), Jesuit from 1593, provincial of the Polish province in 1622-1625 (*Encyklopedia*, p. 707). Since he died on 14 August 1625, the letter Męciński mentions must have been addressed to him.

37 Henryk Pichert (1579-1636), Jesuit from 1598, was the rector in Lublin in 1623-1625, when he replaced the deceased Tyszkiewicz in the position of provincial. (*Encyklopedia*, p. 375, 504).

Demum, ut ea quae in animo meo constitui tam Beato Stanislao offerre quam etiam Collegio Romano, scilicet pro allendis duobus saltem perpetuis temporibus scholasticis, hac occasione expleam, et ut liceat mihi duos scholasticos, Reverendo Patri Provinciali propositos et ab ipso, si illi ita videbitur, idoneos approbatos, mecum accipere, a Paternitate Vestra humillime peto, ut Romae possint sua studia perficere.

Haec omnia mihi (polliceor de Paternitate Vestra) non gravatim Paternitatem Vestram concessurum, ut illi qui mundo contra se lacescito, in solo Deo et Societate matre sua constituit omnem fiduciam, et ea quae ut in resignatione bonorum, ita et in his postulatis nonnisi pure ad majorem Dei gloriam vergunt.

Commendo me interim Sanctissimis Sacrificiis Paternitatis Vestrae.

Datum Calissii, 15. Martii Anno Domini 1625.

Paternitatis Vestrae in Christo humilis servus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri nostro, Patri Mutio Vitellesco, Praeposito Generali Societatis Jesu. Romae.

2. Męciński to Muzio Vitelleschi

Rome, [between 29 June and
2 November]³⁸ 1626

ARSI, *Rom.* 117, f. 79rv.

Męciński thanks for allowing him to go on missions. He instructs the general to take care of his property, which he donated to the Cracow college and asks for 2,000 scuds from the 10,000 florens which should come to Rome from his estate. He asks for the payment of his Roman debts from this money and for transferring the rest to the local professed and novitiate house, or for another purpose at the discretion of the general. He also asks Vitelleschi to remind the rector of Lublin about the obligation to build a grave in the local Jesuit church for Męciński's late brother Stanisław and asks for permission for Father Vega to deal with matters related to his donation in Poland.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Gratias quam maximas possum ago Paternitati Vestrae, imprimis pro gratia mihi exhibita eundi ad convertendos infideles in Indias, quam maximam inter omnes mihi in haec vita praestitis et praestandis censeo. Tum demum pro aliis multis beneficiis et animo vere paterno mihi semper

³⁸ Męciński learned about the permission to go on a mission on June 29 (cf. Czermiński, *Życie ks. Wojciecha Męcińskiego*, p. 47-48), so the letter had to be written between this date and November 2, the day the trip started.

declarato. Dabo operam, ut nunquam mihi tanta pietas Paternitatis Vestrae excidat e memoria, sed semper praecipue in meis indignissimis orationibus vigeat.

Hoc vero quod supplex peto a Paternitate Vestra, rogo quam maxime possum, ut cordi sit Paternitati Vestrae tanquam id quod ad gloriam Dei et ad Societatis nostrae bonum dirigitur. Id autem est quod rogo: ut iubeat Paternitas Vestra semper dari idoneos procuratores ad gubernanda bona a me Collegio Cracoviensi data, ne negligentia illorum diminuantur, et ut Paternitas Vestra semper se exhibeat defensorem illius collegii. Scio enim aliquos etiam ex nostris aliquo modo illi loco contrarios esse.

Deinde peto supplex a Paternitate Vestra, ut iubeat adhuc semel per literas, ne mora fiat in his pecuniis transmittendis, nempe decem millibus florenorum. Nam ego bona mobilia reliqui parata et hic debitum est quod prae reliquis omnibus maxime urget, et scio quod postquam iusserit Paternitas Vestra, fient omnia.

Postquam vero venerint, quaeso ut Paternitas Vestra de illis disponat. Mihi sufficient duo millia scutorum quae a Paternitate Vestra in Lusitania secundum promissum expecto. Quod residuum est, pro debitis a me hic contractis rogo, ut Paternitas Vestra iubeat impendi. Debita vero sunt ista quingenta scuta, quae ex gratia Paternitatis Vestrae habui, et alia ducenta Reverendi Patris Rectoris Sancti Andreae in novitiatu³⁹, quae ante aliquot menses mutuo acceperam. Istud vero quod residuum fuerit, committo dispositioni Paternitatis Vestrae, ut applicet ad Domum Professam Romanam, et aliquam bonam partem etiam pro domo Sancti Andreae novitiatus, vel quomodo melius visum fuerit Paternitati Vestrae.

Demum rogo, ut iubeat Paternitas Vestra Patrem Rectorem Lublinensem⁴⁰ sepulchrum accomodare Fratris mei in templo nostro Lublinensi, siquidem cum hoc pacto donavi illi collegio quandam aulam cum horto suburbano in illa civitate.

Ultimo peto a Paternitate Vestra, si ita visum fuerit, ut habeat auctoritatem a Paternitate Vestra Pater Emmanuel Vega⁴¹ scribendi in meis negotiis in Poloniam si opus fuerit, quia rogavi illum ut hoc faceret tanquam procurator rerum mearum, vel si aliquis alius magis videbitur Paternitati Vestrae.

39 Olivier Pensa, addressee of Letters 10 and 12.

40 In 1626-1629, Stanisław Brzechwa was the rector in Lublin (Brzechffa; 1587-1649), Jesuit from 1608 (*Encyklopedia*, p. 71, 375).

41 Manuel de Veiga (Vega; 1549-1640), Jesuit from 1569 ; in 1580-1587 professor of theology in Vilnius; since 1623 confessor and director of the Marian congregation at the Roman college (*DHCJ* IV, p. 3917).

Dominus Deus interim conservet nobis Paternitatem Vestram cuius Sacrificiis, humilis servus, me multum commendo.

In Romano Collegio. Paternitatis Vestrae humilis servus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri nostro Mutio Vitelleschi, Praeposito Generali Societatis Jesu.

3. Męciński to Muzio Vitelleschi

Milan, 4 December 1626

ARSI, *Mediol.* 95, f. 31rv.

After receiving permission to work in Japan, Męciński left Rome on November 2, 1626 in the company of Sebastian Vieira,⁴² the procurator of the Japanese mission, to whose intercession he owed the general's consent for his trip. The aim of the trip was Portugal, where the future missionary was to complete his theological studies and from where he would sail to Asia, following the ordinary route around Africa, through Goa and Macao. The first part of the journey led through Loreto to Milan, where Męciński wrote this letter to Vitelleschi. He informs herein that at his order he made a written confirmation of his previous donation to the Cracow College (the general was to receive a copy of that from the superior from Milan). He mentions the hospitality that they experienced everywhere in the Jesuit colleges, where they stopped. He promises to send a more detailed account of this journey later.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Accepi literas Paternitatis Vestrae Mediolani, quo pervenimus, Dei gratia, sani post superatas (ut autumnali tempore solet esse) satis difficiles vias. Ubique memor sum Paternitatis Vestrae, nam quo magis ulterius pergo, tanto uberius Divina gratia mentem illuminat quantum sit hoc bonum quod per medium Paternitatis Vestrae mihi caelitus obtigit.

De confirmatione donationis in Polonia factae, post acceptas literas cum superioribus contuli, praesertim cum Reverendo Patre Praeposito⁴³

42 Sebastião Vieira (ca. 1573-1634), Portuguese, Jesuit from 1591, missionary in Japan from 1604; after the Jesuits were driven out in 1614, he went to the Philippines for a short time, then he went into hiding in Japan; as a provincial procurator, he went to Europe in 1623. It was during his stay in Rome that the General authorized Męciński on a mission in Japan. They both traveled to Portugal, from where in 1628 they would sail together to Asia, but Męciński was stopped due to the matters of property in Poland. As planned, Vieira left Europe and in 1632 he was in Japan again; there he was arrested and tortured in the pit in Tokyo (*DHCJ* IV, p. 3952).

43 Jesuits had a college and professed house in Mediolan then. The rector of the first was Fabrizio Banfi (1579-1658), Jesuit from 1595. In 1640-44 he was the Visitor of the Polish and Lithuanian Provinces, then to become the provincial of the latter in 1644-1646 (*Encyklopedia*, p. 25).

(prout erat voluntas Paternitatis Vestrae), quod quidem negotium, Deo favente, bene successit, quamvis non sine magna difficultate, praesertim in conquerendis testimoniis, sed opera Patris Octaviani Citadellae⁴⁴ et testes qui me noverant Poloni adfuere, et alia omnia quae ad hoc negotium conficiendum necessaria videbantur, optimum eventum habuere. Mittetur, credo, Paternitati Vestrae copia inscriptionis a Reverendo Patre Praeposito Mediolanensi, quas posthac, si voluerit Paternitas Vestra, in Poloniam mittere mandabit.

Ubique, solita charitate Societatis, in collegiis excepti sumus propter fidem literarum Paternitatis Vestrae. Dominus Deus largiatur Paternitati Vestrae omnia quae desiderat bona propter tantam charitatem plus quam paternam erga nos.

Commendo quam maxime possum Paternitati Vestrae illa omnia quae discedens in scripto Paternitati Vestrae offerenda curavi. Alias brevi scripturus sum literas Paternitati Vestrae, iuxta mandatum et voluntatem Paternitatis Vestrae, ubi ulterius iter maiorem scribendi segetem suppeditaverit.

Precor Divinam Maiestatem, ut Paternitati Vestrae, pro tot in me collatis beneficiis, merces sit sempiterna, simul humiliter petens aliquam in Sanctissimis Sacrificiis Paternitatis Vestrae sui indigni servi memoriam fieri.

Mediolani, 4. Decembris Anno Domini 1626.

Paternitatis Vestrae in Christo humilis servus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri nostro, P. Mutio Vitellesco, Praeposito Generali Societatis Jesu, Roma.

Constantius Bovonus (ca. 1572-1644) was the superior of the house of the professed, Jesuit from jesuit from ca. 1588 (ARSI, *Mediol.* 1, f. 128Arv). The letter does not indicate where exactly Męciński was staying and whom this reference concerns.

44 Sommervogel notes in his repertory that there was a Jesuit named *Citadelli*, but he does not provide any biographical data (*Sommervogel* 2, kol. 1190-1191). Two fathers named *Citadella* are listed as deceased, however, none of them bore the name of *Octavianus* (Josephus Fejér, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740*. Vol. 1. Romae, Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J., 1985, s. 267). Meanwhile, in the order's catalog from late 1626, there are a few Jesuits of the same (or similar) name, who stayed then in Mediolan: *Octavius Strasoldus*, the provincial's socius; *Octavius Boninus*, professor of logic at Brera; *Octavius Lanzauecchia*, a professor of literature there, and *Octavianus Cittadinus*, confessor in the San Fedele church (ARSI, *Mediol.* 1, f. 128Arv). This probably concerns the latter; born ca 1588, joined the Society ca. 1618, lawyer by education (ARSI, *Mediol.* 49, f. 5v).

4. Męciński to Muzio Vitelleschi

Avignon, 26 December 1626

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 1rv.

Męciński's another letter from the trip to Portugal. From what he writes, it does not follow whether he only traveled with Vieira or in a larger group of Jesuits (Czermiński, *Życie ks. Wojciecha Męcińskiego*, p. 54 cites another letter, where Męciński mentions several companions). Through Milan and Pavia, they reached Genoa. Hence, after three days they went by land to Oneglia, from where they sailed. After four days of sea travel they came to Nice. Męciński mentions the hospitality of the Jesuits in Nice and Avignon. He informs the general that the next day they would set off towards Spain, and that they met mission candidates in the colleges in Milan and Pavia (two are mentioned: Leria and Morandus).

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Deo duce satis feliciter pervenimus ad Collegium nostrum Avinionense. Experti sumus suam manum liberatricem tam in periculis terrae quam maris. Nam Genua discedentes, trium dierum spatio per terram iter facientes, ex civitate quaedam Onelia dicta solvimus per mare, ubi per tres dies, paucis milliaribus confectis ob ventos contrarios, quarto tandem die, vento secundiore flante, pervenimus Nizzam, ubi charitate Patrum in nostro collegio recreati sumus et superioris illius Patris Peire⁴⁵.

Ubique per Dei gratiam custodimur a periculis aliquanto apertis. Praecipue vero nuper in itinere iuxta Paviam Dominus custodivit Patrem Procuratorem. Nam cum periculose equus suus oecidisset, pedem tantum modice satis laesit, sed jam optime convaluit et iter egregie continuat.

Vidimus transeuntes per aliqua collegia nimium suspirantes aliquos pro hoc beneficio obtinendo quod Deus per medium Paternitatis Vestrae nobis indignis contulit, inter quos maxime fuerunt Charissimus Leria⁴⁶ Mediolani et Charissimus Morandus⁴⁷ Parmae, quibus optimam spem fecimus de benignissimis visceribus Paternitatis Vestrae, quae nunquam piis conatibus defuerunt.

Caeterum oramus Paternitatem Vestram, ut iubeat pro nobis orari, ut aliquid dignum pro gloria Dei faciemus in longanimitate et perseverantia usque ad finem.

45 Giovanni Francesco Peyre (Peire; ca 1568-1642), Jesuit from 1586 (ARSI, *Mediol.* 49, f. 68r; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. 4 [1989], p. 93).

46 Giovanni Maria Leria (1601-1655), Jesuit from 1616; he went to the missions in 1635; he worked mainly in Indochina; In 1661-1664 he was the provincial superior of the Japanese Province (with the center in Macao, where he resided and where he died; *DHCJ* III, p. 2336). The title of *Carissimus* was used to address novices and junior brothers in the Society (Jakub Kołacz, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków, WAM, 2006, p. 69).

47 Francesco Morando (Morandi; 1597-1655), Jesuit from 1618; went on an Indian mission in 1629; he mainly worked in the Moghul Empire (*DHCJ* III, p. 2739).

Discedimus Avionione cras in Hispaniam, excepti cum summa charitate a Patribus huius loci.

Hoc est quod breviter Paternitati Vestrae scribere volui, memor semper singularis benevolentiae Paternitatis Vestrae erga me immeritum, cui orationibus indignis et quibuscumque tenuibus officiis proponere, respondere contendam.

Datum Avinione, 26. Decembris Anno Domini 1626.

Paternitatis Vestrae indignissimus servus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri nostro Mutio Vitellesco, Praeposito Generali Societatis Jesu, Romae.

5. Męciński to Muzio Vitelleschi

Evora, 4 April 1627

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 2rv.

Męciński writes to the general in Evora, where he is finishing his theological studies, expecting to be able to go to Japan. Despite the delays, he plans to travel to Asia in the following year. The prospect of the mission for him is a source of joy and spiritual comfort. He commends the Cracow college and concerns about his donation for it to the general.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Parabam literas ad Paternitatem Vestram, quae et rationem itineris nostri in Lusitaniam et simul discessus in Indias comprehenderent. Sed voluntas Dei fuit, ut propter naufragium adeo funestum navium indicarum quod nuper in Lusitania accedit, nostrum iter in annum sequentem prolongaretur.

Desiderium quidem fuit omnium nostrum quam citius evolandi, ut eo opportunius possemus illis Christi athletic japonicis in agone certantibus suffragari, quorum multi iam pro Christi fide gloriose vitam fuderunt (ut ex literis recentibus in Lusitaniam allatis constat).

Sed sic Deo nostris desideriis fraenum iniiciente, curabimus interim ea quae usui necessaria in hoc nostro luctamine futura sint, nimirum, aspirante Sancti Spiritus gratia, aliquos progressus in spiritu ac doctrina. Unde nunc, superiorum visu huius loci, iis studiis theologicis do operam, quae mihi ad iuvandas animas presto esse possint, comite bona valetudine, quam Dominus Deus mihi, ut eunti ibi Lusitaniam, ita et commoranti pro gloria sua (ut spero) largitur. Nec dubitamus, huic similes et etiam maiores gratias nos obtenturos confisi in Sanctissimis Sacrificiis et orationibus quas Paternitas Vestra ex benevolentia sua (ut scimus) iubet pro nobis fieri.

Reliquum est, ut orem quam maxime possum Paternitatem Vestram, ut recordetur mei indigni sui servi, qui Paternitatem Vestram semper loco

amantissimi mei patris post Deum habui et habere volo, tum aliquando per literas, quae mihi semper magnae erunt consolationi, tum in iis, quae Paternitati Vestrae scripta reliqui ad memoriam revocandam dum Roma discederem; omnia tamen ita submittendo voluntati Paternitatis Vestrae, ut nulla alia res ita me quietum et contentum reddere possit, nisi quod Paternitas Vestra de rebus meis per se determinaverit.

Caeterum notum vellem esse Paternitati Vestrae ita me, Dei gratia et favore Sanctissimae Deiparae, de hac mea vocatione in Japoniam esse contentum et laetum, ut illam cum nulla mundi felicitate permutari velim, nil in illa gravius ferens, nisi moram quam ipsam, etiam ex voluntate Dei, ut non invitus sustineo. Certe tam magnum beneficium mihi a Deo per Paternitatem Vestram collatum de memoria nunquam excidere poterit.

Commendo quoque Paternitati Vestrae quam maxime possum nostrum Collegium Cracoviense, ut illa pauca quae Deo obtuli, benignitate et cura Paternitatis Vestrae foveantur et augeantur.

Dominus Deus conservet nobis Paternitatem Vestram quam diutissime ad gloriam suam et communem omnium nostrum utilitatem.

Dat Eborae, 4. Aprilis Anno Domini 1627.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae indignissimus seruus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri nostro Mutio Vitelleschi, Praeposito Generali Societatis Jesu, Roma.

6. Męciński to Muzio Vitelleschi

Genua, 15 September 1628

ARSI, *Pol.* 77-I, f. 139rv.

Męciński's letter from his trip to Poland, where he went as instructed by the general to order the matters of his earlier donation to the Cracow College.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Recepi literas Paternitatis Vestrae Genuae, in quibus iubet ut vadam in Poloniam. Hoc unum anget me quod nulla ratione citius potuerim venire Genuam ex Hispania, quia non aderat navigatio opportuna. Haec die statim scribo Paternitati Vestrae quo veni. Et volo quamprimum discedere. Desunt quidem mihi omnia, praecipue viaticum, sed Pater Praepositus⁴⁸ promisit procurare mihi apud aliquem, cui postea possum reddere.

48 In 1628 the Jesuits had a college, novitiate and professed house in Genoa. Only the superior of the latter had the title of *praepositus*, under which Agostino Vivaldi (1565-1641), Jesuit from

Gratias maximas ago Paternitati Vestrae pro promissione facultatis redeundi alia vice in Japoniam, quod solum in haec vita me consolatur.

Haec pauca significare volui Paternitati Vestrae, nam deerat scribendi tempus.

Genuae, 15. Septembris Anno Domini 1628.

Paternitatis Vestrae humillimus et indignus servus,
Albertus Męciński

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri nostro Mutio Vitelleschi, Praeposito Generali Societatis Jesu, Romae.

7. Męciński to Muzio Vitelleschi

Cracow, 24 November 1628

ARSI, *Pol.* 77-I, f. 140r-141v.

After arriving in Cracow, Męciński informs the general about the bad administration of the property he had given to the Society and asks for intervention. He intends to confirm the donation, but would like to be more confident that the order will deal with the matter better than before. He reports about his health problems and suggests to the general two candidates for the Japanese mission he met among his confreres in Cracow.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi.

Post tot itinerum difficultates iam tandem sanus perveni per Dei gratiam in Poloniam, nil amplius desiderando quam omnimodam liberationem ex illa ad evolandum quo me Deus vocavit et vocat, quam citissime, in Japoniam.

Laborare coepi oculis postquam veni in Poloniam, quorum etiam nunc vix aliquem usum recepi. Sed spero in Deo quod ab hoc malo curabor.

Nunc, statim post convalescentiam ibo salutaturum Reverendum Patrem Visitatorem⁴⁹, ut cum illo quaedam maioris momenti pertractem, quae etiam maxime Paternitati Vestrae significare necessarium putavi de his bonis a me donatis Collegio Cracoviensi, quorum gubernatio pessima hucusque fuit. Non solum per triennium nil solverunt debitorum, sed maiora contraxerunt, et etiam fabricae templi pecuniam quam nescio quando consumpserunt, nolunt refundere supra bona a me donata. Quod si fiet, ego frustra donavi et nil ex omnibus fiet propter pessimam

1581 is mentioned in the catalog from that year (ARSI, *Mediol.* 1, ff. 129r-137v. *Mediol.* 49, f. 92r; *Schedario biografico del P. Lamalle*).

49 In 1628-1629 Pompilius Lambertengo (ca 1568-1635), an Italian, Jesuit from 1584; multiple times provincial in several different provinces of the Society in Italy, was the Visitor of the Province of Poland (*Encyklopedia*, p. 353, 750).

administrationem et propter frequentem mutationem superiorum, qui quoniam ad tempus sunt, nil omnino curant et omnia sinunt perire, quia non possunt.

Per misericordiam Dei Vestra Paternitas provideat et provideat et regimini et bonis, et aliquem stabilem assignet rectorem vel si non fuerit ad manum, mittat nobis aliquem ex Patribus Italicis, quem recipimus tanquam Angelum Dei. Ego, quantum in me est, nullo modo possum confirmationem bonorum facere, donec sim certus ex parte Societatis, ista bona debere permanere pro gloria Dei, quae nunc per summam negligentiam ruunt superiorum istius loci.

Habeo hic aliquos, qui desiderant valde profectionem Japonicam, praesertim Pater Plossinius⁵⁰ et Carissimus Trzaskowski [sic]⁵¹, quos ego comites optarem, si ita Paternitati Vestrae videbitur. Sunt enim apti, ut mihi videtur.

Caeterum, mi amantissime et observantissime Pater, recordetur mei Paternitas Vestra, sicut coepit, et me commendet in Sanctissimis Sacrificiis Deo.

Cracoviae, 24. Decembris Anno Domini 1628.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae indignus servus,
Albertus Męciński

Gratias ago meo Amantissimo Patri pro soluto debito. Patri Procuratori Goano⁵² ego curabo quam citissime reddi. Dominus retribuit hanc charitatem Admodum Reverendae Paternitati Vestrae.

[Address:] Admodum Reverendo in Christo Patri, Patri Nostro Mutio Vitelleschi, Praeposito Generali Societatis Jesu. Roma.

50 Błażej Płocki (Plossinius; 1590-1634), Jesuit from 1608, he was a professor of theology in Cracow (*Encyklopedia*, p. 516).

51 Mikołaj Trzaskowski (ca. 1598-1645), Jesuit from 1617, was studying theology in Cracow; he could have encountered Męciński still in Kalisz in 1623 (*Encyklopedia*, p. 701).

52 I could not determine the identity of this Jesuit. The procurator's title meant various functions in the order (Kołacz, *Słownik*, p. 213-214); this is probably about the father responsible for the financial affairs of the province (in this case, an incomplete collection of catalogs in the ARSI does not allow, unfortunately, to determine who occupied this position in the Province of Goa then), or responsible for the overseas matters. In the latter case it could have been Francisco Crespo (ca. 1583-1665), a Spaniard, Jesuit from jesuit from ca. 1598, who stayed at the college in Madrid in these years as "Procurador de las Indias" (ARSI, *Tolet.* 15, ff. 10r, 20r; *Tolet.* 23, ff. 225r, 320r; Fejér, *Defuncti secundi saeculi* vol. 1 [1985], p. 314).

8. Męciński to Muzio Vitelleschi

Madrid, 29 January 1631

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 3rv.

Męciński writes to the general on the return trip from Poland, where he had to go in 1628, to confirm his earlier donation to the Cracow College. The return trip to Lisbon led through Rome, where he spent several months in 1629-1630, and Madrid, from where he wrote this letter.

Molto Reverendo in Christo Padre nostro,

Siamo arrivati a Madrid sani per gratia di Dio, et si siamo trattenuti alcuni giorni perché così pareva all'nostro Padre procuratore portughese⁵³, il quale veramente ci ha ricevuti con una charità di madre et veramente è un homo di grande perfettione et charità.

Habbiamo visitato qua alcune volte il Padre Salazar⁵⁴, al quale bisognava dar titolo di Vostra Signoria, et veramente trovo che li nostri Padri non sono bene visti in [corte, come erano?] inanzi. Non so la causa; ogni cosa è molto mutata.

Sia benedetto il Signore il quale vuole provar in tutte le cose la Compagnia, et Vostra Paternità sia benedetto cento millia volte che proverà impedire questo negotio tanto contrario all'nostro Istituto.

Scrivero poi de Lisbona a Vostra Paternità ogni cosa con ogni confidenza come all' mio amantissimo padre. Per adesso recommando me molto ai suoi Santissimi Sacrificii.

Di Madrid, 29. *Januarii Anno Domini 1631.*

Di Vostra Paternità servo indigno,

Alberto Męciński

[Address:] All molto Reverendo in Christo Padre, Padre nostro Mutio Vitelleschi, Preposito Generale della Compagnia di Giesù. Roma.

9. Męciński to Nuno Mascarenhas

Lisbon, 19 April 1631

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 4rv.

Męciński writes to the assistant at the moment when he is preparing to leave Lisbon. He managed to overcome difficulties in obtaining the necessary permits, but asks the addressee to settle some other matters.

53 Sebastião de Moraes (Moraes lub Morales; 1585-1633), Jesuit from 1592 (*Sommervogel* 5, col. 1280). In the Society's catalog of 1631 he is mentioned as one of the Jesuits at the college in Madrid as „Procurador de Portugal” (ARSI, *Tolet.* 15, f. 39v).

54 Fernando de Quirino (Chirino) Salazar (1576-1646), Jesuit from 1592 he was an influential figure in the royal court of Philip IV, who offered him several times as a candidate for various episcopal seats (*DHCJ* IV, p. 3270).

Reverendo in Christo Padre. Pax Christi.

Ja per gratia de Deus de manana partiremos, *utinam feliciter*. Vamos con alegria todos porque tenemos causa grande, amor de Deus, e mais eu que me parece que Deus ja quere complir meus deseos de tantos tempos.

Avia alguna difficultad de minha partida, ma todavia Deus me quiso consolar que alcancei licentia del Rei⁵⁵ o [?] que con difficultad ja tomei. Agradeco a Vossa Reverencia a charitad en fazer este negotio.

Meu Padre amantissimo, faca esta charitad Vossa Reverencia come me prometeu et permitir que vaia [Irman?] La Cabra⁵⁶ de Aragon ja eu li diz que [?] em confianca que tenho in grata de Vossa Reverencia elle non aggravera missam elle ai un ingenio mui grande de mui rara virtud assi todos lo tienen en sua Provincia. El P. Provincial⁵⁷ se contenta tambem mandar lo fara Vossa Reverencia tambem per amor de Deus ai otros que queren ir come Irmao Olsina Joseph de Valencia⁵⁸ de grandes partes qual ca commendo muito a Vossa Reverencia Irmao Ortigas⁵⁹, Irmao Ignatio Carbonell⁶⁰ et otros de Castella quais cuida ja escriviron a Vossa Reverencia.

As caxas non chegaram et assi vamos sen ellas. Vossa Reverencia fara charitas encommendar muito serio que se mandem luogo a primera occasiam.

55 Philip IV Habsburg (1605-1665), King of Spain since 1621 and Portugal in 1621-1640 (Maciej Serwański, Józef Dobosz (eds.), *Słownik władców Europy nowożytnej i najnowszej*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2002, p. 94-96).

56 This was probably Antonio La Cabra (ca. 1606-1638), Jesuit from ca. 1617; who belonged to the Province of Aragonia (ARSI, *Arag.* 25-I, f. 328r; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, vol. 2 [1982], p. 117).

57 The provincial superior of Aragonia was *Crispinus Lopez* (ca. 1573-1631), Jesuit from ca. 1595 (ARSI, *Arag.* 10-II, f. 406r; *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Lovanii, Typis Sancti Alphonsi, 1950, col. 660), while the Province of Portugal, Fr. Diego Monteiro (1561-1634), Jesuit from 1577 (*Sommervogel* 5 [1894], col. 1241).

58 This was probably *Josephus Olzina* (1607-1667), Jesuit from ca. 1622, who in 1628 and 1633 stayed at the college in Valencia as a scholastic of philosophy, then as a priest finishing his studies in theology (ARSI, *Arag.* 10-II, ff. 407r, 445v; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. 4 [1989], p. 44).

59 This was probably Emanuel Ortigas (ca. 1610-1678), Jesuit from ca. 1624; in 1628 he stayed at the college instayed at the college in Gandia studying philosophy and in 1633 stayed at the college in Saragossa studying theology (ARSI, *Arag.* 10-II, ff. 408r, 448v; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. 4 [1989], p. 52).

60 This was probably *Ignatius Carbonell* (ca. 1609-?), Jesuit from ca. 1623; in 1628 stayed at the college in Valencia studying philosophy; in 1633 he stayed at the college in Barcelona (ARSI, *Arag.* 10-II, ff. 407r, 452r); he is never mentioned as deceased by Fejéra.

Sabe Vossa Reverencia quanto importa mais a stampa de Athyopia. O companheiro do Padre Antonio Freier⁶¹ nos fizo provisione per a nao con muito cuidado. Vossa Reverencia fara charitad de agradecer le per cartas; se chama Irmão Carvalho⁶².

Et Vossa Reverencia me conservi en sua charitad como antes et fara nos encomendar a Deus que facamos muito fruito assi em nos mismos como nos proximos.

De Lisboa, 19 de abril Anno 1631.

De Vossa Reverencia servo indigno,
Alberto Męciński

[Address:] Ao Padre Nuno Mascarenhas, Assistente de Portugallo de Companhia de Giesu. Roma.

10. Męciński to Oliviero Pensa

Lisbon, 16 February 1633

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 5rv.

Męciński is preparing for his next trip to Goa. He hopes that this time the expedition will end better than before. He commends himself to the confrere's memory and asks for news when he is in Asia.

Reverendo in Christo Padre. Pax Christi.

Ho ricevuto da Vostra Reverenza una sua amorevolissima et veramente non so come ho corresponder a Vostra Reverenza per tanta charità, perque [sic] molti già non si ricordano di me.

Io per gratia di Dio me trovo meglio dalla mia malattia, si bene non sono sano perfettamente, tuttavia per gratia di Dio me pare que ho forze bastanti per imbarcar questo anno come fò si Dio piace.

Andaremmo sei de Compagnia in una nave. Spero in Dio che haveremmo miglior viaggio que inanzi. Haverei caro que Vostra Reverenza me mandasse in alguna cosa que le potesse servir in Indie per molte obligationi que ho di Vostra Reverenza.

Et se Vostra Reverenza me fara charita scriver alcune volte in India, haverai caro de saper alcune cose de Roma, come Vostra Reverenza apunto adesso haverà fatto scrivendo me queste cose de Reverendo Padre Rettore de collegio, la qual cosa non sapevo de nessuno.

61 Antonio Freire (ca. 1586-1650?), Jesuit from ca. 1604; in the catalogs from 1628 and 1633 he is mentioned as residing in Lisbon (S. Antao college) procurator of the Asian missions (ARSI, *Lus.* 44-II, ff. 447r, 486r; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. 2 [1986], p. 152).

62 Gaspar Carvalho (ca. 1595-1663), Jesuit from ca. 1613 as religious brother he was an assistant of Fr. Freire (ARSI, *Lus.* 44-II, ff. 448r, 487r; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. 1 [1985], p. 226).

Non habbiamo qui cose nuove, si non che si apparecchiamo patir per amor di Dio perché veramente sono molte occasioni in navigatione così longa, ma Dio ci consola et aiuta in tutto et fara de qui inanzi più se Vostra Reverenza ci ricomendarà nei suoi Santissimi Sacrificii.

De Lisbona 16 di febrero *Anno Domini 1633*.

Servo indigno de Vostra Reverenza,
Alberto Męciński

Se Vostra Reverenza parlerà alcune volte con Eminentissimo Signore Giovanni Battista Pillota⁶³, farà me charità dire que non li scrivo adesso, ma scriverò si Dio me da la vita et arrivar sano in Indie.

[Address:] All moltro Reverendo in Christo Padre, il Padre Oliverio Pensa de Compagnia di Giesù. Roma.

11. Męciński to Muzio Vitelleschi

Lisbon, 4 March 1633

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 6rv.

Męciński writes to the general two days before departure. He has not yet regained his full strength after diseases resulting from the previous unsuccessful expedition, but he feels healthy enough to set off. He has welcomed the stay in Coimbra, but criticizes the poor availability of some of the Spanish confreres in the general's disposition.

Molto Reverendo in Christo Padre nostro.

Si bene Iddio questo anno me volle castigar questa con travagliosissima malattia, tuttavia per sua misericordia mi ha fatto haver bastanti forze per navigare questo anno, ancor que non siano come prima. Niente dubito que me darà da qui inanzi per sua maggior gloria.

In tempi passati non ho scritto a Vostra Paternità niente supra mia malattia, solamente me pareva ben toccar questo punto a Vostra Paternità que in quell collegio donde stavo, tutto necessario per un amalatto mancava, non c'era neanche infermero. Bisognava que me provedesse per denari fora cose necessarie, come se fosse secolare. Questo non scrivo perché me scandalizi di questo, si non perché un missionante qui verrà in questo luogo, sappi donde haver recuso mentre già non le può haver de suo in una de sue malattie.

63 I could not determine the identity of this person.

Sono stato in Coimbra dove risplende la charità et ordine bon de Compagnia, può esser per buon governo de Padre Antonio Mascarenhas⁶⁴, il qual in tutto veramente homo raro et grande exemplo de Compagnia, como ancor Padre Simon Alvarez⁶⁵, le cui virtù non si possono esplicar con questa carta.

Padre La Cabra⁶⁶ et Fratello Giovanni Baptista⁶⁷ non vanno a Indie, ancor che ha ordenado Vostra Paternità. Può esser que c'è qualche ragione, solamente veddo que en Spagna li ordini de Vostra Paternità difficilmente si eseguiscono. Questo scrivo a Vostra Paternità con tutta confidenza como a mio amantissimo padre, perque cosi me encommendò Vostra Paternità que scrivesse. Fò per dar gusto a Vostra Paternità et per monstrar mio animo a Vostra Paternità, a cui Santissimi Sacrifici humilmente me incommendo.

4 di marzo *Anno Domini 1633*.

Servo indignissimo di Vostra Paternità,
Alberto Męciński

Al Molto Reverendo Padre Nostro.

Va per nostro superiore, Padre Sebastiano Alvarez⁶⁸, persona virtuosa e degna di ogni favore di Vostra Paternità.

[Address:] All molto Reverendo in Christo Padre nostro, il Padre Mutio Vitelleschi, Preposito Generale de Compagnia di Giesu. Roma.

12. Męciński to Oliviero Pensa

Goa, 20 February 1634

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 7rv.

Męciński is already in India, where he arrived on August 21, 1633. He counts on the possibility of continuing the journey. He mentions dangerous sea navigation,

64 Antonio Mascarenhas (ca. 1564-1648), Jesuit from 1578, he held many important superior functions in the Order, in 1633 he was the rector of the college in Coimbra (ARSI, *Schedario biografico del P. Lamalle*).

65 Probably Simão Álvares (1577-1641), Jesuit from 1592, in 1633 he was rector and master of the novitiate at Casa da Cotovia (*DHCJ* I, p. 91).

66 Cf. footnote in letter 9.

67 In the catalog of the Portuguese province, drawn up in May 1633, there is a brother among the Jesuits in the capital city of San Antao, Joao Baptista (ca. 1599-?), Jesuit from ca. 1617 (ARSI, *Lus.* f. 487r).

68 It was probably a Portuguese jesuit, *Sebastianus Alvarez* (?-1633), who was at the head of a group of six missionaries who sailed the day later from Lisbon (ARSI, *Goa* 77, f. 21v). He died on the trip. He belonged to the Malabar Province (Fejér, *Defuncti primi saeculi*, vol. 2 [1982], p. 10).

and especially an episode off the coast of Mozambique, where the ship almost crashed, and the situation changed only after attachment of the relic of St. Francis Xavier to the anchor, which in the opinion of many present should have been treated as a miracle.

Reverendo in Christo Padre. Pax Christi.

Mi sono rallegrato molto de quella letera che Vostra Reverenza mi ha scritto in Portugallo et così ho rescritto subito, et adesso de India, in memoria de beneficii ricevuti de Vostra Reverenza, scrivo questo poco, avisando de nostro viaggio di novo, che fu ex parte molto felice, ex parte habbiamo havuto molti pericoli et travagli, perché erano moltissime malattie, infermi e morti. I compagni miei morti et altri ammallati e vivi, solo Iddio mi ha conservato sano, inutile peso di questo mondo.

In terra de Mozambique habbiamo havuto un pericolo evidente di naufragio dove humanamente non potevamo scappar, perché eramo tutti messi dentro scogli asprissimi con grandissimi correnti de aque. Essendo cosa così desperata, il capitano ha fatto voto a san Francisco Xavier, et io ho ligato una reliquia de Santo a una anchra, la quale subito doppo esser ligata la reliquia, ha tenuto la nave essendo cossi che inanzi quante ne habbiamo buttate tante si ruppero, et infine venne un vento piacevole in poppa di quella parte donde si desiderava, perche solo de una parte poteva per noi esser buon vento. Et quando habbiamo tirata anchra, la trovassemo senza unghie in quali consiste forza de anchra. Multi gridavano havendo visto a anchra: “Miracolo!, miracolo!”. Et poi siano arrivati in cinqu mezzi et mezzo a Goa, ricevuti con charita.

Provai tutte le missioni serrate, che non si può andar in nessuna parte excepto China, ma Iddio che mi ha portato per tanti travagli, troverà la strada che sarà de più grande suo servitio che questo e che pretendo io in India.

Vostra Reverenza me fara charita raccomandarme caldamente alla Madonna Santissima et Sant Ignatio accioché mi impetrino spirito apostolico de Compagnia.

Mando alcune cosucce a Vostra Reverenza de poca substantia, perché per adesso non si trovano altre. A Santissimi Sacrificii de Vostra Reverenza molto me recommando.

De Goa, 20. Februarii Anno Domini 1634.

Seruo indigno de Vostra Reverenza,

Alberto Męciński (adesso me chamo “de’ Polonia”).

Qui sta un parente de Vostra Reverenza, fratello de Ottavio et Gaspar [Massi?]⁶⁹ [damaged manuscript] con Vice Rei procurò li

69 I could not determine who it was.

far là [cartesca?] che può un religioso par amor de Vostra Reverenza. [damaged manuscript] canna de pesce [mulier?] et una da un pesce chamado [armenell?], molto medicinale per la peste et mala aria, et una de sandalo bianco.

Saluto molto, molto il Padre Orsino⁷⁰.

[Address:] All molto Reverendo in Christo Padre, il Padre Oliverio Pensa de Compagnia de Giesù, Roma. De Goa. Prima via.

13. Męciński to Muzio Vitelleschi

Cochin, 19 April 1635

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 8rv.

Męciński writes from Cochin in southern India, where he is preparing to go to Malacca. He provides information about Fr. Antonio Rubino and Br. Pedro de Basto. According to him, Rubino should return to Italy, because in this way he could serve the Church and the order more as a writer. He writes about Br. de Basto positively, although he points out that many people doubt his alleged visions.

Molto Reverendo Padre nostro. Pax Christi.

Di poi di essere arrivato a questa città di Coccim, ho scritto a Vostra Paternità et dato conta de travaglio e pericolo di che Iddio mi liberò. Stando già per partire domatina per Malaca, fò questi quatro versi volendo in essi dar conta a Vostra Paternità del Padre Antonio Rubino⁷¹ e del Fratello Pedro de Basto⁷², come Vostra Paternità me ha ditto che facessi.

E cominciando dal Padre, intenda Vostra Paternità che è religioso di rarissime virtù et eminentissimi talenti, et può ancor honorare la Compagnia con suo scritti. Actualmente sta componendo un libro che intendo deverà essere di molta gloria di Dio e della Compagnia, e già molti Padri che sanno e conoscono li talenti di questo Padre, e che l'hanno udito predicare, desiderano molto havere suoi scritti, e Vostra Paternità mi pare

70 In July 1627, a priest named *Franciscus Ursinus* (c. 1600-1667) joined the Roman novitiate; since he spent the next few years in the College of Rome completing his studies, Pensa was his master as a novice and rector ca. (ARSI, *Rom.* 80, ff. 119r, 120r, 135v). Męciński could have met Ursinus during his stay in the Eternal City in 1629-1630.

71 Antonio Rubino (1578-1643), Jesuit from 1595, he went on missions in 1602; after many years of work in India, in 1638 sent by General to Macau; as an inspector, he organized the risky missionary expedition to Japan in 1642, in which he took part himself accompanied by, among others, Męciński; they died together in Nagasaki Jesuit from (*DHCJ* IV, p. 3430).

72 Pedro de Basto (ca. 1569-1645), Portuguese, Jesuit from ca. 1588; as a religious brother, he worked for many years at the college in Cochin, Jesuit from ca. (ARSI, *Goa* 29, ff. 35v, 43r; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, vol. I [1985], p. 93).

non deva far poco caso di questo, anzi aiutarlo in tutto perché continui il cominciato.

Ben vero è che non potrà questo negozio haver buon successo, se il detto Padre Antonio Rubino ne resta in queste parti, dove non ha comodo né per imprimere, né per presentar i volumi a Vostra Paternità, senza molto pericolo de si perder tutto, pur star in terre così remote. Et così intendo che farebbe Vostra Paternità servitio a Iddio et alla Compagnia in chiamare questo Padre per Italia, che sarà cosa molto facile, e penso che senza dispendio di questa Provincia, così perché con sua partita non farà male a alcuna christianità, perché si è già ritirato in questo collegio, né si tratterà più di mandarlo altrove, come anco perché, come il detto Padre è di molto negocio, negotierà la sua partita senza denari della Provincia.

Del Fratello Pedro de Basto, lasciando a parte le sue continue visioni che ha nell'hostia consecrata – alle quali non tutti danno fede, e con alcun fondamento – dico tutto ciò che *est vere religiosus humilis, pauper et devotus*, et il medesimo volto represe [damaged manuscript] santità, e per questo è da tutti venerato per santo, principalmente da secolari.

Nei Santissimi Sacrificii de Vostra Paternità molto me recomando.

De Cochin, 19 april *Anno Domini 1635*.

Servo indegnissimo de Vostra Paternità,

Alberto Męciński (adesso me chamo “Alberto Polaco”).

[Address:] Al molto Reverendo in Christo Padre Nostro, il Padre Mutio Vitelleschi, Preposito Generale della Compagnia di Giesù, Roma. Soli. Prima via. Del India Orientale.

14. Męciński to Muzio Vitelleschi

Macau, 3rd January 1638

ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 9rv.

Męciński mentions his captivity by the Dutch, from which he managed to escape. In Macau, he is preparing to go to Japan, for which chance appeared thanks to the help of the Spanish colonial authorities in Manila.

Muito Reverendo Padre Nosso,

Nam tenho que scriver a Vossa Paternidade de minha missam, porque ainda nam posso chegar a ella. Seja Senhor por sempre louvado. Tantos impedimentos et trabalhos tenho procurando chegar et nam posso. Tantas arribadas, tantos perigos, tantas doenzas ate dar na mam de inimigos de fe Hollandeses, donde tenho padecido que Deus ordenado. *Evasi tamen manus illorum in nomine Domini*, porque da ilha Fermosa trouxeram nos

a Cochinchina, de donde foi per Macao. Et assi o mesmo Hollandese foi causa porque o Padre Marcello⁷³ fosse a Japam et eu a ilha Fermosa.

Daqui da Macau de sair nam nos aproveitam cartas de Vossa Paternidad ainda que o Governador de Manilla⁷⁴ offerceco lancar Padres o Japam. Ja me parece que esta missam sta ingeitada por mais que facamos. Et ainda que Vossa paternidad scriva nam faltaram resoins que nam si faca nada. Fiat voluntas Dei custa nos muito dopois tantos trabalhos et riscos de vida nam alcançar nosso fim a donde fomos mandados. Succedeo em fin ao Padre Marcello ainda que elle cudo nam tenha melhor carta de Vossa Paternidad que eu; em somma Deus et San Francesco concerto as cousas di tal manera que so mister que chori meus peccados que sam causa de tanta minha infelicidade que todo acho atravessado. Si me achara a Roma agora, bem sei que carta ouvera pedir a Vossa Paternidad perque qui appareceo a Macao eo [ipso?] nam speri ir a Japam; in tal stado aqui stamos gemendo nossa miseria.

Nam scrivo mais porque as lacrymas nam me dexam scriver mais. Scrivo esta so per diabaffar com Vossa Paternidade, porque esto sta mui longe, et ainde que ordene Vossa Paternidade se fara em otro modo et assi suffrir ate morrer.

Deus conserve Vossa Paternidade per largos annos.
De Macao, 3 Januarii Anno Domini 1638.
Di Vossa Paternidade servo indigno,
Alberto Polaquo (assi me chamo agora).

Ao Reverendo Padre Geral.

[Address:] Ao muito Reverendo Padre Nosso, Padre Mutio Vitelleschi, Geral de Compagnia de Jesus. Roma. Sequnda via.

73 Marcello Mastrilli (1603-1637), Italian Jesuit from 1618; he ventured on Asian missions in 1635, and two years later he reached Japan, where he was quickly detained and tortured in Nagasaki; in 1636, Męciński traveled together with him to Macau, but was stopped by the Dutch, while the ship on which Mastrilli sailed escaped the corsairs (*DHCJ* III, p. 2566).

74 Sebastián Hurtado de Corcuera y Gaviria (1600-1660), Spanish officer and a high-ranking colonial official; in 1635-1644 Governor of the Philippines (*Diccionario Biográfico Español*, vol. 26. [s. l.], Real Academia de la Historia, 2009, p. 516-518).

BIBLIOGRAPHY

Primary sources – Manuscripts.

Archivum Romanum Societatis Jesu (Rome)

Schedario biografico del P. Lamalle [information concerning Giuseppe Chiara, Antonio Mascarenhas, Oliviero Pensa, Agostino Vivaldi]

Rom. 80, ff. 119r, 120r, 135v: biographical information concerning *Franciscus Ursinus*

Rom. 117, f. 79rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (between June 29 and November 2, 1626)

Mediol. 1, f. 128Arv: biographical information concerning *Constantius Bovonus, Octavianus Cittadinus, Octavius Boninus, Octavius Lanzauecchia i Octavius Strasoldus*

Mediol. 1, ff. 129r-137v: biographical information concerning Agostino Vivaldi

Mediol. 49, f. 5v: biographical information concerning *Octavianus Cittadinus*

Mediol. 49, f. 68r: biographical information concerning Giovanni Francesco Peyre

Mediol. 49, f. 92r: biographical information concerning Agostino Vivaldi

Mediol. 95, f. 31rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (December 4, 1626)

Lus. 4, f. 6r; 106r: Christóvão Ferreira's vows formula (October 1, 1617)

Lus. 44-I, f. 11v, 25Gr: biographical information concerning Nuno Mascarenhas

Lus. 44-II, f. 302v biographical information concerning Nuno Mascarenhas

Lus. 44-II, ff. 447r, 486r: biographical information concerning Antonio Freire

Lus. 44-II, ff. 448r, 487r: biographical information concerning Gaspar Carvalho i *Joao Baptista*

Goa 29, ff. 35v, 43r: biographical information concerning Pedro de Basto

Goa 77, f. 21v: biographical information concerning *Sebastianus Alvarez*

Jap. Sin. 17, f. 115r-117v: fragment of Ferreira's "annual letter" (November 29, 1617)

Jap. Sin. 18-II, f. 256rv: document concerning Ferreira's dismissal (Macao, November 2, 1636)

Jap. Sin. 38, f. 1rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (December 26, 1626)

Jap. Sin. 38, f. 2rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (April 4, 1627)

Jap. Sin. 38, f. 3rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (January 29, 1631)

Jap. Sin. 38, f. 4rv: letter, Męciński to Nuno Mascarenhas (April 19, 1631)

Jap. Sin. 38, f. 5rv: letter, Męciński to Oliviero Pensa (February 16, 1633)

Jap. Sin. 38, f. 6rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (March 4, 1633)

Jap. Sin. 38, f. 7rv: letter, Męciński to Oliviero Pensa (February 20, 1634)

Jap. Sin. 38, f. 8rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (April 19, 1635)

Jap. Sin. 38, f. 9rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (January 3, 1638)

Jap. Sin. 59, ff. 96r-135r: letter, Ferreira to Muzio Vitelleschi (January 30, 1619)

- Tolet. 15, ff. 10r, 20r: biographical information concerning Francisco Crespo
 Tolet. 15, f. 39v: biographical information concerning Sebastião de Morais
 Tolet. 23, ff. 225r, 320r: biographical information concerning Francisco Crespo
 Arag. 10-II, f. 406r: biographical information concerning *Crispinus Lopez*
 Arag. 10-II, f. 407r, 445v: biographical information concerning *Josephus Olzina*
 Arag. 10-II, ff. 407r, 452r: biographical information concerning *Ignatius Carbonell*
 Arag. 10-II, ff. 408r, 448v: biographical information concerning Emanuel Ortigas
 Arag. 25-I, f. 328r: biographical information concerning Antonio La Cabra
 Pol. 77-I, f. 92rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (March 15, 1625)
 Pol. 77-I, f. 139rv: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (September 15, 1628)
 Pol. 77-I, ff. 140r-141v: letter, Męciński to Muzio Vitelleschi (November 24, 1628)

Edited sources and secondary works

- BANGERT William. 1986. *A History of the Society of Jesus*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources.
- BRODRICK James. 1952. *Saint Francis Xavier (1506-1552)*. London: Burns Oates.
- CIESLIK Hubert. 1974. „The Case of Christóvão Ferreira”. *Monumenta Nipponica* 29/1: 1-54.
- CZERMIŃSKI Marcin. 1895. *Życie ks. Wojciecha Męcińskiego T.J., umęczonego za wiarę w Japonii*. Kraków: Misje Katolickie.
- CZERMIŃSKI Marcin. 1900. *Vie du Père Albert Mencinski S.J. mis à mort au Japon en haine de la foi, 1598-1643*. Troyes: Imprimerie Paul Bage.
- DANIELUK Robert. 2017. „«Milczenie» po polsku: Wojciech Męciński SJ (1598-1643) i jego długa droga do Japonii”. *Studia Bobolanum* 2: 5-31.
- DÍAZ-TRECHUELO LÓPEZ-SPÍNOLA Lourdes. 2009. Hurtado de Corcuera y Gaviria, Sebastián, W: *Diccionario Biográfico Español*, vol. 26, 516-518. [s. l.]: Real Academia de la Historia.
- DOBRACZYŃSKI Jan. 1984. *Spotkania Jasnogórskie*. Warszawa: Pax.
- DZIURA Ryszard. 2008. Męciński Wojciech, W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, 679. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- ENDO Shusaku. 1966. *Chinmoku*. Tokio: Shinchosha.
- ENDO Shusaku. 1970. *Silence*. Tokio: Sophia University.
- ENDO Shusaku. 1971. *Milczenie*. Warszawa: Pax.
- ENDO Shusaku. 2017. *Milczenie*. Kraków: Znak.
- FÉJER Josephus. 1982. *Defuncti primi saeculi Societatis Jesu 1540-1640*, vol. II. Romae: Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J.

- FÉJER Josephus. 1985. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740*, vol. I. Romae: Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J.
- FÉJER Josephus. 1986. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740*, vol. II. Romae: Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J.
- FÉJER Josephus. 1989. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740*, vol. IV. Romae: Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J.
- FOIS Mario. 2001. Vitelleschi, Mucio, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. II, 1621-1627. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- FRIEDRICH Markus. 2011. *Der lange Arm Roms?: Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden: 1540-1773*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- FROIS Luís. 1596. *Litterae Annuae Iaponenses Anni 1591. et 1592. quibus res memoratu dignae, quae novis christianis ibidem toto biennio accidunt, recensentur. A P. Ludovico Frois ad Reverendum Patrem Generalem Societatis Iesu conscriptae*. Coloniae Agrippinae: Apud Henricum Falckenburg.
- GETTELMAN Nancy M. 2001. Morando (Morandi) Francesco, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2739. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Banfi Fabrycy, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 25. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Brzechwa (Brzechfa) Stanisław, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 71. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Fabricius (Fabrycy) Wojciech, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 150, 820. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Japonia, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 240. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Lambertengo Pompilius, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 353. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Lublin, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 373-375. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENÍ Ludwik (red.). 2004. Męciński Wojciech, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 417-418. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.

- GRZEBIENIŃ Ludwik (red.). 2004. Pichert (Gedanensis) Henryk, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 504. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENIŃ Ludwik (red.). 2004. Plosinius (Płocki) Błażej, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 516. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENIŃ Ludwik (red.). 2004. Trzaskowski Mikołaj, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 701. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENIŃ Ludwik (red.). 2004. Tyszkiewicz Jerzy, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 707. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENIŃ Ludwik (red.). 2004. Wizytator, W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, 750. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM.
- GRZEBIENIŃ Ludwik. 2009. *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, t. 2. Kraków: Wydawnictwo WAM/Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- HA NGUYEN Duc. 2006. *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*. Warszawa: Wydawn. Neriton.
- KOŁACZ Jakub. 2006. *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- KUREK Antoni. 1997. Japonia. Kościół Katolicki, W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, 1012-1013. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersyteku Lubelskiego.
- Lettere Annue del Giappone de gl'anni MDCXXV, MDCXXVI, MDCXXVII*. Roma: Francesco Corbelletti, 1632.
- LÓPEZ-GAY Jesús. 2001. Leria Giovanni Maria, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2336. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- LÓPEZ-GAY Jesús. 2001. Mastrilli Marcello (Francesco), W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2566. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- LÓPEZ-GAY Jesús, YUUKI (PACHECO) Ryōgo (Diego). 2001. Vieira, Sebastião, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. IV, 3952. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- MIYAZAKI Kantaro. 2003. Roman-Catholic Mission in Pre-Modern Japan, W: *Handbook of Christianity in Japan*, 7-17. Leiden/Boston: Brill.
- NATOŃSKI Bronisław. 1972. Męciński Wojciech, W: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, 124-137. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

- NATOŃSKI Bronisław. 1975. Męciński Wojciech, W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 20, 498-500. Wrocław/Warszawa/Kraków: Polska Akademia Umiejętności/PAN/Ossolineum, 1975.
- NATOŃSKI Bronisław. 1975. Wojciech Męciński, W: *Gdy Europa szukała Azji*, F. PLATTNER, 303-316. Kraków: WAM.
- NOWAK Katarzyna. 2000. „Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński”. *Japonia* 12: 165-178
- NOWAKOWSKI Paweł F. 2017. „Love Transposed in Silence. Wojciech (Albert) Męciński’s Vocation to Japan”. *Perspektywy Kultury* 19: 81-106.
- PASIO Francesco. 1604. *Litterae Annuae Iaponicae a Reverendo P. Francisco Pasio V. Provinciali ad Admodum R.P. N. Claudium Aquavivam Societatis Iesu Praepositum Generalem Anno Domini MDCI. datae*. Moguntiae: A Balthazare Lippio.
- PINEDO Isidoro. 2001. Quirino (Chirino) Salazar, Fernando de, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. IV, 3270. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- POLGÁR László. 1990. *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, t. 3**. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Relatione delle persecutioni mosse contro la fede di Christo in varii regni del Giappone ne gl’anni MDCXXVIII, MDCXXIX, MDCXXX*. Roma: Francesco Corbelletti, 1635.
- RUIZ-DE-MEDINA Juan. 2001. Japón, Antigua CJ, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2130-2136. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- RUIZ-DE-MEDINA Juan. 2001. Marques (senior), Pedro, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2112. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- RUIZ-DE-MEDINA Juan. 2001. Rubino, Antonio, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. IV, 3430. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- SCHURHAMMER Georg. 1982. *Francis Xavier, His Life, His Times*, vol. IV: *Japan and China 1549-1552*. Rome: The Jesuit Historical Institute.
- SCHÜTTE Josephus Franciscus. 1968. *Introductio ad historiam Societatis Iesu in Japonia, 1549-1650, ac prooemium ad catalogos Japoniae edendos, ad edenda Societatis Iesu Monumenta Historica Japoniae propylaeum*. Romae: Apud Institutum Historicum Soc. Iesu.
- SCHÜTTE Josef Franz (red.). 1975. *Monumenta Historica Japoniae*, vol. I: *Textus Catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S. J. in Japonia informationes et relationes 1549-1654*. Romae: Apud „Monumenta Historica Soc. Iesu”.
- SERWAŃSKI Maciej, DOBOSZ Józef (red.). 2002. *Słownik władców Europy nowożytnej i najnowszej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- SKARGA Piotr. 1936. *Żywoty świętych*, t. 4. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
- SOMMERVOGEL Carlos. 1891. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2. Bruxelles: Schepens, Paris: Picard.
- SOMMERVOGEL Carlos. 1894. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 5. Bruxelles: Schepens, Paris: Picard.
- SOMMERVOGEL Carlos. 1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 9. Bruxelles: Schepens, Paris: Picard.
- SOMMERVOGEL Carlos. 1932. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 11 (red. Pierre BILIARD). Paris: Picard.
- STREIT Robert. 1929. *Bibliotheca Missionum*, t. 5. Aachen: Franziskus Xaverius Missionsverein.
- Synopsis historiae Societatis Jesu*. Lovanii: Typis Sancti Alphonsi, 1950.
- TUBIELEWICZ Jolanta. 1984. *Historia Japonii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- TYLENDĄ Joseph N. 2001. Męciński (Męczyński), Wojciech, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. III, 2598-2599. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- VAZ DE CARVALHO José. 2001. Veiga (Vega), Manuel da (I), W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. IV, 3917. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- VAZ DE CARVALHO José. 2001. Álvares, Simão, W: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* vol. I, 91. Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- WITWER Anton. 2017. „Justus Takayama Ukon, missionario giapponese del Cinquecento”. *La Civiltà Cattolica* 3998: 175-184.



Robert Danieluk (b. 1969), a Jesuit since 1988. From 2004, archivist in the Roman Archives of the Society of Jesus.

Edyta Żyrek-Horodyska

Uniwersytet Jagielloński
edytazyrek@wp.pl

Życ z podniesioną kotwicą.
Niemiec. Wszystkie ucieczki
Zygryda Włodzimierza
Nowaka jako zapis pracy
pamięci na styku kultur

STRESZCZENIE

Celem niniejszego szkicu jest przedstawienie idei wielokulturowości nakreślonej w reportażu literackim Włodzimierza Nowaka pt. *Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygfryda* z 2016 roku. Przedstawione analizy koncentrują się wokół ukazanych w książce konsekwencji mimowolnego funkcjonowania jednostki pomiędzy kulturami. Uwagę zwrócić należy ponadto na przedstawioną przez reportera rolę mediów w procesie konstruowania kulturowej pamięci wśród mieszkańców polsko-niemieckiego pogranicza po 1945 roku.

SŁOWA KLUCZOWE: Włodzimierz Nowak, reportaż literacki, pamięć, wielokulturowość

ABSTRACT

„*To live with a raised anchor*”. Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryda by W. Nowak as a book which records the work of human memory at the crossroads of cultures.

The purpose of this article is to present the idea of multiculturalism outlined in the literary reportage *Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryda* by Włodzimierz Nowak published in 2016. The presented analyses concentrate on the consequences of functioning between cultures. I would like to also concentrate on the role of mass media which are involved in process of constructing the cultural memory among the inhabitants of the Polish-German borderland after 1945.

KEYWORDS: Włodzimierz Nowak, literary reportage, memory, multiculturalism

Niniejszy szkic jest próbą przedstawienia problematyki wielokulturowości w kontekście reportażu Włodzimierza Nowaka pt. *Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryda*¹. Przedmiotem mojego zainteresowania czynię obecną w tekście refleksję dziennikarza poświęconą temu zagadnieniu, jak również wspomnienia głównego bohatera książki, które – utrwalone w postaci tekstu reportażowego – stają się niejako parabolą losów ludzi zamieszkujących po 1945 roku obszar polsko-niemieckiego pogranicza. Interesować mnie będzie zwłaszcza rola mediów w procesie konstruowania kulturowej pamięci² oraz wypracowany przez nie sposób na przezwycięzenie wyzwań wynikających z konieczności pogodzenia transparentności dziennikarskiego przekazu z fragmentarycznością, niekoherencją i selektywnością wspomnień świadków.

Książka *Niemiec...* ukazała się w 2016 roku jako kontynuacja wcześniejszych zainteresowań reportera, od lat skupiającego swą uwagę na historii i dziejach Ziemi Odzyskanych. Tematyce tej poświęcił Nowak także opublikowany w 2007 roku *Obwód głowy*³ – zbiór reportaży ukazujących w perspektywie współczesnej oraz historycznej splatające się ze sobą na wielu polach powojenne losy Polaków i Niemców. Do zagadnienia tego powrócił ponadto na kartach *Niemca...*, spoglądając na nie jednak ze

1 Por. W. Nowak, *Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryda*, Warszawa 2016.

2 Termin ten wykorzystuje Jan Assmann do określenia ponadindywidualnej ludzkiej pamięci; por. J. Assmann *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 35.

3 Por. W. Nowak, *Obwód głowy*, Wołowiec 2007.

zgoła odmiennej niż we wcześniejszym tomie perspektywy. Tym razem dziennikarz zrezygnował z tworzenia kolażowego zbioru krótkich reportaży na rzecz wielowątkowej, obszernej historii, skupiającej się na biografii jednego bohatera. Kluczową rolę w procesie konstruowania dziennikarskiej narracji odgrywa pamięć mężczyzny, stanowiąca z jednej strony subiektywny zapis doświadczeń człowieka przez wiele lat rozdartego pomiędzy dwiema kulturami, z drugiej zaś dążąca do możliwie wiernego utrwalenia wydarzeń, które powojenna polityka najchętniej wymazałaby z kart polskiej historii. Interesujące wydaje się zbadanie, jak tego rodzaju strategia przyjęta przez reportera wpłynęła na sposób ukazywania problematyki wielokulturowości w tekście dziennikarskim oraz jakie pociągnęła za sobą konsekwencje, jeśli idzie o spełnianie przez *Niemca*... wymogów gatunkowych reportażu.

„Mam podniesioną kotwicę, panie Włodku”⁴ – deklaruje główny bohater książki – Zygfryd Kapela – w rozdziale wieńczącym reportaż, akcentując w rozmowie z dziennikarzem swe poczucie stałego bycia „pomiędzy”. Niemożność jednoznacznego określenia własnego miejsca w obszarze polskości bądź niemieckości staje się dla Kapeli jednym z głównych wyzwań, towarzyszących mu od wczesnego dzieciństwa aż do późnej starości. W niniejszym szkicu pragnę przyjrzeć się temu, w jaki sposób owo funkcjonowanie pomiędzy kulturami zostało zrekonstruowane w reportażu Nowaka, będącym zapisem pracy pamięci głównego bohatera oraz zdecydowanie szerszą, publicystyczną diagnozą skomplikowanej sytuacji mieszkańców polsko-niemieckiego pogranicza. Dylematy wielokulturowości, zrekonstruowane przez dziennikarza w odniesieniu do losów jednej tylko postaci, mogą – jak sądzę – stanowić przyczynek do zdecydowanie szerszej naukowej refleksji nad losami polskich i niemieckich przygranicznych społeczności, które na skutek przesunięcia granic, przesiedleń i politycznych zawirowań po 1945 roku zmuszone zostały do konfrontacji z Innym⁵, który często pozostawał Obcym⁶.

Formowanie się społecznej oraz indywidualnej pamięci w miejscu zetknięcia się kultur czyni reporter głównym kluczem interpretacyjnym do odczytania skomplikowanych losów bohatera książki. Kapela wielokrotnie staje przed koniecznością zredefiniowania własnej tożsamości, kształtowanej pod wpływem niemieckiego pochodzenia matki oraz krzewionej przez ojca polskiej kultury. Bohater książki, traktowany jednocześnie jako

4 Idem, *Niemiec...*, op. cit., s. 305.

5 Koncepcję „Innego” rozwinął w swej myśli Emmanuel Lévinas; por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2002.

6 O problematyce „Obcego” pisze szerzej Bernhard Waldenfels; por. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

„swój” i „obcy”, stawia pytanie o cenę, jaką przychodzi mu płacić za mimowolne tkwienie w sytuacji ciągłego poszukiwania własnego miejsca, i podejmuje szereg działań mających na celu wyzwolenie się z trudnego do zaakceptowania *status quo*. Warto zadać pytanie o motywacje mężczyzny, jak też skonfrontować jego wypowiedzi ze zgromadzonymi przez Nowaka licznymi oficjalnymi dokumentami, które nie zawsze potwierdzają to, co przechowuje w swej pamięci bohater reportażu.

Reportaż literacki w odpowiedzi na wyzwania wielokulturowości

Postrzeżenie roli reportera jako „tłumacza kultur”⁷ stanowiło jeden z centralnych punktów dziennikarskiej autorefleksji Ryszarda Kapuścińskiego, który zachęcał piszących do przyjęcia na siebie obowiązku rzetelnego przedstawienia w środkach masowego przekazu tematyki związanej z Innym. Osobę tłumacza uznał dziennikarz za kluczową „postać XXI wieku”⁸, podkreślając szczególną rolę, jaką przychodzi jej odgrywać w wielokulturowym świecie. Reporterzy-tłumacze – zdaniem autora *Cesarsza* – nie tylko piszą o rzeczywistości, lecz także interpretują ją i wyjaśniają: „otwieramy Innym nowy świat, tłumaczymy go, a tłumacząc przybliżamy, pozwalamy w nim przebywać, uczynić go częścią naszego osobistego doświadczenia”⁹. Kluczowe znaczenie w myśli Kapuścińskiego zyskuje zagadnienie komunikacji, rozumianej – jak zauważa Zbigniew Bauer – w sposób szeroki. Chodzi mianowicie o dialog „ludzi z ludźmi, kultur z kulturami, idei z innymi ideami”¹⁰. Priorytetowe znaczenie w propagowanym przez Kapuścińskiego modelu przyznać należy nie tyle dziennikarstwu zredukowanemu do szybkich i lakonicznych newsów, ile otwierającemu się na dialog między kulturami, szanującemu ich odmiennosc i różnorodność, zdającym sobie sprawę ze zróżnicowanej, bogatej natury świata.

Kapuściński silnie propagował myślenie o wielokulturowości jak o szczególnym rodzaju wyzwania dla reportera. Zauważał, iż w pełni obiektywne dotarcie do Innego pozostaje wyłącznie niezrealizowanym

7 Por. R. Kapuściński, *Tłumacz – postać XXI wieku*, [w:] *Podróże z Ryszardem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*, pod red. B. Dudko, Kraków 2007, s. 7-16.

8 Ibidem.

9 Ibidem, s. 14.

10 Z. Bauer, *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*, Warszawa 2001, s. 23.

ideałem, do którego należy dążyć, mając przy tym świadomość utopijności tak ambitnie zdefiniowanego celu. Jak pisze Mariusz Dziegłowski,

autor *Hebanu* nie ma złudzeń; twierdzi, że całkowite, dogłębne poznanie obcej kultury nie jest możliwe, ponieważ każdy człowiek został ukształtowany w swojej rodzimjej i ma inne doświadczenia. Poznanie jest zatem tylko kwestią intencji, próbą „zblżenia się do”¹¹.

Wskazówki Kapuścińskiego co do konieczności otwarcia się na Innego w niebagatelny sposób oddziaływały na polską twórczość reportażową *en général*, która – czyniąc je punktem wyjścia – w ostatnich latach rozszerzyła jeszcze spektrum interesujących ją problemów i tematów. Obok tak szczególnie ukochanej przez Kapuścińskiego Afryki miejscem spotkania z Innym staje się dziś dla reporterów również przestrzeń sąsiedzka, przygraniczna, pozornie bliska i znana, w rzeczywistości nierzadko zaś kulturowo odległa.

Współczesny reportaż coraz częściej zwraca się w kierunku tematów związanych z problematyką pogranicza. Obok nawiązujących do myśli i prac Kapuścińskiego tekstów traktujących o wyprawie europejskiego reportera-podróżnika do czarnej Afryki, publikowane są prace, w których Inny to nie tylko ten, kto jest oglądany, lecz także ten, kto patrzy. Reportaż literacki, jako gatunek mający ambicję wiernego i wieloaspektowego przedstawienia rzeczywistości, jest formą ze szczególną atencją ujmującą problematykę wielokulturowości. Jak zauważa Józef Kozielecki, współcześnie

coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że nie można poznać człowieka, nie badając kultury; stanowi ona rodzaj zwierciadła, w którym doświadczony psycholog czy socjolog dostrzegają głębokie, często nieuświadomione przez jednostkę, jej skłócone motywy¹².

Postrzegane przez dziennikarzy fakty są zatem faktami już wcześniej zinterpretowanymi. Obraz (i sposób opisu) rzeczywistości uwarunkowany jest przez określony kontekst społeczny, w którym autor dorasta i kształtuje swoje kompetencje. Na jego osąd wpływa więc nie tylko globalna polityka, lecz także kultura małych ojczyzn, która w ostatnich latach w sposób szczególny zwracała uwagę reporterów.

11 M. Dziegłowski, *Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego źródło poznania społeczeństw i kultur*, Lublin 2009, s. 210.

12 J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002, s. 179.

W najnowszym polskim reportażu literackim dostrzegalne jest wyraźne zainteresowanie dziennikarzy tematami związanymi z przenikaniem się losów Polaków i Niemców na terenach Ziemi Odzyskanych po 1945 roku. Prócz wspomnianych już we wstępie prac Nowaka na uwagę zasługuje chociażby *Miedzianka. Historia znikania*¹³ autorstwa Filipa Springera, której głównym bohaterem uczynił dziennikarz małe miasteczko nieopodal Jeleniej Góry, zamieszkiwane najpierw przez Niemców, a następnie przez przesiedlonych ze wschodu Polaków. Wielokulturowość pogranicza stała się także ważnym tematem książki Magdaleny Grzebałkowskiej pt. *1945. Wojna i pokój*¹⁴, dokumentującej przebieg wyprawy dziennikarki na obszar Ziemi Odzyskanych.

Wielokulturowość, pamięć, historia

Jak zauważa Hanna Mamzer, wielokulturowość w klasycznym ujęciu utożsamiana jest z zetknięciem się ze sobą dwóch (bądź więcej) odmiennych od siebie grup, wchodzących w rozmaite interakcje¹⁵. Zjawisko to nie ogranicza się wyłącznie do kwestii topograficznych, lecz obejmuje również stosunki kulturowe i społeczne na danym obszarze. Jest – jak pisze badaczka – „spotkaniem kultur powstałych w różnym czasie, choć na tej samej przestrzeni”¹⁶. Zjawisko to oceniane jest w rozmaity sposób. Podczas gdy jedni – jak wspomniany już Kapuściński – upatrują w nim przede wszystkim szansę na przełamanie hermetyczności podziałów i otwarcie się na dialog z Innym, drudzy – by przywołać chociażby spostrzeżenia Ewy Rewers – zarzucają tej koncepcji paradoksalnie „utrwalanie zastanych granic”¹⁷, argumentując to faktem, iż „zgodzie na wielość kultur nie towarzyszy w sposób automatyczny tolerancja dla inności, jej akceptacja i prawdziwe zrozumienie”¹⁸.

Namysłowi nad problematyką wielokulturowości towarzyszy dziś refleksja nad przemianami tożsamości jednostki w ponowoczesnym świecie, formułująca się pod wpływem spotkania z Innym. Jak twierdzi Wojciech Kalaga

13 Por. F. Springer, *Miedzianka. Historia znikania*, Wołowiec 2011.

14 Por. M. Grzebałkowska, *1945. Wojna i pokój*, Warszawa 2015.

15 Por. H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003, s. 10.

16 Ibidem, s. 32.

17 E. Rewers, *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, pod red. W. Kalagi, Kraków 2004, s. 121.

18 Ibidem.

kształtowanie się tożsamości czy to w opozycji do, czy przez absorpcję inności, z jednej strony rozprasza podmiotowość i, pozbawiając monolityczności, nadaje jej charakter hybrydyczny i mgławicowy, z drugiej zaś nieuchronnie stawia pytania o etycznie zobowiązania wobec Innego [...] ¹⁹.

W ujęciu ponowoczesnym tożsamość traktowana jest nie jako coś trwałego, danego raz na zawsze, lecz ulegającego dynamicznym przemianom, będącego wypadkową rozmaitych oddziaływań społeczno-kulturowych. Namysłowi nad zagadnieniem tożsamości indywidualnej towarzyszy paralelna refleksja nad tożsamością grupową (społeczną), „skonstruowaną na bazie poczucia podobieństwa do przedstawicieli grupy własnej (określanej jako «my») oraz na podstawie poczucia różnicy w stosunku do przedstawicieli grup innych (określanych jako «oni»)» ²⁰. Fakt ten wydaje się szczególnie istotny z punktu widzenia nakreślonych w niniejszym szkicu analiz, gdyż pozwala z dwójakiej perspektywy spojrzeć na kreację postaci głównego bohatera książki Nowaka. Z jednej strony interesujące wydaje się zwrócenie uwagi na czynniki wpływające na kształtowanie się jego indywidualnej tożsamości, z drugiej zaś na tożsamość grup społecznych, oddziałujących w istotny sposób na jego losy.

Na gruncie nauki wyraźnie rozgranicza się dziś teorię wielokulturowości, zasadzającą się – jak dowodzi Andrzej Hejmej – przede wszystkim na obserwacji zachowań grupowych dążących do wyeliminowania kulturowych antagonizmów, od teorii interkulturowości, której rdzeniem pozostaje rzeczywista fascynacja inną kulturą, przeradająca się w autentyczne otwarcie się na Innego ²¹. Podczas gdy pierwsza kładzie nacisk na pluralizm, zróżnicowanie społeczne oraz heterogeniczność grup kulturowych, celem tej drugiej staje się nawiązanie dialogu nastawionego przede wszystkim na rozumienie. Taka postawa w modelowy wręcz sposób wyznacza dziś – jak się zdaje – ramy pracy reportera, który w sytuacji zakwestionowania obiektywizmu dziennikarskich narracji rzetelność swych analiz oprzeć może właśnie nie tyle na dążeniu do transparentności wypowiedzi, ile na takim jej ukształtowaniu, by pomagała ona czytelnikowi w coraz lepszym zrozumieniu Innego oraz jego kultury.

Istotny element zagadnienia wielokulturowości stanowi problematyka pogranicza, konceptualizowana zarówno w ujęciu kulturowym, jak również geograficznym, socjologicznym czy mentalnym. Pogranicze cechuje – jak pisze Joanna Szydłowska –

19 W. Kalaga, *Wstęp*, [w:] *Dylematy wielokulturowości...*, op. cit., s. 7.

20 H. Mamzer, op. cit., s. 30.

21 Por. A. Hejmej, *Interkulturowość – literatura – komparatystyka*, „Teksty Drugie” 2009, nr 6, s. 38.

polifonia, hybrydyczność, wielobarwność i niejednorodność. Pogranicze jest nieustającą alternacją sytuacji synkretyzmu i konfrontacji; otwarcia na inność i zamknięcia wobec niego; tolerancji i ksenofobii²².

Wzrastające zainteresowanie tą tematyką dostrzegalne jest dziś nie tylko wśród literatów czy artystów, ale również wśród dziennikarzy. Zdaniem Szydłowskiej, prace podejmujące tę problematykę charakteryzuje specyficzne ujmowanie analizowanej przestrzeni jako „sytuacji sąsiedztwa i wymiany kulturowej”²³. Mowa tutaj o twórczości – także reportażowej – która ogniskuje się wokół zjawisk wynikających ze zderzenia ze sobą rozmaitych wzorców kulturowych.

Nośnikiem informacji o problematyce pogranicza może być zarówno tekst, jak i pamięć (indywidualna, społeczna, kulturowa), stanowiąca dziś jedną z ważniejszych kategorii na gruncie badań humanistycznych. W ujęciu Aleidy Assmann, pamięć kulturowa to rodzaj zbiorowej, permanentnie negocjowanej konstrukcji, wykorzystującej rozmaite media celem utrwalenia istotnych z punktu widzenia określonej zbiorowości faktów i wydarzeń²⁴. Maurice Halbwachs zauważa, iż nie jest ona jedynie prostym rezerwuarem wspomnień, lecz „odtwarza obraz przeszłości zgodny w każdej epoce z ideałami dominującymi w społeczeństwie”²⁵. W świetle powyższych ustaleń tekst artystyczny, w tym także – co warto podkreślić – reportaż literacki stanowić może rodzaj symbolicznego narzędzia wykorzystywanego w celu utrwalenia tego, co (zdaniem autora bądź jego rozmówcy) winno być pamiętane, oraz marginalizowania tego, o czym należy zapomnieć.

Analizując powojenną historię Polski, zauważyć można, iż problematyka współistnienia kultury polskiej i niemieckiej zyskała na północnych i zachodnich obszarach kraju szczególny wymiar. Zjawisko to przetrwało nie tylko dzięki kartom ksiąg historii, ale także dzięki indywidualnej i zbiorowej pamięci mieszkańców terenów przygranicznych. Zdaniem Pawła Kubickiego, między oficjalną narracją historyczną a pracą pamięci świadków niemożliwe wydaje się postawienie znaku równości:

Pamięć społeczna jest żywa, obecna w żyjącym społeczeństwie, ewoluująca, obecna w dialektyce przypominania i zapomniania, wartościowana na różne sposoby, zdolna do przetrwania w uśpieniu, nieprzywoływana

22 J. Szydłowska, *Literatura pogranicza wobec wyzwań współczesnego literaturoznawstwa*, „Studia Elckie” 2008, nr 10, s. 24.

23 Ibidem, s. 21.

24 Por. A. Assmann, *Cultural Memory and Western Civilisation. Functions, Media, Archives*, Cambridge 2011.

25 M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 1969, s. 7.

przez dłuższy czas, nagle może zostać obudzona. Historia natomiast, historia jest rekonstrukcją, zawsze problematyczną i niekompletną²⁶.

Wydaje się, iż tekst reportażowy – by jako przykład wskazać tutaj chociażby analizowanego w niniejszym szkicu *Niemca...* – łączy obie wymienione perspektywy. Ich uwzględnienie pozwala piszącemu skonfrontować oficjalną narrację ze wspomnieniami świadków opisywanych wydarzeń, by w sposób precyzyjny i wieloaspektowy przybliżyć czytelnikowi niezwykłą złożoność kultury polsko-niemieckiego pogranicza.

Niemiec... jako zapis pamięci na styku kultur

Główna problematyka reportażu *Niemiec...* ogniskuje się wokół motywu rzeczywistych i symbolicznych ucieczek Zygryda Kapeli – pół-Polaka, pół-Niemca – którego życie przez wiele lat podporządkowane było pragnieniu wydostania się z kraju na Zachód Europy. Podróży tej, realizowanej w kilku wieńczonych sukcesami i porażkami etapach, towarzyszyło pytanie o to, w jaki sposób młodzińcze doświadczenie życia na styku kultur wpłynęło na dojrzałe wybory bohatera. Reportaż Nowaka koncentruje się na kolejnych ucieczkach mężczyzny, odtwarzającego na potrzeby przygotowywanej książki poszczególne etapy swojej biografii. Niejako w tle opowiadanej przez Zygryda historii dziennikarz przedstawia w sposób niezwykle plastyczny zmieniającą się na przestrzeni lat kulturę polsko-niemieckiego pogranicza, która stanowiła przez wiele lat najważniejszy – jak się zdaje – punkt odniesienia dla głównego bohatera tekstu.

W reportażu Nowaka młodzińcze lata Kapeli przedstawione zostają jako okres konstruowania tożsamości postaci pod wpływem skomplikowanej sytuacji w domu rodzinnym. Rozdarty między miłością do troskliwej matki-Niemki a koniecznością posłuszeństwa niezwykle surowemu i despotycznemu wręcz ojcu-Polakowi, Zygryd w sposób wręcz naturalny swe uczucia kieruje w stronę kobiety. Niemiecką kulturę utożsamia z baśniami i legendami, opowiadany przez babkę, ale także z językiem, którym tak usilnie zabraniał młodzińcowi posługiwać się ojciec. Pomimo licznych prób usunięcia z domu rodzinnego wszystkiego co niemieckie (towarzyszyła temu także symboliczna zmiana imienia Zygryd na Zygmunt, imienia matki zaś z Hildegarda na Helena), to właśnie ta kultura w sposób szczególnie pociąga chłopaka. Skrętnie ukrywane niemieckie korzenie rodziny stają się dla Zygryda tym bardziej interesujące, im

26 P. Kubicki, *Pomiędzy pamięcią a historią. Polskie miasta wobec wielokulturowego dziedzictwa*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2012, nr XX, s. 56.

mocniej mieszkańcy okolic Zielonej Góry starają się wymazać z miejskiej przestrzeni wszelkie ślady niemieckiej kultury.

Rozdarty między kulturą polską a niemiecką, Kapela młodzieńcy okres swego życia podporządkowuje chęci wyemigrowania z Polski. Kilkakrotnie podejmuje mniej lub bardziej udane próby przekroczenia granicy. Wydawać się może, iż to właśnie kolejne ucieczki stają się momentami przełomowymi w biografii mężczyzny, który dopiero jako dojrzały człowiek otrzymuje realną szansę na wyjazd do Niemiec. Kapela bardzo szybko zauważa paradoksalność swojego położenia: państwo polskie, którego mieszkańcy uznawali go za Niemca, jednocześnie tak skutecznie uniemożliwia mu wyjazd za zachodnią granicę. Złożoność tej sytuacji dostrzega również reporter, pytając:

Czy nie podzielił losu wypędzonych? Czy Zygryd nie jest wypędzonym Niemcem? Takim dziwnym przypadkiem wypędzenia? Zamiast wypędzić go za Odrę, zapędzili go do środka. Nie swojego trzymali na siłę. Całe życie sam próbował się wypędzić, wpędzając się w coraz większe kłopoty²⁷.

Niejasne pochodzenie Zygryda szybko staje się problemem trapiącym mieszkańców pogranicza; nurtującym już nie tylko jego samego, lecz także osoby postronne, dążące do sformułowania jasnych kategorii i precyzyjnego wyznaczenia granic. Świadectwem tego staje się dramatyczne zdarzenie z wczesnej młodości, które w trwały sposób zapisało się w pamięci mężczyzny:

Tam w poprawczaku, pamięta dziś Kapela emeryt, ustalali metodą prób i błędów, ile jest w małym Kapeli Niemca, a ile Polaka, czy ta krzyżówka polsko-niemiecka jęknie „o Jezu!”, czy raczej „mein Gott”²⁸.

Jednoznacznego opowiedzenia się za polskością wymagali od Zygryda także przedstawiciele socjalistycznego państwa, wielokrotnie odrzucający składane przez niego dokumenty, w których deklarował on polskie obywatelstwo oraz niemiecką narodowość:

Wasz ojciec, Kapela, jest Polak, wasza matka jest, to znaczy, też została Polką, jesteście Polak, Kapela, a to są Ziemie Odzyskane! I tu nie ma miejsca na niemczyznę i jakieś tam fanaberie²⁹.

27 W. Nowak, *Niemiec...*, op. cit., s. 222.

28 Ibidem, s. 248.

29 Ibidem, s. 31.

Dalsze egzystowanie „pomiędzy” dla młodego mężczyzny, wychowanego w polsko-niemieckiej rodzinie, okazało się niemożliwe do zrealizowania. Rzeczywistość wymagała od Zygryda jednoznacznego opowiedzenia się po jednej ze stron, a momentami nawet wskazywała, którą z nich powinien wybrać.

Skutki wieloletniego rozdarcia między kulturami dostrzegalne są zwłaszcza w finale opowieści, gdzie Nowak zamieszcza fragment rozmowy z Kapelą, który okres swej emerytury zdecydował się spędzić w Hiszpanii. Na pytanie dziennikarza „Panie Zygrydzie, dokąd pan teraz ucieknie, do Australii?”³⁰ mężczyzna udziela wymijającej odpowiedzi, pozwalającej wnioskować o jego braku zakorzenienia w jakiegokolwiek przestrzeni:

[...] Kapela powiedział wieczorem, że ostatnio nie głosuje ani w wyborach niemieckich, ani polskich, a tym bardziej hiszpańskich. Znowu jestem na ucieczce, powiedział, a na ucieczce trudno głosować, na ucieczce człowiek jest w sytuacji przejściowej, prowizorycznej³¹.

Konsekwencją tego stanu jest swego rodzaju nomadyczność, od której główny bohater nie może się uwolnić. Ucieczka staje się dla niego figurą życia w drodze; wiąże się przy tym przede wszystkim z towarzyszącym mężczyźnie pragnieniem „odejścia od”, nie zaś „dotarcia do”. Podróży tej towarzyszy przeświadczenie, że „[...] granice wymyślili źli ludzie”³². Podkreślić przy tym należy, iż zamieszkawszy niedaleko Malagi, Kapela stara się – paradoksalnie – stworzyć tam dla siebie „małą Polskę”. Na bieżąco śledzi krajową politykę, odbiera polskie stacje telewizyjne i komentuje wydarzenia w kraju.

Sytuacją normalną staje się dla Zygryda nie tyle rzeczywiste odnalezienie własnego miejsca, ile właśnie jego permanentne poszukiwanie. W kolejnych podróżach towarzyszą mężczyźnie słowa jego ukochanej babki, która – jak pisze Nowak – „żeby go chronić, uczyła go uciekania. «Jak cię biją, Siegi, to uciekaj»”³³. Szczególnie sugestywna w tym kontekście wydaje się scena wieńcząca *Niemca...*, w której Nowak przytacza wypowiedź Kapeli planującego swą starość u boku żony w jednym z niemieckich, przygranicznych miasteczek:

30 Ibidem, s. 305.

31 Ibidem.

32 Ibidem, s. 294.

33 M. Grzebałkowska, *Zygryd, który całe życie uciekał z PRL. Włodzimierz Nowak o książce „Niemiec”*, na: <http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,20095652,zygryd-ktory-cale-zycie-uciekal-z-prl-wlodzimierz-nowak-o.html> (dostęp: 14.08.2017).

Namawiam Renatkę, żebyśmy zawrócili i przenieśli się bliżej naszych stron, może nie do samej Polski, bo tam ciągle niepewnie, sytuacja rozhuśtana. Mówię Renatce: ucieknijmy może do Guben, ładne miasto po niemiejskiej stronie. Znajdziemy mały dom gdzieś blisko granicy z widokiem na Polskę³⁴.

Wydaje się, iż historia bohatera reportażu zatoczyła koło. Dzieciństwo spędzone na Ziemiach Odzyskanych, na których pobyt był dla Kapeli przede wszystkim trudną koniecznością, w sposób symboliczny przeistoczyło się w życie dojrzałego mężczyzny świadomie wybierającego przygraniczne miasteczko jako miejsce, gdzie chciałby spędzić ostatnie lata życia.

Ważnym składnikiem konstruowanej przez Nowaka historii jest przedstawiana niejako w tle głównej narracji opowieść o powolnym usuwaniu z Ziemi Odzyskanych wszelkich śladów niemieckości. Proces ten rozgrywa się nie tylko na obszarze rzeczywistym, lecz także w pamięci kulturowej. Opisuując to zjawisko, dziennikarz posługuje się najczęściej czasownikiem „znikać”, konotującym nagły przebieg omawianego procesu. Bohater *Niemca...* zauważa, iż z jego małej ojczyzny zniknęły „okna pałacowe, drzwi, poniemiecki nagrobek”³⁵. W pewnym momencie w identyczny niemal sposób zniknęła ukochana babka. Wszystkie przedmioty, opatrzone etykietą „poniemieckie”, niezwykle szybko znajdowały nowe zastosowanie:

Znikają rzeźby, kamienne płyty z gotyckimi napisami, krzyże, żelazne płotki. Ale trzeba uczciwie przyznać, że wiele z tego, co znika, pojawia się znowu, tylko gdzie indziej. Cmentarny płotek służy za ozdobne ogrodzenie przydomowej rabaty, żeby kury nie włożyły między róże, krzyż jest ciężarkiem w stodole, dobrze potłuczona tablica utwardza nową drogę, płyta nagrobna staje się fundamentem nowego domu³⁶.

Zastosowany przez dziennikarza *praesens historicum* wpływa na dynamizowanie opowieści oraz służy – jak można mniemać – zniwelowaniu dystansu dzielącego czytelnika od powojennych wydarzeń. Kapela wyraźnie zaznacza, że poniemieckie przedmioty, mające raz na zawsze zniknąć z przygranicznych miejscowości, zyskują często nowe życie i funkcjonalność. Ich obecność staje się milczącym dowodem niegdysiejszego współistnienia kultur, świadectwem wzajemnych animozji i niechęci.

Obszerne wywody Kapeli poświęcone dojrzewaniu na Ziemiach Odzyskanych przeplatane są fragmentami autorefleksyjnymi dotyczącymi możliwości i ograniczeń ludzkiej pamięci. Problematyka ta powraca

34 W. Nowak, *Niemiec...*, op. cit., s. 309.

35 Ibidem, s. 28.

36 Ibidem.

w rozważaniach Zygryda zarówno w kontekście opowieści o ważnych wydarzeniach związanych z kształtowaniem się powojennej kultury pogranicza, jak też przy okazji namysłu nad sposobami unieśmiertelnienia wydarzeń pozornie drobnych i nieznaczących; a w istocie zaś trwale kształtujących tożsamość mieszkańców tych obszarów. Szczególnie wymowny wydaje się fragment poświęcony Rochowi Kapeli – wspomnianemu już wcześniej ojcu Zygryda – który zapisał się w pamięci syna głównie za sprawą jednej fotografii:

Niedawno Zygryd cały dzień próbował sobie przypomnieć uśmiechniętego Rocha. Czy on kiedykolwiek się śmiał? Co jest z tą pamięcią? Pamięta ból zadawany przez ojca, a nie pamięta jego uśmiechu. Nikt jakoś uśmiechu Rocha nie pamięta. Może tylko na tym zdjęciu z Ochli ze spaceru z Adolfikiem, ale na zdjęciu wypada się uśmiechać³⁷.

Medializacja pamięci, rozumiana – zgodnie z ustaleniami Bartosza Korzeniewskiego – jako utrwalanie ważnych społecznie wydarzeń za sprawą rozmaitych narzędzi komunikowania, realizowana jest w *Niemcu...* poprzez liczne dołączone do tekstu fotografie, pozwalające unieśmiertelić wielokulturowy i odchodzący powoli w niepamięć charakter przygranicznych terenów. Dołączone do *Niemca...* portrety bohaterów stają się niejednokrotnie punktem wyjścia do snucia refleksji dotyczącej historycznych wydarzeń, mających istotny wpływ na kształtowanie się tożsamości poszczególnych postaci.

Jak pisze Korzeniewski, proces medializacji pamięci wiązać należy

[...] z wpływem wszelkich nośników pamięci na obraz przeszłości, nie tylko jeśli chodzi o nośniki, których podstawą są nowoczesne metody komunikowania masowego, lecz o tego typu zapośredniczenia czy nośniki pamięci jak pismo, literatura, muzeum, uroczystości rocznicowe, fotografia, cmentarze i pomniki, film, ale także miasto czy sztuka³⁸.

Medializacja wspomnień dokonuje się zatem na nieco innym poziomie także poprzez sam tekst reportażu Nowaka, który można czytać jako zbiór wartych uwagi i ocalenia wspomnień związanych z życiem Polaków po 1945 roku. Proces ten pozwala zachować obraz utraconych bezpowrotnie miejsc i postaci, a jednocześnie daje możliwość natychmiastowego ich przywołania. Jako że zawsze naznaczony jest pierwiastkiem subiektywizmu, znacząco wpływa także na współczesny sposób ich percypowania.

37 Ibidem, s. 248.

38 B. Korzeniewski, *Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3, s. 9.

Na uwagę zasługuje niewątpliwie styl reportażu. Warto podkreślić, iż przywołując wypowiedzi Kapeli, Nowak chętnie korzysta z mowy pozornie zależnej, przekraczając tym samym tradycyjne ramy gatunkowe. Narrator opowieści ma dostęp do sfery odczuć i myśli swojego bohatera; wielokrotnie na płaszczyźnie tekstu wypowiedzi Kapeli poprzedza dziennikarz sugestywnym zwrotem „Zygryd pamięta”. Nierzadko rezygnuje przy tym z wyraźnego rozdzielania własnego słowa od wypowiedzi mężczyzny, tworząc narrację imitującą strumień świadomości. Kolażowość i hybrydyczność dyskursu ma odzwierciedlać nieliniarny charakter wspomnień. Nowak styl ten określa mianem „narracji ucieczkowej”, sugerując niejako, iż język bohatera naśladuje w pewnej mierze jego losy. Jednocześnie, chcąc dochować wierności wyznacznikom gatunkowym reportażu, dziennikarz dąży do obiektywizmu. Konfrontuje świadectwa pamięci bohatera z odnalezionymi w archiwach dokumentami mającymi uwiarygodnić bądź podważyć wspomnienia rozmówcy. W *Niemcu...* przedrukowane zostają oficjalne zapiski Służby Bezpieczeństwa, fragmenty relacji osób związanych z Kapelą, wywiady z jego bliskimi, a nawet wypowiedzi znanych reporterów dotyczące tego, w jaki sposób w ich wspomnieniach ukształtował się obraz PRL. Tak skonstruowany, polifoniczny model prowadzenia narracji uwypukla mnogość perspektyw, z jakich poszczególne postaci spoglądają na powojenną historię Polski.

W tok prowadzonej narracji Nowak wplata wyrazy i sformułowania z języka niemieckiego, pozwalające mu w sposób precyzyjny opowiedzieć o losach uwikłanego między kulturami bohatera, który – jak się zdaje – już od momentu nadania mu imienia zaczął odczuwać ciężar swego pochodzenia. Kapela nazywany bywa przez narratora jednym razem imieniem Zygfryd, innym z kolei Siegfried, co w symboliczny sposób nawiązuje do jego polsko-niemieckiego pochodzenia. W dzieciństwie, by zatrzeć w Kapeli wszelkie pierwiastki niemieckości, zwracano się do niego „Zygmunt”. W wywiadzie udzielonym Grzebalkowskiej Nowak ze zrozumieniem podchodzi do tego faktu, precyzyjnie tłumacząc przyczyny *odium*, jakie spadło na młodego mężczyznę wraz z nadaniem mu imienia jednego z bohaterów niemieckich baśni:

Równie dobrze mogli go nazwać Adolfem. Imię Zygfryd miało konotacje nazistowskie. Zygfryd z *Pieśni o Nibelungach* był w III Rzeszy pragermańskim Achillesem, dzieci uczyły się o nim w szkołach i na zbiórkach Hitlerjugend, jeden z ostatnich oddziałów SS szedł do boju z imieniem Zygfryd na ustach. A tu, dwa lata po wojnie, w miejscu, skąd właśnie wymiatają ostatnich Niemców, Roch Kapela stygmatyzuje syna takim imieniem³⁹.

39 M. Grzebalkowska, *Zygfryd...*, op. cit.

Jak pokazuje Nowak, usuwanie śladów niemieckości z obszaru Ziemi Odzyskanych miało swój realny i symboliczny wymiar. Realizowane było poprzez konkretne działania mające na celu zniszczenie kultury materialnej i obejmujące swym zasięgiem większe społeczności, jak też poprzez działania symboliczne, dotykające przede wszystkim sfery emocjonalnej jednostki.

Główny bohater książki swą historię życia określa niemieckim rzeczownikiem *Geschichte*, oznaczającym zarówno opowieść, jak i dzieje, genealogię. Mężczyzna jest przekonany, iż każdy człowiek „ma swoją *Geschichte* i ona za nim idzie”⁴⁰, zespalać się i splatając niejednokrotnie z *Geschichtami* innych osób: „Dookoła są setki *geschicht*, tysiące. Nieraz człowiek niesie inną *Geschichte*, co należy do innego człowieka, i musi ją nieść, chociaż jej nie rozumie, nie zna do końca”⁴¹. Utrwalona w społecznej pamięci historia losów mieszkańców polsko-niemieckiego pogranicza jest konstruktem hybrydycznym i niejednorodnym. Na jej kształt – zdaniem Kapeli – składają się tysiące indywidualnych opowieści, w których – wbrew ingerencjom polityki – pierwiastki polskiej i niemieckiej kultury splatają się ze sobą, wzajemnie na siebie oddziałując.

Podsumowanie

Podsumowując nakreślone w niniejszym szkicu ustalenia, zauważyć należy, iż rola pamięci formującej się na styku kultur stanowi jeden z najważniejszych obszarów tematycznych *Niemca*.... Książka jest przede wszystkim opowieścią o kształtowaniu się tożsamości jednostki na tle ważnych, przełomowych wydarzeń z historii PRL, jak też wydarzeń pomniejszych, w sposób bezpośredni wpływających na życie mieszkańców Ziemi Odzyskanych. Obie te sfery w jednakowym stopniu oddziałują na biografię bohatera reportażu Nowaka, który – chcąc przekształcić zawikłane losy w spójną opowieść – sytuuje ją w kontekście zdarzeń, które na trwałe zapisały się na kartach powojennej historii Polski.

Piszę o tobie, ale to jest moja książka. Nie będziemy się naradzać nad każdym zdaniem, bo ty będziesz wybuchał, ja cię będę tydzień uspokajał. To nam zajmie dwie dekady⁴²

40 W. Nowak, *Niemiec*..., op. cit., s. 245.

41 Ibidem.

42 M. Grzebalkowska, *Zygfryd*..., op. cit.

– przestrzegął Nowak bohatera swojego tekstu. Dziennikarz, chcąc przybliżyć się do prawdy na temat powojennych losów mieszkańców polsko-niemieckiego pogranicza, zwraca uwagę na to, co zapamiętane przez bezpośredniego świadka opisywanych wydarzeń, ale też na to, co przez lata starano się wymazać ze społecznej pamięci. Poprzez konfrontowanie ze sobą rozmaitych punktów widzenia Nowak dąży do zapełnienia luk, nierzadko generowanych w sposób celowy przez ówczesne władze. Zadaje pytania o to, co mieszkańcy pogranicza świadomie ze swej pamięci decydowali się usuwać, i pyta o współczesne konsekwencje takiego stanu rzeczy.

Niemiec... pod wieloma względami wykracza poza tradycyjne ramy reportażu, ciążąc wyraźnie w kierunku literatury. W książce próżno szukać jednoznacznych rozstrzygnięć czy przeświadczenia o autentyczności wszystkich przedstawionych zdarzeń. Sam autor kilkakrotnie wyraża niepewność co do prawdziwości losów głównego bohatera, którego wizja zdarzeń często sytuuje się w opozycji do informacji z oficjalnych dokumentów. Literacki język, stylistyczna redundancja oraz wykorzystywanie mowy pozornie zależnej zbliżają tekst Nowaka do twórczości artystycznej. Jednocześnie przedstawienie losów rzeczywiście istniejącej postaci, szczegółowość wypowiedzi i usytuowanie zdarzeń w konkretnym okresie historycznym pozwalają myśleć o *Niemcu...* jak o klasycznym reportażu literackim, usytuowanym między dziennikarstwem a literaturą.

BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN Aleida. 2011. *Cultural Memory and Western Civilisation. Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ASSMANN Jan. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. tłum. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- BAUER Zbigniew. 2001. *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*, Warszawa: Wydawnictwo PAP.
- DZIEGLEWSKI Mariusz. 2009. *Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego. Źródło poznania społeczeństw i kultur*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- GRZEBĄŁKOWSKA Magdalena. 2015. *1945. Wojna i pokój*, Warszawa: Agora.
- GRZEBĄŁKOWSKA Magdalena, *Zygfryd, który całe życie uciekał z PRL. Włodzimierz Nowak o książce „Niemiec”*, na: <http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,20095652,zygfryd-ktory-cale-zycie-uciekal-z-prl-wlodzimierz-nowak-o.html> (dostęp: 14.08.2017).
- HALBWACHS Maurice. 1969. *Spoleczne ramy pamięci*. Przeł. M. Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- HEJMEJ Andrzej. 2009. „Interkulturowość – literatura – komparatystyka”. *Teksty Drugie* 6: 34-47.
- KAPUŚCINIŃSKI Ryszard. 2007. Tłumacz – postać XXI wieku, W *Podróże z Ryszardem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*, pod red. B. Dudko, 7-16. Kraków: Znak.
- KORZENIEWSKI Bartosz. 2007. „Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości” *Kultura Współczesna* 3: 5-23.
- KOZIELECKI Józef. 2002. *Transgresja i kultura*. Warszawa: Żak.
- KUBICKI Paweł. 2012. „Pomiędzy pamięcią a historią. Polskie miasta wobec wielokulturowego dziedzictwa”, *Pogranicze. Studia Społeczne* XX: 53-66.
- LÉVINAS Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. A. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MAMZER Hanna. 2003. *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- NOWAK Włodzimierz. 2016. *Niemiec. Wszystkie ucieczki Zygryfda*, Warszawa: Agora.
- NOWAK Włodzimierz. 2007. *Obwód głowy*, Wołowiec: Czarne.
- REWERS Ewa. 2004. Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej, W: *Dylematy wielokulturowości*, pod red. W. Kalagi, Kraków: Universitas.
- SPRINGER Filip. 2011. *Miedzianka. Historia znikania*, Wołowiec: Czarne.
- SZYDŁOWSKA Joanna. 2006. „Literatura pogranicza wobec wyzwań współczesnego literaturoznawstwa”. *Studia Elckie* 10: 19-28.
- WALDENFELS Bernhard. 2002. *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna naukowa.



dr Edyta Żyrek-Horodyska – adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, absolwentka komparatystyki i dziennikarstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się teorią współczesnego reportażu literackiego oraz związkami prasy i literatury w pierwszej połowie XIX wieku. Autorka książki *Wieszczowie i gazeciarze. Europejska publicystyka epoki romantyzmu* (Kraków 2016).

Marzena Rządzik
marzenarza@gmail.com

Rola tańca ludowego w kształtowaniu tożsamości regionalnej na przykładzie Gminy Mogilany¹

STRESZCZENIE

Czasy świetności tańca ludowego już dawno minęły, ale pomimo tego może on stanowić istotny czynnik w kształtowaniu współczesnej tzw. tożsamości regionalnej. Szczególnie widoczne to jest na przykładzie Gminy Mogilany, gdzie od wielu lat z dużym powodzeniem działa Zespół Regionalny „Mogilanie” kultywujący tradycje Krakowiaków Zachodnich. Przeprowadzone badania jednoznacznie pokazały, że aktywne uczestnictwo w działalności artystycznej zespołu regionalnego ma swoje przełożenie na świadomość poczucia odrębności lokalnej. Zdecydowanie inaczej wygląda sytuacja w przypadku młodzieży, która nie wykazuje zainteresowania kulturą ludową, pomimo niskiego stanu wiedzy o niej. Rozwiązaniem tego stanu rzeczy jest wczesne wprowadzenie dzieci w krąg kultury ich regionu, co najlepiej obrazują wyniki z ankiet przeprowadzonych na tej grupie wiekowej.

KEYWORDS: taniec ludowy, tożsamość regionalna, Gmina Mogilany

1 Artykuł jest przerobioną wersją pracy dyplomowej licencjackiej pt.: „Rola Tańca ludowego w kształtowaniu tożsamości regionalnej na przykładzie Zespołu Regionalnego „Mogilanie” (1984-2015) i Dziecięcego Zespołu Regionalnego „Mali Mogilanie” (2002-2015), obronionej na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie w roku 2016.

ABSTRACT

The role of folk dance in shaping the regional identity on the example of the Mogilany Rural Community

The best times of folk dance have passed away. Despite this, folk dance can still be an important factor in shaping the contemporary “regional identity”. More specifically, this can be seen on the example of Mogilany Rural Community, where the Regional Group “Mogilanie” has successfully functioned for many years, cultivating traditions characteristic for the Western Krakowiacy. Studies have shown that active participation in cultural activities of a regional artistic groups is connected with the awareness of local identity. However, the situation is completely different when it comes to young people. Despite their limited knowledge about folk culture, they are still not interested in it. Further surveys have shown, that children’s early introduction to regional culture might be a solution to this problem.

SŁOWA KLUCZOWE: folk dance, regional identity, Mogilany Rural Community

Uwagi wstępne

Definiując taniec badacze wśród głównych jego cech na ogół wymieniają brak aspektów utylitarnych², emocjonalność³ oraz naturalność⁴. W literaturze przedmiotu wyróżnia się kilka odmian tańca (biorąc pod uwagę jego różnorodność). Wśród nich ważne miejsce zajmuje taniec magiczny – nastawiony na określony skutek; aby go osiągnąć tańczący wykonywali ruchy mające pomóc im zyskać władzę (np.: nad drugim człowiekiem, zwierzętami, siłami przyrody). Kolejnym rodzajem tańca jest taniec obrzędowy – najczęściej związany pracami na roli (np.: siewami, zbiorami). Taniec ten do dziś zachował się tylko wśród ludów będących na niskim stopniu rozwoju cywilizacyjnego, chociaż jego ślady można odnaleźć także w tańcach ludowych. Następnym to taniec będący formą zabawy, którego głównym celem jest doznanie przyjemności, towarzyszący np.: weselom, dożynkom.

2 Por. J. Rey, *Wybierzcie sobie definicję*, w: *Taniec. Jego rozwój i formy*, Warszawa 1958, s. 17.

3 Por. J. Kowalska, *Taniec jako forma przekazu treści kulturowych*, „Etnografia Polska”, 1978, t. XXII, z. 1., s. 180.

4 Por. I. Turska, *Jak powstał taniec*, w: *Taniec bawi i opowiada*, Warszawa 1970, s. 20.

I wreszcie taniec widowiskowy, czyli pokaz zręczności, zwinności, którą podziwiają i oceniają widzowie⁵.

W XVII w. dokonał się podział sztuki tanecznej na trzy główne nurty: tańca widowiskowego w formie baletu, tańca towarzyskiego i ludowego⁶. Szczególnie interesujący w niniejszym kontekście taniec ludowy jest tańcem miejscowym, lokalnym, tańczonym przez dane plemię lub naród (np.: węgierski czardasz, polski mazur, krakowiak)⁷. Zainteresowanie tańcami ludowymi wzrosło pod koniec wieku XVIII, po rewolucji francuskiej, w wyniku której doszło do szerszego przeniknięcia się elementów ludowych z mieszczańskimi. Taką właśnie drogą wzajemnej wymiany wszedł do życia towarzyskiego „walc”, który powstał z południowoniemieckiego tańca ludowego, „lendlera”⁸. Jednak to dopiero romantyzm w sposób kompleksowy i programowy nawiązywał do źródeł ludowych – także i w dziedzinie tańca⁹. Dla romantyków:

taniec ludowy i narodowy był tą efektowną formą kultury, która spełniała zarówno postulaty romantycznego odkrywania ludowych tradycji, jak i przyczyniała się do rozbudzania i umacniania poczucia więzi narodowej [...]¹⁰.

W wieku XIX, w czasach zaborów, na balach i wieczorkach tanecznych z upodobaniem tańczono więc polskie tańce ludowe (m.in. krakowiak, oberek)¹¹. Miało to oczywiście znaczenie symboliczne – patriotyczne. Jednak już w końcu XIX w. nastąpił początek procesu zanikania tańca ludowego na terenach wsi, co związane było ze wzrastającą migracją ludności wiejskiej do miast¹². Jak wiadomo, kolejny wiek – XX – przyniósł szereg rozmaitych i rozległych zmian cywilizacyjnych, w następstwie, których doszło do zmiany dotychczasowego stylu życia oraz form spędzania wolnego czasu¹³. Postęp cywilizacyjny i wspomniana już migracja ludności spowodowały zacieranie się granic lokalnych oraz związane z tym

5 Por. I. Turska, *Różne rodzaje tańca*, w: *Taniec bawi i opowiada*, dz. cyt., ss. 26, 27, 28.

6 Tamże, *Taniec w okresie baroku (1630-1750)*, w: *Krótki zarys historii tańca i baletu*, Kraków 1983, ss. 109, 116.

7 J. Rey, *Trzy nurty*, w: *Taniec: jego rozwój i formy*, s. 154.

8 Tamże, ss. 136, 137, 138.

9 Por. I. Turska, *Taniec w okresie romantyzmu*, w: *Krótki zarys historii tańca i baletu*, dz. cyt., s. 148.

10 B. Bednarzowa, M. Młodzikowska, *Taniec w programach i systemach wychowania fizycznego*, w: *Tańce. Rytm Ruch Muzyka. Wybór dla potrzeb wychowania fizycznego*, Warszawa 1983, s. 21.

11 Tamże, *Taniec w drugiej połowie XIX w.*, w: *Krótki zarys historii tańca i baletu*, dz. cyt., ss. 187, 189.

12 Tamże, *Taniec na przełomie XIX i XX w.*, w: *Krótki zarys historii tańca i baletu*, dz. cyt., s. 206.

13 Tamże, *Taniec w pierwszej połowie XX wieku (do końca drugiej wojny światowej)*, w: dz. cyt., s. 278.

tworzenie typów tańca stanowiących syntezę wielu tradycji tanecznych i kulturowych¹⁴.

Jednak pomimo owych przemian taniec ludowy przetrwał i wciąż może stanowić istotny czynnik w kształtowaniu współczesnej tzw. tożsamości regionalnej (lokalnej) – pojęcia kluczowego w niniejszej refleksji. O czym świadczy chociażby już sam przykład podkrakowskiej Gminy Mogilany oraz roli jaką odgrywają tam zespoły wykonujące tańce ludowe.

Tożsamość regionalna

W niniejszej pracy refleksji badawczej poddano poczucie tożsamości regionalnej członków Zespołu Regionalnego „Mogilanie” (Z.R. „Mogilanie”) i byłych członków Dziecięcego Zespołu Regionalnego „Mali Mogilanie” (D.Z.R. „Mali Mogilanie”) z podkrakowskiej Gminy Mogilany.

Dla porządku przypomnijmy kilka podstawowych ustaleń dotyczących kluczowej w niniejszym aspekcie kategorii tożsamości regionalnej. Przez niektórych badaczy tożsamość regionalna rozumiana jest jako jeden z aspektów „tożsamości terytorialnej”, bowiem, różne zbiorowości mogą odczuwać przynależność do jednego określonego obszaru geograficznego, ale niekoniecznie będą się one identyfikowały z jedną (tą samą) kulturą¹⁵. Z kolei inni znawcy zagadnienia zakładają, że poczucie związku z konkretnym obszarem geograficznym i jego kulturą tworzy tożsamość regionalną¹⁶. Dlatego w literaturze przedmiotu często zwraca się uwagę, iż częścią składową wspomnianej tożsamości regionalnej jest „tożsamość kulturowa”¹⁷, mająca związek „z niepodlegającą wartościowaniu innością danej kultury w stosunku do pozostałych”¹⁸.

Za główny czynnik kształtujący tożsamość regionalną przyjęto tutaj tańce ludowy, wychodząc z założenia, że to znajomość lokalnego dziedzictwa kulturowego przyczynia się w istotnym stopniu do wytworzenia poczucia łączności z określonym regionem (przestrzenią terytorialną). Z kolei brak pełnego poznania tradycji lokalnej wpływa na niepełne

14 Tamże, s. 279, 280.

15 Por. *Tożsamość regionalna mieszkańców województwa zachodniopomorskiego. Raport z badań eksploracyjno-diagnostycznych* Urząd Marszałkowski Województwa Zachodniopomorskiego Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej, Szczecin 2012, s. 8.

16 Por. G. Rak, *Percepcja przestrzeni regionalnej*, Wrocław 2013, s. 10.

17 Więcej na temat tożsamości kulturowej w odniesieniu do konkretnego regionu por. K. Duda, *Tożsamość kulturowa Ziemi Łąckiej. Zarys problematyki*, w: „Episteme” 2009, t. I, nr 8, s. 81-103.

18 Por. K. Kwaśniewski, hasło: „tożsamość kulturowa”, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 351-253.

uksztaltowanie tożsamości jednostki, a tym samym generuje brak poczucia związku z przestrzenią lokalną (częściowy lub całkowity). Bez tego rodzaju „regionalnych korzeni” człowiek staje się człowiekiem „wykorze-nionym, nieszczęśliwym, (...) bezdomnym”¹⁹. Nieznajomość lokalnych dziejów przekreśla także możliwość wytworzenia więzi z „małą ojczyzną”. Dlatego tak ważne jest propagowanie odpowiedniej wiedzy o regionie, w czym aktywny udział powinny brać zwłaszcza instytucje regionalne²⁰. To właśnie one mają pomagać mieszkańcom w zyskaniu pogłębionej tożsamości regionalnej. Tego rodzaju tożsamość jest ważna także z tego powodu, iż rodzi ona w człowieku poczucie odpowiedzialności za otaczającą go przestrzeń. Odpowiedzialność ta może zaś przybierać różne formy, np.: identyfikacji z dawnymi obyczajami, zwyczajami, wierzeniami oraz udział w współzrządzeniu czy trosce o to środowisko²¹.

Jednym z przejawów tożsamości regionalnej jest także uczestnictwo w kulturze ludowej, istotnej nie tylko w perspektywie lokalnej, ale ogólnospołecznej, bowiem, na co słusznie zwracają uwagę badacze: „osłabienie kultur regionalnych, zahamowanie rozwoju kultury ludowej jest jednocześnie osłabieniem kultury ogólnospołecznej”²². Aktywne lub bierno uczestnictwo jednostki w kulturze ludowej wpływa na poszerzenie jej wiedzy na temat własnej przestrzeni lokalnej, co z kolei rodzi poczucie „swojskości i odrębności w stosunku do kultury elitarnej, kultury innych regionów i kultury ogólnej”²³.

W wyniku przemian cywilizacyjnych i społeczno-politycznych jakie zaszły na polskiej wsi po II wojnie światowej zostało naruszone poczucie wspólnoty pomiędzy jej mieszkańcami²⁴. Przyczyn takiego stanu było wiele. Leon Dyczewski (w pracy z 1994 r.), obserwując ówczesny stan wsi, wymienił najważniejsze (z jego punktu widzenia) elementy, które doprowadziły do kryzysu kultury ludowej. Pośród nich badacz podał: wcześniejsze „założenia ustrojowe”, które z jednej strony przyczyniły się do zachowania kultury ludowej (np.: Cepelia), ale z drugiej strony (w imię „równości klasowej”) zunifikowały kulturowo całe społeczeństwo.

19 D. Simonides, *Patriotyzm, tożsamość narodowa*, w: *Patriotyzm. Tożsamość narodowa. Poczucie narodowe*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 26.

20 Tamże, s. 28.

21 Tamże, s. 27.

22 L. Dyczewski, *Kultura ludowa elementem istotnym tożsamości społeczeństwa polskiego*, w: „Twórczość ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, nr 1-2 (25) 1994, s. 20.

23 Tamże, s. 19-20.

24 *Wies Polska 1944-1989. Wybrane problemy podmiotowości społecznej życia politycznego, ekonomicznego, kulturalnego i religijnego*, red. Z. Hemmerling, Warszawa 1990., *Wies i jej mieszkańcy*, red. B. Fedyszak-Radziejowska, Warszawa 1995., *Oświata, wychowanie i kultura fizyczna w rzeczywistości społeczno-politycznej Polski Ludowej (1945-1989)*, red. R. Grzybowski, Toruń 2004.

Wybierano bowiem tylko te elementy kultury ludowej, które mogły być ciekawe w aspekcie artystycznym, ale nie kładziono już nacisku na ich dalszy rozwój²⁵. Następnym czynnikiem, wymienionym przez Dyczewskiego, była „bierność i brak poczucia wartości ludzi wsi”. Zmiany cywilizacyjne wpłynęły, bowiem na większą ruchliwość ludności wiejskiej (która nie była już tak bardzo jak jej przodkowie przywiązana do jednego miejsca), co spowodowało ich migrację do miast oraz wzrost kompleksów wobec mieszkańców miasta, a także związane z tym swoiste dążenie ludzi ze wsi do nowoczesności. W imię „zmiany na lepsze” mieszkańcy wsi zaczęli odchodzić od swojego wielowiekowego dziedzictwa, traktując je jako balast na drodze zmian do postępu i nowoczesności oraz często bezrefleksyjnie przyjmować to, co nowe.

W perspektywie lat 80 i 90 XX wieku chęć „łatwiejszego”, lżejszego życia i związane z tym migracje mieszkańców wsi do miast spowodowały, że na wsi pozostali przede wszystkim ludzie z niższym wykształceniem. Zdolniejsze i aktywniejsze jednostki po ukończonej nauce w mieście na ogół bowiem nie powracały na wieś, a ci którzy zdecydowali się na powrót, nie zawsze byli chętni do integracji z ludnością wiejską. Bez jednostek przewodnich zintegrowanych i zasymilowanych ze wsią – wieś przestała rozwijać swoją kulturę i zaczynała przejmować miejską kulturę masową. Ważną rolę w tym względzie odegrał także swoisty ówczesny „niedowład infrastruktury życia kulturalnego”²⁶ wpływający na aktywność kulturalną ludzi, zresztą bez względu na miejsce zamieszkania. Chociaż w okresie PRL – u na wsiach pojawiały się ośrodki kultury (np. domy kultury), to nie wszędzie cieszyły się one dostatecznym zainteresowaniem i zaufaniem mieszkańców, zarówno ze względu na brak odpowiedniej kadry jak i narzuconą odgórnie „ideę przewodnią”. Oczywiście, stopień zainteresowania kulturalnego ludności wsi był zależny od sposobu prowadzenia domów kultury. Tam, gdzie ich działalność była dynamiczna, zainteresowanie kulturą na ogół było większe. Dyczewski, opierając się na badaniach GUS z 1979 r., zauważył, że dominującym źródłem uczestnictwa w kulturze ogólnej mieszkańców wsi przede wszystkim było jednak radio i telewizja, które jak wiadomo, zakłada bierność, a nie aktywne, zaangażowanie odbiorcy²⁷.

Patrząc z perspektywy czasu na pracę Leona Dyczewskiego, można odnieść wrażenia, że wnioski badacza na temat stanu kultury wiejskiej w dużej mierze nadal są aktualne także i w odniesieniu do obecnych

25 Por. K. Dyczewski *Kultura ludowa elementem istotnym tożsamości społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 20.

26 Tamże, s. 22.

27 Tamże, s. 20-23.

mieszkańców wsi²⁸. Chociaż należy podkreślić, iż współcześnie podejmowanych jest wiele nowych działań zmierzających do uchronienia kultury wsi od zapomnienia, służy temu np. działalność zespołów regionalnych, takich jak „Mogilanie”. Członkowie tych zespołów odtwarzając dawne obrzędy w występach artystycznych, pozwalają im przetrwać oraz wprowadzają wiedzę o nich do powszechnej świadomości i równocześnie sami ją nabywają.

Analizy ankiet i jej wyniki

Na podstawie analizy ankiet przeprowadzonych w roku 2015²⁹ wśród 30 członków Z.R. „Mogilanie” i 6 byłych członków D.Z.R. „Mali Mogilanie”, można stwierdzić, że aktywne uczestnictwo w działalności artystycznej zespołu regionalnego pozytywnie wpływa na świadomość poczucia odrębności lokalnej. Prawie 92% (33 osoby) ankietowanych posiada bowiem świadomość odrębności regionalnej. Według większości ankietowanych (61%) członkostwo w zespole regionalnym, pozwoliło im nie tylko nauczyć się wykonywać tańce ludowe, ale także nabyć szerszą wiedzę o kulturze ludowej swojego regionu. Zdecydowana większość spośród nich (92%) zgadza się z tezą, iż znajomość tańców ludowych charakterystycznych dla miejsca zamieszkania ma wpływ na kształtowanie poczucia odrębności lokalnej. Jednocześnie wszyscy ankietowani są zgodni, co do wagi nauczania tańców ludowych dzieci i młodzieży. Jednak nie są już oni jednomyślni w kwestii obowiązkowości tego rodzaju zajęć w szkole. Członkowie Z.R. „Mogilanie” nie są także zgodni co do instytucji, która powinna prowadzić naukę tańca. Połowa z nich uważa, iż zajęcia winny być prowadzone w ramach współpracy lokalnych szkół i ośrodków kultury. Natomiast wszyscy byli członkowie D.Z.R. „Mali Mogilanie” są zgodni, że odpowiedzialność za naukę tańca powinna spoczywać na ośrodkach kultury.

28 Problemem, z którym spotkała się Autorka podczas pisania niniejszej pracy była znikoma ilość opracowań naukowych traktujących przeglądowo sytuację kultury ludowej w Polsce po 1989 r.

29 Ankiety zostały wypełnione przez 30 (18 kobiet i 12 mężczyzn w wieku od 17 do 76 lat) członków Zespołu Regionalnego „Mogilanie” i 6 (4 kobiety i 2 mężczyzn w wieku od 18 do 23 lat) byłych członków Dziecięcego Zespołu Regionalnego „Mali Mogilanie”.

Przykładowe pytania: Czy zyskałaś/zyskałeś świadomość poczucia odrębności lokalnej regionu swego miejsca zamieszkania od innych regionów Polski, dzięki działalności w zespole „Mogilanie”?; Czy uważasz, że uczniowie szkół podstawowych i/lub gimnazjalnych powinni uczęszczać na zajęcia z nauki tańców ludowych w ramach obowiązkowych zajęć szkolnych, czy też dobrowolnych zajęć pozalekcyjnych? Uzasadnij swoją odpowiedź, W jaki sposób, Twoim zdaniem, można byłoby zachęcić dzieci, młodzież do nauki tańców ludowych?

Przyjrzyjmy się teraz wynikom ankiet przeprowadzonych w tym samym czasie wśród uczniów gimnazjum w Mogilanach (90 osób)³⁰. Jak wskazują wyniki wśród przeważającej części ankietowanej młodzieży z Gminy Mogilany (63%) nie występuje poczucie niedosytu wiedzy związanej z własnym regionem oraz jego kulturą ludową. W uzasadnieniu odpowiedzi ankietowani młodzi ludzie najczęściej podkreślali „brak zainteresowania” tematyką ludowo-regionalną. Istotny jest fakt, iż 27 uczniów spośród wszystkich badanych (czyli około 1/3), którzy nigdy nie zostali zaznajomieni z kulturą ludową, nie wyraża chęci, aby ją poznać. Poza brakiem zainteresowania i poczuciem „nieużyteczności” tego rodzaju wiedzy – na co wskazywali ankietowani – innym tego rodzaju czynnikiem wydaje się być niedostrzeżenie „atrakcyjności” kultury ludowej lub stereotypowe postrzeżenie jej jako domeny głównie osób starszych lub słabiej wykształconych.

Brak zainteresowania tematyką regionalną młodzieży gimnazjalnej można połączyć z jej niskim stanem wiedzy o kulturze ludowej. Zaledwie w dwóch pytaniach, spośród 5 sprawdzających znajomość kultury Krakowiaków Zachodnich, poprawność odpowiedzi przekroczyła 50%³¹. Uzyskane wyniki mogą stanowić poważny argument zwracający uwagę na konieczność zaznajomienia uczniów ze szkoły w Mogilanach z kulturą ludową w trakcie zajęć szkolnych, a nie tylko tych prowadzonych w ośrodkach kultury. Jedną z form nauki mogłyby być proponowane przez członków Z.R. „Mogilanie” i byłych członków D.Z.R. „Mali Mogilanie” tzw. „lekcje pokazowe”, które poprzez swą formułę, w odróżnieniu od tradycyjnej lekcji, byłyby ciekawsze dla uczniów. Warto zaznaczyć, że 50 mogiłańskich gimnazjalistów uczęszczając jeszcze do szkoły podstawowej uczestniczyło w zajęciach, na których uczono tańca ludowego (wspomniane zajęcia prowadził Ośrodek Kultury w Mogilanach). Oznacza to, że zdobyli oni podstawową wiedzę w zakresie tańca ludowego. Odzwierciedleniem tego stanu rzeczy była największa ilość poprawnych odpowiedzi udzielonych na pytanie wymagające podania nazw polskich tańców ludowych i/lub narodowych. Ankieta pokazała jednak, że obecnie młodzież w niewielkim stopniu wyraża chęć uczestniczenia w takich zajęciach.

30 Ankiety zostały wypełnione przez 90 uczniów Gimnazjum w Mogilanach z klas I-III (44 chłopców i 44 dziewcząt oraz 1 uczeń, który nie określił swojej płci; uczniowie byli w wieku od 13 do 16 lat).

31 Treść pytań: 1. Wymień znane Ci zespoły ludowe działające na terenie Gminy Mogilany, 2. Wymień znane Ci zespoły ludowe, regionalne działające na terenie Polski, 3. Wymień znane Ci polskie tańce ludowe i/lub narodowe, 4. Wymień znane Ci elementy stroju ludowego, 5. Który z polskich strojów ludowych jest uznawany za polski strój narodowy?

Kolejna ankieta przeprowadzona tym razem wśród dzieci w wieku szkoły podstawowej pokazuje, że w odróżnieniu od młodzieży gimnazjalnej, dzieci na poziomie szkoły podstawowej lubią tańczyć tańce ludowe (86%)³². Zakładając strój krakowski i występując publicznie, zazwyczaj odczuwają one dumę i radość z występu (ok 73%). Dzieciom na ogół podoba się także i sama kultura ludowa (77%). Prawie 70% z nich chciałoby kontynuować naukę tańca ludowego w przyszłości. Ten zdecydowanie pozytywny stosunek dzieci ma swoją przyczynę oprócz charakterystycznej dla tego wieku emocjonalności, także we wczesnym wprowadzeniu ich w przestrzeń folkloru. Tym, co wzbudza największe zainteresowanie dzieci są kolorowe oryginalne ludowe stroje oraz rytmiczna muzyka. Najwyraźniej barwność i odmienność kultury ludowej pociąga więc dzieci.

Kategoria „więzi”

W perspektywie podjętego w niniejszym artykule zagadnieniu istotną jest kategoria „więzi” współtworzącej tożsamość regionalną. W literaturze przedmiotu na ogół wyróżnia się „więź ideologiczną” (cechy i wartości przypisane przez zbiorowość konkretnemu terytorium, które mogą funkcjonować poza lub całkowicie bez przestrzeni, z którą są łączone) oraz „więź nawykową” (emocjonalny związek jednostki z określoną przestrzenią) w kontekście związku człowieka z danym obszarem³³. Odnosząc się do powyższej kategorii oraz zaproponowanego powyżej podziału, można scharakteryzować stosunek ankietowanych mieszkańców Gminy Mogilany do ich przestrzeni lokalnej.

Analizując przeprowadzone ankiety można dojść do wniosku, iż Uczniowie Gimnazjum w Mogilanach odczuwają tzw. „więź nawykową”, ze swoją wsią, gminą – ponieważ tutaj urodzili się i tu dorastają (63%). Jednak przy tym większości z nich brakuje „więzi ideologicznej”, ponieważ nie zostali oni wystarczająco zaznajomieni z dziedzictwem kulturowym swojej lokalnej przestrzeni (ok 37%) lub uczyniono to w sposób dla nich mało interesujący. Natomiast w przypadku starszych od nich członków Z.R. „Mogilanie” i byłych członków D.Z.R. „Mali Mogilanie” można

32 Ankieta została wypełniona przez uczniów klas IV-VI Szkoły Podstawowej im. J. Nowina Konopki w Mogilanach (57 uczniów: 25 chłopców i 25 dziewcząt) i Szkoły Podstawowej im. O. Kolberga w Bukowie (37 uczniów: 17 chłopców i 20 dziewcząt). Analizie wyników zostało poddane 56 ankiet dzieci, które uczęszczają na zajęcia z nauki tańca ludowego – 31 SP w Bukowie, 25 SP w Mogilanach.

33 Por. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 17.

już mówić o „więzi ideologicznej” – umożliwiającej identyfikację z „małą ojczyzną”.

Zakończenie

Badania przeprowadzone przez Autorkę wśród dzieci nie tyle miały dotyczyć ich poczucia świadomości lokalnej, ile raczej stosunku jaki mają do kultury ludowej – z naciskiem na kulturę związaną z Krakowiakami Zachodnimi. Wyniki ankiet były jednoznacznie pozytywne: 84% dzieci lubi zajęcia z nauki tańca, prawie 86% z nich chce tańczyć tańce ludowe, około 77% ankietowanych podoba się kultura ludowa, a prawie 70% uczniów chce kontynuować naukę tańca. Należałoby więc dążyć do utrzymania tego wyniku, nie tylko w okresie uczęszczania dzieci na zajęcia (gdzie uczą się tańców ludowych), ale także w okresie późniejszym. Oczywiście jest, że część dzieci zrezygnuje z tych zajęć w przyszłości, ale to jakie wspomnienia i jaką wiedzę wyniosą z tego okresu będzie miało wpływ na ich późniejsze poczucie tożsamości regionalnej. Niezmiernie ważne jest zatem wprowadzenia dzieci już od najmłodszych lat w krąg kultury ich regionu. Odpowiedzialność za to nie spoczywa wyłącznie na lokalnych ośrodkach kultury czy szkołach, ale także na całej miejscowej społeczności. Szczególnie ważne jest inicjowanie różnorodnych wydarzeń, podczas których propagowane jest lokalne dziedzictwo kulturowe.

Wraz z upływem czasu wiele ludowych tradycji lokalnych odeszło już w zapomnienie. Przypomnienie ich i podtrzymywanie pamięci o nich pozwala zrozumieć otaczającą rzeczywistość – zarówno tę o zasięgu lokalnym jak i państwowym. Zaznajomienie dzieci z miejscowymi zwyczajami, choćby w wymiarze teoretycznym może rozbudzić w nich chęć samodzielnego poszerzenia wiedzy. W tym zakresie następnym etapem będzie nabycie „związku ideologicznego” ze swoją „małą ojczyzną”, z czym związane jest także poczucie odpowiedzialności za nią.

BIBLIOGRAFIA

- DYCZEWSKI Leon. 1994. „Kultura ludowa elementem istotnym tożsamości społeczeństwa polskiego”. *Twórczość ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych* 1-2: 19-25.
- KOPALIŃSKI Władysław. 2001. *Słownik symboli*. Warszawa: Wydawnictwo Rytm.
- KOWALSKA Jolanta. 1978. „Taniec jako forma przekazu treści kulturowych”. *Etnografia Polska* t. XXII, z. 1: 173-192.

- OSSOWSKI Stanisław. 1984. *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- RAK Grzegorz. 2013. *Percepcja przestrzeni regionalnej*. Wrocław: Wydawca Grzegorz Rak.
- REY Jan. 1958. *Taniec. Jego rozwój i formy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SIMONIDES Dorota. 1998. *Patriotyzm, tożsamość narodowa*. W: *Patriotyzm. Tożsamość narodowa. Poczucie narodowe*, E. Nowicka-Włodarczyk (red.), 19-32. Kraków: Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji.
- Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. 1987. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- TOMASZEWSKI Włodzimierz. 1991. *Człowiek tańczący*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- TURSKA Irena. 1970. *Taniec bawi i opowiada*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- TURSKA Irena. 1983. *Krótki zarys historii tańca i baletu*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Urząd Marszałkowski Województwa Zachodniopomorskiego, Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej. 2012. *Tożsamość regionalna mieszkańców województwa zachodniopomorskiego. Raport z badań eksploracyjno-diagnostycznych*. Szczecin: Wydawca Urząd Marszałkowski Województwa Zachodniopomorskiego Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej i Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej.



Marzena Rządzik – absolwentka studiów I stopnia na kierunku Kulturoznawstwo (specjalność Turystyka kulturowa) w Akademii Ignatianum w Krakowie (2013-2016). Absolwentka studiów II stopnia na kierunku Kulturoznawstwo (specjalność Promocja Kultury) w Akademii Ignatianum w Krakowie (2016-2018).

Agata Zep

agata.zep@doctoral.uj.edu.pl
Instytut Filologii Romańskiej UJ

Gra o tożsamość w powieści *Mi nombre es Jamaica* José Manuela Fajardo

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest analiza obrazu tożsamości żydowskiej w powieści *Mi nombre es Jamaica* José Manuela Fajardo. Porównanie dwóch przedstawionych w powieści wariantów tej tożsamości pozwala dostrzec przyczyny istniejących między nimi różnic. Okoliczności historyczne wielokrotnie zaburzały ciągłość pokoleniową w procesie kształtowania się tożsamości żydowskiej, w związku z czym próby jej rekonstrukcji mogą różnić się w zależności od osoby, która je podejmuje, oraz od celów jakim mają one służyć. Wizja tożsamości żydowskiej u osoby, która doświadczyła ciągłości pokoleniowej, znacząco różni się od wizji osoby, która nie posiadając takiego doświadczenia musiała samodzielnie ją skonstruować.

SŁOWA KLUCZOWE: Tożsamość, Żydzi, Sefardyjczycy, José Manuel Fajardo

ABSTRACT

A game for identity in José Manuel Fajardo's novel Mi nombre es Jamaica

The subject of this article is an analysis of the image of Jewish identity in the novel *Mi nombre es Jamaica* by José Manuel Fajardo. A comparison of two variants of this identity presented in the novel reveals the reasons of differences between them. Historical circumstances have repeatedly disrupted generational continuity in the process of shaping

Jewish identity, therefore, the attempts to reconstruct it may differ depending on the person who undertakes them and on the purposes they are intended to serve. The vision of a Jewish identity in a person who has experienced generational continuity is significantly different from the vision of a person who, having no such experience, had to construct the identity himself.

KEYWORDS: Identity, Jews, Sephardic Jews, José Manuel Fajardo

José Manuel Fajardo w powieści *Mi nombre es Jamaica*¹ przedstawia konflikt pomiędzy dwiema wizjami tożsamości żydowskiej, na który można spojrzeć jako na swego rodzaju grę, rywalizację pomiędzy głównymi bohaterami. Ze względu na swoją formę, niniejszy artykuł stanowi jedynie zarys problemów, które wymagałyby obszerniejszych badań. Zestawienie przytoczonych poniżej fragmentów powieści z cytatami zaczerpniętymi z prac badaczy zajmujących się problematyką żydowską ma na celu wskazanie pewnych zbieżności pomiędzy literacką wizją tożsamości a rzeczywistością pozaliteracką. Wspomniane dwie wizje tożsamości z powieści *Mi nombre es Jamaica* z pewnością nie wyczerpują złożonego tematu tożsamości żydowskiej oraz sposobu przedstawiania jej w literaturze, a ich krótka analiza może być jedynie wskazaniem kierunku do dalszych badań.

Tożsamość, ujmując bardzo ogólnie, opiera się na ciągłości pokoleniowej, na wspólnej tradycji i kulturze, które wyróżniają daną grupę ludzi i są przez nich kontynuowane na przestrzeni pokoleń². Kwestia ciągłości pokoleniowej okazuje się kluczowym elementem w obydwu przedstawionych przez José Manuela Fajardo wizjach tożsamości żydowskiej. Holocaust zaburzył tę ciągłość w sposób tragiczny, ale powieść przypomina, że i inne prześladowania miały podobny skutek, choć na mniejszą skalę. W efekcie, poszukiwanie tożsamości, tak jak zostało to przedstawione w *Mi nombre es Jamaica*, może wymagać rekonstrukcji pewnych elementów kulturowych, które zostały utracone. Taka rekonstrukcja niesie ze sobą ryzyko wypaczenia ich pierwotnego sensu, ale jednocześnie daje szansę na ich przetrwanie.

José Manuel Fajardo tworzy postać w typie współczesnego Don Kichota, co do którego tak naprawdę nigdy nie można być pewnym czy jest szaleńcem, czy może tylko udaje. Santiago Boroní, niedługo po tragicznej śmierci syna, przeżywa iluminację i zaczyna twierdzić, że nazywa się

1 Powieść jest ostatnią częścią trylogii. Pozostałe części to: *Carta del fin del mundo* oraz *El converso*.

2 Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2008, s. 34-35.

Jamaica³ oraz że jest Żydem, chociaż nigdy wcześniej nic na to nie wskazywało. Jak twierdzi:

No es un cambio, Dana, es mi verdadero nombre, por fin lo he descubierto y tan sólo me he desprendido del falso; sí, no me mires así, he sido Santiago Boroní durante todos estos años, pero ese nombre no significa nada⁴.

[To nie jest zmiana, Dana, to jest moje prawdziwe imię, nareszcie je odkryłem i po prostu pozbyłem się fałszywego; nie patrz tak na mnie, byłem Santiago Boroní przez wszystkie te lata, ale to imię nic nie znaczy.]

Czy można mu wierzyć? Dana Serfati, jego przyjaciółka a później także kochanka, która sama jest pochodzenia sefardyjskiego⁵ nie jest skłonna mu wierzyć, aż do czasu, gdy trafia na pewien manuskrypt z siedemnastego wieku potwierdzający jego słowa. Na przestrzeni całej powieści bohaterowie sprzecząją się ze sobą, przytaczają różne argumenty, rywalizują, a nawet stosują szantaż, byleby przekonać drugą stronę co do swojej wizji żydowskości, czyli wygrać w tym starciu, gdzie stawką jest własna tożsamość.

1. Kto może być Żydem

Podstawową kwestią sporną, która nieustannie powraca w rozmowach między głównymi postaciami, jest określenie kto to jest Żyd, a co za tym idzie, czy Santiago może się za niego uważać. Definicja żydowskości, według tego bohatera, ma charakter bardzo ogólny i nie ma związku z kryteriami religijnymi czy kulturowymi:

Para mí, la condición judía no viene sólo de la sangre y de lo que nos diferencia, es todo lo contrario: viene de lo que nos une, del territorio común que todo el ser humano comparte, el del dolor, el del orgullo de ser quien es y el miedo a ser perseguido precisamente por ser quien es⁶.

[Moim zdaniem, żydowskość nie wynika jedynie z więzów krwi i z tego, czym się różnimy, wręcz przeciwnie: wynika z tego, co nas łączy, ze

3 Tytuł powieści oznacza po hiszpańsku “Mam na imię Jamajka”.

4 J.M. Fajardo, *Mi nombre es Jamaica*, Barcelona 2015, s. 60. Przekład własny autorki artykułu. Dotyczy wersji polskiej wszystkich cytowanych fragmentów powieści.

5 Sefardyjczycy – Żydzi wypędzeni z Hiszpanii w XV wieku oraz ich potomkowie.

6 J.M. Fajardo, op. cit., s. 294-295.

wspólnej przestrzeni dzielonej przez każdego człowieka, z przestrzeni bólu, dumy z tego kim się jest i ze strachu przed prześladowaniem właśnie z powodu bycia kim się jest].

Podejście literackiego bohatera do tej kwestii może symbolizować tendencję w świecie pozaliterackim, na jaką zwraca uwagę Rogers Brubaker⁷: termin „diaspora” jest wykorzystywany w tak wielu różnych kontekstach, że zaciera się jego sens. „If everyone is diasporic, then no one is distinctively so”⁸ – tak komentuje on coraz bardziej inkluzywne definicje diaspor. Zamiast tego, proponuje traktować diasporę jako rodzaj opinii, stwierdzenie, a nie faktyczne zjawisko, co pozwala uniknąć uwikłania w konflikt pomiędzy zwolennikami różnych kryteriów pozwalających sklasyfikować daną grupę ludzi jako diasporę. Dzięki temu badacz może skupić się na analizie rzeczywistej sytuacji badanej grupy oraz powodów, dla których jej członkowie, przywódcy, bądź osoby spoza niej uważają ją za diasporę⁹. W związku z powyższym, warto przyjrzeć się jaka jest motywacja każdego z bohaterów.

2. Żyd „wirtualny”

Niezależnie od tego, jak ocenimy zachowanie Santiaga, jego przygoda z żydowską tożsamością jest przede wszystkim wyrazem poszukiwania siebie. Można wierzyć lub nie w jego mentalną więź z przodkami, natomiast pozostaje faktem, że to poszukiwanie przywróciło mu poczucie sensu w życiu. Jak mówi Danie na jego temat inny bohater powieści:

[F]rancamente, no estoy muy seguro de que su amigo esté loco... [...] está muy alterado, eso es verdad, ansioso y obsesionado con la muerte de su hijo, pero no creo que eso tenga nada que ver con la locura... [...] todas esas ideas sobre su supuesto origen judío me parecen más bien una búsqueda; su amigo trata de encontrar una salida al laberinto de dolor en que está metido, alguna explicación, es algo tan humano...¹⁰

[[S]zczerze mówiąc, nie jestem przekonany że pani przyjaciel jest wariatem... [...] jest bardzo wzburzony, to prawda, zaniepokojony i owładnięty myślą o śmierci swojego syna, ale nie sądzę by miało to

7 R. Brubaker, *The 'diaspora' diaspora*, *Ethnic and Racial Studies*, 2005, 28:1, s. 1-19.

8 Rogers Brubaker, op. cit., s. 3.

9 Ibidem, s. 13.

10 J.M. Fajardo, op. cit., s. 73.

cokolwiek wspólnego z szaleństwem... [...] wszystkie te pomysły o rzekomym żydowskim pochodzeniu wydają mi się raczej poszukiwaniem; pani przyjaciel próbuje znaleźć wyjście z labiryntu bólu, w którym się znalazł, jakieś wytłumaczenie, to takie ludzkie...].

W tym przypadku również postać Santiaga może symbolizować pewne tendencje z rzeczywistości pozaliterackiej. Ruth Ellen Gruber badając zjawisko tworzenia żydowskiego świata przez osoby nieposiadające żydowskich korzeni, które nazywa „wirtualnymi Żydami”¹¹ jako jedną z przyczyn wymienia właśnie poszukiwanie tożsamości:

Rekonstruowanie żydowskiego świata – choćby sztucznego czy wyobrazonego – i wkraczanie w jego obszar, może dopomóc niektórym ludziom w poszukiwaniach własnego ja. W epoce, w której tożsamość jest sprawą ważną ze względów osobistych, etycznych i narodowych, powszechne (choć nie pozbawione przesady) przeświadczenie, że Żydzi potrafili zachować tożsamość mimo dwa tysiące lat trwających prześladowań i wygnania – nabiera szczególnej wagi¹².

Taka tendencja, mimo że z całą pewnością może przyczynić się do ocalenia tradycji żydowskich, niesie ze sobą zagrożenie stworzenia sztucznego świata kultury funkcjonującego w oderwaniu od Żydów. Jak zauważa badaczka:

Owa wirtualna żydowskość (wirtualny świat żydowski) to sfera, w której produkty kultury mogą wziąć górę nad jej żywymi przejawami. W znacznym stopniu zaspokaja ona pragnienia czy oczekiwania, zamiast przywoływać pamięć czy tradycję¹³.

Literacka postać Santiaga zdaje się ilustrować to zagrożenie. Bohater stara się stworzyć żydowskość na miarę własnych potrzeb i narzucić swoją wizję wszystkim wokół, działając często wbrew faktom i ignorując opinię Dany, która miała przecież większy kontakt z tradycją i kulturą żydowską niż on.

11 R.E. Gruber, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, tłum. Agnieszka Nowakowska, Sejny 2004, s. 42-89.

12 Ibidem, s. 65.

13 Ibidem, s. 44.

3. Wspólnota tekstualna

Jeśli chodzi o model tożsamości, który reprezentuje Dana, jego najistotniejszym elementem jest poczucie uczestnictwa w tej samej „opowieści” co przodkowie. Z jednej strony, takie podejście gwarantuje wspomniane na początku poczucie ciągłości, które nie wyklucza się z możliwością krytycznego patrzenia na przekazywane z pokolenia na pokolenie przekonania. Z drugiej strony, może ono wiązać się z poczuciem przytłoczenia przez przeszłość, do której odniesienia są wszechobecne i wymagają ustosunkowania się:

Él se empeñaba en atarse a una tradición que no era la suya y yo no sabía liberarme de ella¹⁴.

[On usiłował znaleźć związek z tradycją, która nie należała do niego, a ja nie potrafiłam się od niej uwolnić].

Dana jednak przede wszystkim stara się bronić swojej wizji żydowskości, bo stanowi ona podstawę jej życia i tło najcenniejszych wspomnień. Wspomniana wspólna „opowieść” jest tutaj rozumiana nie tylko jako historia rodziny, ale przede wszystkim jako uczestnictwo w tej samej kulturze, języku i narracji o przeszłości (czasem także i w religii, ale rozumianej bardziej jako tradycja). Poniższe dwa fragmenty bardzo dobrze ilustrują przekonania bohaterki powieści. W pierwszym z nich Dana w monologu wewnętrznym wyraża swoją wściekłość na Tiaga, za to, że zaczął używać języka judeo-hiszpańskiego:

Tiago había empezado a hablar el judeoespañol, en el espanyolico de la abuela Ada, de mi familia, en la vieja lengua, que para el colmo él ni siquiera sabía hablar bien, cállate, y escucharla en su boca, disparatada y rabiosa, esa lengua que había sido un refugio contra el dolor y la brutalidad, que era el idioma del amor de los míos, me espantaba, era como ver arrancarle la lengua a mi propia madre, no tenía derecho a apropiarse así de la vida de otros, era una impostura, un insulto, y no había locura que lo justificara.¹⁵

[Tiago zaczął mówić po judeo-hiszpańsku, w “espanyolico” babci Ady, mojej rodziny, w dawnym języku, którym na dodatek nawet nie potrafił się dobrze posługiwać, milcz, i słyszeć go z jego ust, pełnych szaleństwa i wściekłości, ten język który był schronieniem przed bólem i brutalnością, który dla moich był językiem miłości, przerażało mnie to, jakbym patrzyła

14 J.M. Fajardo, op. cit., s. 136.

15 Ibidem, s. 108.

jak wyrrywają język mojej własnej matce, nie miał prawa przywłaszczać sobie w ten sposób życia innych, to było oszustwo, obraza, i nie było szaleństwa, które by to mogło usprawiedliwić].

Nieco dalej, Dana ponownie buntuje się wewnętrznie wobec postawy Santiaga:

No tenía sentido reclamar para sí la condición judía, como si todo fuera asunto de sangre, como si la vida, la cultura, la memoria y las cicatrices familiares no contarán¹⁶.

[Nie miało sensu przypisywać sobie bycia Żydem, jak gdyby wszystko było kwestią więzów krwi, jak gdyby życie, kultura, pamięć i rodzinne blizny nie miały znaczenia].

Odnosząc model tożsamości żydowskiej, przedstawiony w powieści poprzez postać Dany, do rzeczywistości pozaliterackiej, warto zwrócić uwagę na poglądy Amosa Oz i Fani Oz-Salzberger zawarte w pracy pt. *Jews and words*. To, co w ich opinii decyduje o byciu Żydem, to specyficzna kultura czytelnicza, a więc nie tylko fakt powtarzalności czytania wybranych tekstów na przestrzeni wieków, ale przede wszystkim przekonanie o trwałości i sensowności takiego sposobu kontynuowania dziedzictwa przodków¹⁷:

You don't have to be an archeologist, or a geneticist to trace and substantiate the Jewish continuum [...]. All you have to be is a reader¹⁸.

Teksty te nie muszą mieć formy pisanej, ponieważ, jak piszą autorzy *Jews and words*:

[T]he whole world is a text¹⁹.

Ponadto, czytanie jest rozumiane tutaj jako krytyczne myślenie, a nie bezrefleksyjne powtarzanie przekonań przodków²⁰. Fikcyjna postać Dany może służyć za literacki przykład takiego sposobu działania. Przykładem może być poniższy fragment, w którym bohaterka powieści wspomina swoją przeprowadzkę do Jerozolimy:

16 Ibidem, s. 112.

17 Ibidem, s. 25.

18 A. Oz, F. Oz-Salzberger, *Jews and words*, New Haven, Londyn 2012, s. 2.

19 Ibidem, s. 22.

20 Ibidem, s. 35.

[Q]uizá no hubiera bucado otra cosa que eso, al marcharme allí: comprobar si eran reales los fantasmas de miedo y de lucha que me rondaban desde la infancia, alimentados por las historias de los campos, por las lecturas en la sinagoga, por los relatos de añoranza de todas las tierras de las que nos habían expulsado a lo largo de los siglos. A lo mejor volver a Jerusalén se había convertido para mí y para otros jóvenes de mi generación no en el regreso a la Tierra prometida, sino en la oportunidad de encarnar los relatos heredados, una especie de baño de realidad del que cada cual salía como podía, convencido o escaldado²¹.

[[B]yć może wybierając się tam, nie szukałam niczego innego niż przekonania się czy były prawdziwe te upiory strachu i walki, które od dziecka mnie otaczały, podsycane historiami o obozach, tekstami czytanyymi w synagodze, opowieściami pełnymi tęsknoty za wszystkimi krajami, z których w ciągu wieków nas wyrzucano. Może powrót do Jerozolimy, dla mnie i dla wszystkich młodych ludzi mojego pokolenia, nie był powrotem do Ziemi Obiecanej tylko możliwością urzeczywistnienia odziedziczonych opowieści, rodzajem konfrontacji z rzeczywistością, z której każdy wychodził tak jak mógł, przekonany lub zdruzgotany.]

Wracając do kwestii tekstów, to właśnie dzięki lekturze Dana zaczyna wierzyć, że jej przyjaciel jednak mówi prawdę. Czytając rękopis Diega Atauchi bohaterka dostrzega zbieżność nie tylko co do imion i nazwisk, ale przede wszystkim odnośnie do mistycznego doświadczenia przyjęcia imienia Jamaica. Tekst ten jest relacją z powstania Indian przeciwko hiszpańskim najeźdźcom, w którym po stronie Indian walczą Diego, który ma żydowskie korzenie, oraz Jamaica, który w pewnym okresie życia był niewolnikiem. Oboje mają świadomość, że na świecie nie mają bezpiecznego miejsca, by być sobą i rozumieją, jak czują się tubylcy. Jamaica zostaje ranny i umiera, natomiast Diego doświadcza spotkania z duchami, w którego efekcie przejmuje rolę przywódcy oraz imię Jamaica. To wydarzenie w sposób oczywisty budzi skojarzenia z tym, co przydarzyło się Santiagowi, stąd Dana zaczyna wierzyć w jego prawdziwość. Mimo tego, nie odważa się pokazać mu tego tekstu z obawy o jego niestabilny stan psychiczny. Jej przyjaciel w końcu przechodzi leczenie psychiatryczne i zostaje wyleczony ze swojej „obsesji tożsamości”, z czego wydaje się zadowolony. Jeśli chodzi o Diega, udaje mu się przetrwać, a miejsce, gdzie wraz z Indianami żyje praktykując w ukryciu judaizm nazywa na cześć przyjaciela Jamaica.

21 J.M. Fajardo, op. cit., s. 253-254.

4. Nowy początek

Zmagania głównych bohaterów powieści zaprowadziły ich gdzie indziej niż się spodziewali. Z jednej strony, żydowskie korzenie Santiaga zostały udowodnione, a jego poglądy na temat żydowskości, nawet jeśli bardzo roszczeniowe i oderwane od realiów, znalazły wyjaśnienie zarówno w historii jego przodków, jak i w jego aktualnej sytuacji życiowej. Oczywiście, fakt wyjaśnienia nie stanowi usprawiedliwienia dla jego zachowania, które wielokrotnie raniło Danę, a niejednokrotnie wręcz narażało oboje na fizyczne niebezpieczeństwo, gdy Santiago bez względu na pochodzenie otaczających ich ludzi otwarcie głosił swój pogląd, że wszyscy są Żydami. Z drugiej strony, Dana obroniła swoją wizję tożsamości, a ponadto dzięki tej przygodzie przekonała się, że każdy ma prawo zaczynać w życiu od nowa, tak jak zrobił to Santiago, przyjmując nową tożsamość:

No hay ninguna voz del siglo XVI que me susurre al oído un nombre nuevo [...]. Pero hay una pregunta que me ronda la cabeza desde hace días [...]: «¿Y si ahora mismo empezara todo?»²².

[Nie ma żadnego głosu z XVI-go wieku, który by mi wyszeptał do ucha moje nowe imię [...]. Ale jest pytanie, które od wielu dni powraca w moich myślach [...]: „A co gdyby wszystko zaczęło się teraz?”].

Wizja tożsamości prezentowana przez Danę z pewnością okazała się trwalsza, jednak wizja tożsamości według Santiaga również nie okazała się zupełnie bezsensowna, jak mogłoby się na początku wydawać. Na pewno brakowało mu stabilnych podstaw opartych na ciągłości pokoleniowej, a także pokory, by słuchać innych, szczególnie Dany, która takie doświadczenie posiadała. Jego konstrukcja tożsamości ukazuje jednak inną ważną prawdę: ciągłość nie zawsze była możliwa, często ze względów historycznych i jeśli chce się do tej tożsamości wrócić, nie ma innego wyjścia jak sięgać w przeszłość bardzo odległą, ponad tym, czego uzupełnić w historii się już nie da. Niestety, próby rekonstrukcji są wtedy bardzo podatne na kreowanie fikcji, a także mogą być wykorzystane jako narzędzia do innych celów.

Podsumowując, dwie wizje tożsamości żydowskiej przedstawione w powieści José Manuela pt. *Mi nombre es Jamaica* zdają się odzwierciedlać postawy istniejące w rzeczywistości pozaliterackiej, o czym mogą świadczyć pewne podobieństwa między poglądami głównych bohaterów a tendencjami opisywanymi przez badaczy zajmujących się tematyką żydowską

22 J.M. Fajardo, op. cit., s. 310-311.

lub tożsamościową. Powieść ta może być interpretowana jako głos w dyskusji dotyczącej tożsamości żydowskiej, a także tożsamości w ogóle. Różnice w poglądach na temat tożsamości mogą mieć źródła między innymi w obecności ciągłości pokoleniowej bądź w jej braku. Przedstawione w *Mi nombre es Jamaica* dwie konkurencyjne wizje tożsamości nie wyczerpują jednak wszystkich możliwości budowania tożsamości jakie istnieją w świecie pozaliterackim. Temat z pewnością pozostawia miejsce na dalsze badania z uwzględnieniem szerszego kontekstu, zarówno jeśli chodzi o sposoby przedstawiania tożsamości żydowskiej w literaturze, jak i różnorodność definicji żydowskości istniejącą w świecie pozaliterackim.

BIBLIOGRAFIA

- BOKSZAŃSKI Zbigniew. 2008. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRUBAKER Rogers. 2005. „The ‘diaspora’ diaspora”. *Ethnic and Racial Studies*, 28/1: 1-19.
- FAJARDO José Manuel. 2015 [2010]. *Mi nombre es Jamaica*. Barcelona: Edhasa.
- GRUBER Ruth Ellen. 2004 [2002]. *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie. [Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe]*. Tłum. Agnieszka Nowakowska. Sejny: Fundacja Pogranicze.
- OZ Amos, OZ-SALZBERGER Fania. 2012. *Jews and words*. New Haven & London: Yale University Press.



Agata Zep – magister, doktorantka w Instytucie Filologii Romańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się badaniem współczesnej literatury hiszpańskiej, szczególnie interesuje się problematyką Żydów sefardyjskich.

Ojcumiła Sieradzka-Malec

Wawel Royal Castle – State Art Collection
osieradzka@wawel.org.pl

Gilt-leather wall hangings that have been identified in Venice are identical to those that adorn the interiors of Wawel Royal Castle in Kraków (Cracow)

ABSTRACT

Research carried out on the important collection of gilt-leather wall hangings at Wawel Royal Castle leaves a key matter unsolved, namely the exact provenance of the articles. In spite of the practice of repeating designs in works in this branch of craftsmanship, attempts thus far to find analogous pieces in Italy had not garnered positive results. A few indications in primary sources point to a large centre of gilt leather production – Venice. The main subject of this article is the presentation of identical gilt-leather articles that have been found in Venice, a factor which can be taken as proof of the Venetian provenance of the Kraków collection. The essay provides additional arguments supporting this thesis, citing analogous and characteristic features of the gilt-leather wall hangings in Wawel Castle and Venetian collections.

KEYWORDS: Gilt leather, cordovan, wall hangings, wall coverings, Venice, Palace (Palazzo) Vendramin Calergi (Non

nobis Domine), Museum Correr (Museo Correr),
Wawel Royal Castle in Kraków, interior decoration

STRESZCZENIE

Odnalezione w Wenecji złożone obicia ściennie identyczne ze zdobiaczami wnętrza Zamku Królewskiego na Wawelu w Krakowie

W badaniach znacznego zespołu złożonych skórzanych obić ściennych, zdobiącego barokowe wnętrza Zamku Królewskiego na Wawelu, podstawową kwestią do ustalenia nadal pozostaje miejsce jego wytworzenia. Dotychczasowe próby znalezienia analogicznych obiektów na terenie Włoch, pomimo powtarzalności tych dzieł rzemiosła artystycznego, nie przyniosły pozytywnych rezultatów. Nieliczne wskazówki w materiale źródłowym wskazywałyby na duże centrum wyrobu złożonych skór – Wenecję. Głównym tematem artykułu jest zaprezentowanie identycznych kurdybanów odnalezionych w Wenecji, co można uznać za dowód pochodzenia omawianej kolekcji z miasta na lagunie. W artykule podano dodatkowe argumenty za tą hipotezą, przytaczając cechy analogiczne i charakterystyczne dla złożonych tapet w zamku wawelskim i w zbiorach weneckich.

SŁOWA KLUCZOWE: Złożone skóry, kurdyban, obicia ściennie, Wenecja, Pałac Vendramin Calergi (Non nobis Domine), Muzeum Correr, Zamek Królewski na Wawelu w Krakowie, wyposażenie wnętrza

Gilt upholstery, which is made of decorated leather, is a commodity that attained a high artistic value, and historically it was most often used to adorn walls and furniture. The production of such material requires finesse and varied skills. The hides (calf, goat or sheep) first undergo the process of vegetable tanning, before being covered with silver leaf, and they are duly coated with a layer of yellow lacquer, which gives the semblance of gold. Patterns are then painted onto the surface of the material, using both opaque paint and glazes. Regarding the treatment of the surface, two types can be distinguished: embossed or flat. The latter articles are enriched by being decorated with punches of various forms, thus attaining the quality of chiaroscuro. Owing to the application of multilayer techniques and suitable materials, the impression of deep and luminous

colour is achieved, and these colours are likewise variable, depending on the intensity of light. In Poland, gilt leather is also referred to as *kurdyban* (from the city of Cordoba, which was famed for the high quality of its leather goods), a word that is likewise used in Polish academic literature. However, in most languages, the preferred name typically pertains to the essential characteristics of the articles, such as the golden lustre. Thus, aside from the English name gilt leather, one finds *Goldledertapeten* (Ger.), *cuoio d'oro* (It.), and *cuir doré* (Fr.).

A broader definition of gilt upholstery was provided on account of the existence at Wawel Royal Castle of an exceptional collection, which constitutes the largest in Poland.¹ These historic examples were created during the Baroque era, in the 1720s, following a commission by Augustus II the Strong, scion of the House of Wettin, who was both king of Poland and elector of Saxony. The products were initially intended to adorn Moritzburg Castle, near Dresden.² They were only acquired by the Wawel residence indirectly, during the 1930s, in connection with the restoration and refurbishment of the edifice. This undertaking was carried out owing to the devastation that had befallen the castle during the partitions era, when the historic Polish lands were divided between Prussia, Russia and Austria.³ As it was, Wawel Castle served as an Austrian barracks for part of the 19th century. The gilt-leather wall hangings were ultimately mounted in the chambers that had been overhauled by Sigismund III Vasa, thus complementing the rooms' historic Baroque decoration. The Wawel interiors are adorned by wall hangings with a flat surface, with ornamental decoration, representing 6 of the 12 patterns (likewise small parts of the seventh) which were originally installed in Moritzburg three centuries ago.⁴

There is an additional reason why this subject is so interesting, for the historical technique of making gilt upholstery was revived in 20th-century

1 O. Sieradzka-Malec, *Gilt Leather at the Wawel Castle: an Overview* [in:] *Parchment and leather heritage. Conservation – Restoration*, Toruń 2012, pp. 125-136; expanded version: O. Sieradzka-Malec, *Kurdybany wawelskie w świetle międzywojennych archiwaliów. Zarys problematyki*, „Studia Waweliana”, XV, 2013, pp. 61-77.

2 O. Sieradzka-Malec, *Złoczone obicia ścienne w zamku Moritzburg i Zamku Królewskim na Wawelu – porównanie zasobów i stan badań nad proveniencją artystyczną dekoracyjnych skór* [in:] *Tendit in Ardua Virtus. Studia ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Kuczmanowi w siedemdziesiątolecie urodzin*, Kraków 2017, pp. 199-231.

3 The first of three partitions took place in 1772, with complete sovereignty lost in 1795. Poland was reborn following the First World War (1918). Austrian troops garrisoned at the Wawel Castle until 1905.

4 During the 18th century, the interiors of Moritzburg Castle were decorated with flat gilt leather in 12 patterns, and embossed in 11, and leather panels with painted figurative scenes – see footnote 2.

Poland by Waclaw Szymborski, the first conservator of the Wawel art collections.⁵ He launched a gilt-leather workshop, in order to create panels of leather for the hangings. These were to be identical to the historical ones, with the aim of supplementing the wall coverings of the Wawel chambers. Conservation work carried out on the gilt-leather wall hangings in the 1990s⁶ inspired specialists to continue the production of gilt-leather articles, using the traditional method.⁷

Kraków's possession of a precious collection of gilt leather has provided the impulse to carry out research and broaden our knowledge of this subject. Yet a fundamental question remains regarding the exact provenance of the collection of Augustus II the Strong.

An inventory of the Moritzburg residence was compiled following the death of Augustus II the Strong in 1733. The term "Venetian leather" was used, which one may view as a pointer.⁸ A letter dated 19 July 1722⁹, addressed to Baron Raymond le Plat (Leplat is also used), corresponds with this. Le Plat was the architect responsible for the interior decoration of Castle Moritzburg, during the renovation of the residence in the years 1723-33. It emerges from this that the king was interested in gilt-leather wall hangings made in Venice, and le Plat was instructed to work out the measurements in cooperation with Emilio de Villio (a count, and the ambassador of Saxony to Venice), and commission, in keeping with these dimensions, the production of the gilt-leather by a manufacturer. Although the name of the building where the articles were destined for was not actually mentioned, Andreas Schulze, a researcher into the Moritzburg gilt

-
- 5 O. Sieradzka-Malec, *Waclaw Szymborski. Pierwszy konserwator dzieł sztuki w zamku na Wawelu*, 'Studia Waweliana', XVI, 2015, pp. 187-210; eadem, *Szymborski Waclaw Józef [in:] Polski słownik biograficzny*, vol. 50/2, p. 205, Warszawa – Kraków 2015, pp. 221-224.
 - 6 Documentation of work conducted by the company AC Konserwacja Zabytków s.c. A. Piotrowski – E. Kosakowski of Kraków, which can be found in the Archiwum Zamku Królewskiego na Wawelu: AZK PZS-V-10, *Konserwacja obić kurdubanowych 1994-1996* and *Konserwacja obić kurdubanowych 1996-1998*; R. Kozłowski, J. Adamowicz, *Obicia kurdubanowe. Naciąg in situ*, 'Biuletyn Informacyjny Konserwatorów Dzieł Sztuki', vol. 8, nos. 3-4 (30-31) 1997, p. 28.
 - 7 The Consiste workshop: www.kurdyban.pl
 - 8 A. Schulze, *Der Bestand an ornamentalen Ledertapeten im Schloss Moritzburg einst und heute sowie die konservatorisch-restauratorischen Problemstellungen bei ihrer Erhaltung [in:] Ledertapeten – Bestände, Erhaltung und Restaurierung*, Dresden 2004, p. 53; A. Schulze, *Goldleder zwischen 1500 und 1800. Herstellung und Erhaltung*, Dresden 2011 (Arbeitsheft 17 Landesamt für Denkmalpflege Sachsen), p. 60; Sieradzka-Malec, *Złocene obicia...*, pp. 224-225.
 - 9 Sächsisches Staatsarchiv Hauptstaatsarchiv Dresden (SächsHStA Dresden), Loc. 02091/066, *Briefwechsel König August II. von Polen. Leplat, Raimund Baron, Architekt. 1715-1727*, no. 9 – I would like to thank Maria Szcześniak, who translated the letter from the French. In the article *Złocene obicia...*, p. 225, I referred to the interpretation of the letter provided by Schulze, *Der Bestand...*, pp. 53-54.

leather, associates the king's request with Moritzburg Castle, in relation to the planned refurbishment of that building.¹⁰ The reference to Venice is unequivocal, yet regrettably the name of the gilt-leather maker was not listed, nor was the workshop.

In Italy, the art of making gilt leather was extremely well developed. It is generally accepted that this particular craft reached the Apennine Peninsula from Spain, while some researchers likewise point to direct influences from the East.¹¹ It is difficult to determine precisely when the process of making gilt leather began in Italy. Extant sources enable us to point to the 15th century, and an additional corroboration is provided by the description in Italian of the entire production process, discovered at the beginning of the 16th century (in 1515) by the Swedish cleric and scholar Peder Månssons (or Månsson).¹² Information about this field of craftsmanship was recorded by several authors in publications printed in Venice during the 16th century. Giovanventura Rosetti (1548) focused on issues connected with the tanning of the hides.¹³ A broader description of the processes involved in making gilt leather was provided in 1564 by Leonardo Fioravanti, a medic and chemist, and likewise by the writer Thomasso Garzoni in 1585. It is believed that by that time, the centres of production were Venice, Rome, Naples, Bologna, Mantua, Ferrara, Milan, Florence, Siena and Sicily.¹⁴ Major advances in the art of making gilt leather took place in

-
- 10 A. Schulze, *Der Bestand...*, p. 53; Sieradzka-Malec, *Złoczone obicia...*, p. 220.
- 11 A. Bender, *Złoczone kurdybany w Polsce*, Lublin 1992, pp. 88-90; A. Bender, *Dzieje złotych kurdybanów we Włoszech*, 'Summarium' KUL 1995-1996, nos. 24-25 (44-45), p. 155 – the authoress writes that the craft was brought to Spain by the Arabs, after they conquered part of the Spanish domains in the 8th century. However, she notes that the majority of the information on these products comes solely from the 14th century; F. Scalia, *L'arte dei corami: appunti per una ricerca lessicale* [in:] *Atti del Convegno Nazionale sui lessici tecnici del Sei e Settecento*, Pisa 1981, p. 357.
- 12 Bender, *Dzieje złotych kurdybanów ...*, p. 158; Peder Månsson, clergyman, writer, scholar, see <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=8088> *Dictionary of Swedish National Biography* (author: Anders Piltz) (accessed: 29.05.2018); G. Rossignoli, *Cuoi d'oro. Corami da tappezzeria, paliotti e cuscini del Museo Stefano Bardini*, Firenze 2009, p. 30, writes that Peder Månssons probably translated instructions of Bolognese origin.
- 13 Rossignoli, op. cit., p. 24, 30; A. Contadini, 'Cuoridoro': *tecnica e decorazione di cuoi dorati veneziani e italiani con influssi islamici* [in:] *Arte veneziana e arte islamica: atti del Primo simposio internazionale sull'arte veneziana e l'arte islamica*, ed. E.J. Grube, Venezia 1989, p. 234; G.V. Rosetti, *Plichto de larte de tentori che insegna tenger pani telle banbasi et sedi si per larthe comune come per la maggiore*, Venezia 1540.
- 14 L. Fioravanti, *Dello specchio di scientia universale*, vol. I, chapter 40: *Dell'arte de'corami d'oro...*, pp. 91-92, Venezia 1564. Leonardo Fioravanti, medic, chemist, alchemist, see also [https://it.wikipedia.org/wiki/Leonardo_Fioravanti_\(medico\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Leonardo_Fioravanti_(medico)) (accessed: 11.06.2018); T. Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo, e nobili et ignobili*, Venezia 1585. Tommaso Garzoni, Italian writer, studied law and logic, see <https://it.wikipedia.org/wiki/>

the 16th century, and the craft reached its apogee in the 17th century, followed by its gradual decline in the 18th century. Gilt leather was used in churches, and it likewise adorned the residences of popes, aristocrats and wealthy merchants. These articles were regarded as especially precious, testifying to the high social position and affluence of a given patron.

Venice was a significant and indeed probably the largest centre of gilt-leather production on the Apennine Peninsula. It is thus worth noting certain facts and figures in order to characterize the history of this craft within the lagoon city,¹⁵ particularly in the context of the aforementioned decision by Augustus II the Strong. Venice differed from its fellow Italian cities in many respects, such as its historical development, its political system, its commercial and artistic contacts, and the functioning of its social life. Likewise, the term used there for gilt leather (still operative today) has a slightly different sound and meaning. *Cuoridoro*, which is the word used in the local Venetian dialect, refers to both the products and the manufacturers. Its counterpart in Italian is *cuoio d'oro*, which however only relates to the product. The gilt-leather makers in Venice belonged to the guild of painters and artistic decorators (*l'arte dei depentori*),¹⁶ which

Tommaso_Garzoni (accessed: 25.07.2018). Bender, *Dzieje złotonych kurdynbanów...*, pp. 158-159; Scalia, op. cit., p. 357, 372; Rossignoli, op. cit., p. 26; A. Contadini, *Due pannelli di cuoio dorato nel Museo Civico Medievale di Bologna*, 'Annali di Ca'Foscari', XXVII (1988), 3, pp. 127-129. The archival material that has been recently studied confirms that gilt-leather makers were active in the cities listed above.

15 Italian gilt-leather upholstery was the subject of studies by Professor Agnieszka Bender: a chapter in the work *Złocene kurdynbany...*, pp. 100-105 and an article specially devoted to the subject *Dzieje złotonych kurdynbanów...* (earlier bibliography mentioned there), on which I base this part of the essay. These publications were supplemented by new academic literature: V. Tiozzo, *Cuoi dipinti a Venezia. La Carità* [in:] *Accademia di Belle Arti di Venezia. Dipartimento tecniche e restauro. Seminari 2003*, Venezia 2003, pp. 51-61; M. Mazza, *I paliotti di cuoio dorato nelle chiese della Forania di Zoldo* [in:] *Tesori d'arte nelle chiese dell'Alto Bellunese. Val di Zoldo*, ed. M. Pregolato, Belluno 2005, pp. 157-173; G. Mazzucco, *I cuoi dorati o "cuoridoro" lavorati a Venezia* [in:] *Venezia e Istanbul in epoca ottomana*, [exhibition catalogue] Istanbul, 18 novembre 2009 – 28 febbraio 2010, Milano 2009, p. 200 (text G. Mazzucco), pp. 201-206 (catalogue descriptions edited by D. Cristante); Rossignoli, op. cit., pp. 28-30; *I Cuoridoro del Museo Correr*. Concluso l'intervento di restauro conservativo. Informazioni. Restauri. Dicembre 2010. Venezia, Fondazione Musei Civici; C. Tonini, D. Cristante, *L'arte dei cuoridoro* [in:] *Arti decorative a Venezia*, ed. Cincia Boscolo, news no. 24, The Venice International Foundation <https://www.yumpu.com/it/document/view/15200677/news-n-24-the-venice-international-foundation> (accessed: 29.06.2018); *Venezia, gli Ebrei e l'Europa 1516-2016* [exhibition catalogue], Venezia 2016, pp. 250-252, items 68, 69 (ed. M. Zanon). Of the older publications, I regard the following as of key importance on this subject: Contadini, *Cuoridoro...*, pp. 231-251; G. Tassini, *Curiosità veneziane, ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia* [1863], Venezia 1970, p. 197, 732.

16 The final composition of the guild (*arte*) came into being in the 16th century, after it was joined by the miniaturists in 1574. However, the painters left it in 1682 and formed their own union—see Archivio di Stato di Venezia (further: ASVe), Arti b. 97, 103; Contadini, *Cuoridoro...*,

encompassed a range of categories, or specialized professions (known as *colonnelli*), from painters who executed their works on canvas or in the fresco technique, and *depenitori*, namely decorators of objects of everyday use, such as furniture or plates, through painters of miniatures (*miniatori*), draughtsmen-designers (*disegnatore*), craftsmen who made playing cards (*cartoleri*), likewise those who made shields from *papier-mâché* (*targheri*), to gilders (*doradori*), including those who applied silver leaf or gold leaf to the surface of articles. Researchers have noted the relatively high status of gilt-leather makers, owing to the craftsmen's inclusion in the same guild as painters. It is believed that the gilt-leather makers only officially entered the guild in the 16th century (1569), when their statute of rights and obligations (the so-called *mariegola*) was set down.¹⁷ They were featured in an engraving that specified the professions of the guild in 1588, executed by Giovanni Tomini.¹⁸ Their emblem is likewise visible in a painting from 1729 that is associated with the school of Antonio Balestra, representing the *Arte dei depentori*.¹⁹ The first statutes of guild organizations were created in the 13th century, when there was an intensive development of production. In 1271, the regulations were codified for painters and artistic decorators, and indeed for the tanners who prepared hides for the production of various types of footwear, pouches, and decorated gilt upholstery.²⁰ Owing to the unpleasant smell associated with the tanning process, the so-called

p. 232; *Le insegne delle arti veneziane al Museo Correr* (historical texts: Maria Santin Anzalone), Venezia 1982, p. 90; B. Vanin, P. Eleuteri, *Le mariegole della biblioteca del Museo Correr*, Venezia 2007, pp. 87-88, 117-118, 156-157. The subject of the organization of guilds is covered among others in *l'Arte dei depentori* G. Chellini, *L'Accademia dei Pittori e degli Scultori di Venezia. Dalla corporazione medievale all'istituzione accademica*, 'Bollettino Telematico dell'Arte', 23 Dicembre 2013, no. 700, 2013: <http://www.bta.it/txt/a0/07/bta00700.html> (accessed: 7.05.2018) and http://www.veneziamuseo.it/terra/cannaregio/sofia/sofia_sp_depenitori_arte.htm (accessed: 25.06.2018) – the authors mentioned that the guild embraced several other specialist professions; I. Reffo, *Lingua e storia degli antichi mestieri veneziani*, under the supervision of Professor Maria Teresa Vigolo, Università degli Studi di Padova, 2017, p. 94. I would like to thank Silvia Bruni for her valuable linguistic consultation.

17 Contadini, *Cuoridoro*..., p. 232; Bender, *Dzieje złoconych kurdubanów*..., p. 161.

18 ASVe, Arti b. 97 – the engraving depicts St Luke, patron saint of artists, surrounded by emblems with the names of their specific specialization (*colonnelli*) and depictions of the appropriate tools for their work. Contadini, *Cuoridoro*..., p. 232, 240; Bender, *Dzieje złoconych kurdubanów*..., p. 161; Tiozzo, op. cit., p. 53.

19 The picture belongs to the collection of the Museo Correr, cl. I n. 2134 – the composition is similar to that of Tomini's engraving; *Le insegne*..., op. cit., p. 91; Contadini, *Cuoridoro*..., p. 240; Bender, *Dzieje złoconych kurdubanów*..., p. 161, fig. p. 162; Tonini, Cristante, op. cit., p. 36.

20 Vanin, Eleuteri, op. cit., p. 117-118; Reffo, op. cit., p. 38; Tiozzo, op. cit., p. 51; Contadini, *Cuoridoro*..., p. 234.

*scorzèri*²¹ (It. *cuoiari*) were allotted terrain on the island of Giudecca, where they set up their workshops. Leather that had undergone the thorough process of vegetable tanning was of key importance for the production of gilt upholstery, because it ensured the endurance and quality of the final article. The first known references to gilt-leather makers were made in the 15th century: 'Angelus magister coreorum aureatorum' (1484), and 'Marco dai cuori d'oro' (1496). Such references continued to be made in the 16th century, and a woman was also mentioned, 'Donna Ortensia fa cuorid'oro'. That century witnessed the extraordinary advancement of the craft of making gilt leather, as close to 70 workshops were in operation in the lagoon city, garnering a combined revenue of about 100,000 ducats per year.

Venetian gilt leather was used to decorate the residences of the Gonzaga family in Mantua, and was ordered several times by Isabella d'Este, wife of Marquess Francesco Gonzaga, and also by their son Federico II Gonzaga (for the Palazzo del Te). Other members of the d' Este family, such as Alfonso II, likewise purchased gilt leather in Venice for the clan's seat in Ferrara. *Cuoridori* was exported to Spain, and it reached France thanks to Catherine de Medici, wife of King Henry II of France. Within the context of the extensive trade between Venice and the East, the import of tanned and untanned hides was one of the main outlays of the Republic²². Leather from Constantinople was especially prized, owing to the high quality of tanning. It often returned there, having been converted into decorative products. In 1569, the beauty of Venetian gilt leather made such an impression on Ibrahim Bay that he repeated his order.

Of course, decorative leather wall hangings were also used to furnish buildings in Venice itself. In 1591, it was purchased by the procurators of St Mark (the office was known in Italian as *Procuratore di San Marco*), from the gilt-leather maker Piero. The craft of making gilt leather flourished in Venice, in spite of a law passed in 1536 that prohibited the purchase of luxury goods. Most likely this law was not rigorously observed. In the second half of the 16th century (1569), regulations were however adopted that protected local manufacturers, for example through prohibiting the import of goods from abroad that were intended to be sold on the domestic market. These regulations were gradually modified, allowing the import

21 In the collection of the Museo Correr in Venice one can find a painting depicting the work of the tanners, entitled *Arte degli scorzeri*, oil on panel, dimensions: 775 x 983 mm, cl. I inv. 2101.

22 Venice imported leather from Persia, Turkey, and also the Middle East, e.g. Lebanon. Evidence of imports from Lebanon can be found for example in a letter from the Venetian merchant Martino Merlini from 1509, concerning the method of protecting leather sent from Beirut, while it was being transported. One can add that trade in both directions between Venice and the East, to a large extent, went through Constantinople – see Contadini, *Cuoridoro*..., p. 233.

of goods, and also entitling foreign craftsmen to operate, probably for a limited period and under the condition that they paid higher taxes. Owing to the production technique, a variety of shields produced in the second half of the 16th century in Venice were classified as articles made from gilt leather. This production technique, encompassing shields (such as *rotelle*, *broccchieri*, *turcassi*), was not to be found in other centres of the manufacture of such armour, and although they have a western form, they are distinguished by the application of Islamic decorative motifs, demonstrating the idiosyncrasies of Venetian art.²³

Numerous examples of the use of gilt leather for the decoration of the interiors of private Venetian palazzos were mentioned in inventories, yet the material also featured in high-class brothels and gambling houses (casinos). The splendour of these products was described at the beginning of the 17th century by the British traveller Thomas Coryat.²⁴ Likewise, gilt leather was referred to in the early 18th century by Joseph Addison as being typical for covering walls.²⁵ Evidence of the continuing vitality of this artform in the first half of the 18th century, and how it was a distinctive part of the city's character, can be found in the depiction of a gilt-leather maker at work, executed by Giovanni Grevembroch (or Grevenbroch, Grewembroch, Grewenbroch 1731-1807).²⁶ The artist painted watercolour portraits of the city's inhabitants and their activities, leaving for posterity an exceptionally interesting iconographic document of the epoch (published in 1754). Exquisite leather wall hangings were also immortalized in the painting *Il Ridotto di Palazzo Dandolo a San Moisè*, executed in

23 Contadini, *Cuoridoro*..., p. 231, pp. 235-239. A group of 38 shields can be found in the collections of the Palazzo Ducale in Venice, and several examples have ended up in the collections of other Italian museums, as well as in England and Germany; Bender, *Dzieje złotonych kurdubanów*..., p. 161, expresses the opinion that the technique of making these shields differed from that used in the production of gilt-leather wall hangings.

24 Thomas Coryat or Coryate (1577-1617), see https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Coryat (accessed: 9.06.2018). In 1608, he undertook an educational journey across Europe, the description of which he published under the title: *Coryat's Crudities: Hastily gobled up in Five Moneth's Travels* (1611).

25 Joseph Addison (1672-1719) English writer, essayist and politician, regarded as a pioneer of modern journalism, see https://en.wikisource.org/wiki/Author:Joseph_Addison (accessed: 9.06.2018). He travelled through Italy in 1701, 1702 and 1703, and his account was published as: *Remarks on several parts of Italy, in the years 1701, 1702, 1703* [in:] *The works of the Right Honourable Joseph Addison, Esq., in four volumes*, London 1721, vol. 2, p. 30 – <https://archive.org/stream/worksofrighthton02addi> (accessed: 9.06.2018).

26 Rossignoli, op. cit., p. 30, il. 4; G. Grevembroch, *Gli abiti di veneziani di quasi ogni età con diligenza raccolti e dipinti nel secolo XVIII*, vol. III, no. 139; *Fabbricatore di cuoia d'oro*, Venezia 1754.

the mid-18th century (c. 1746) by Francesco Guardi.²⁷ Regrettably, when one compares a subsequent canvas of the artist depicting the same interior twenty years later, one is struck by the poor state of the gilt leather, a factor which in all probability led to the material being removed in 1768.²⁸ One can say that this example is symbolic of the fate of gilt leather.

During the 18th century, the demand for gilt-leather wall hangings gradually waned, in line with new aesthetic tendencies in interior design, and a change in fashion. The decline of the art of gilt-leather making was particularly evident in the second half of the century, as evidenced by the significantly reduced number of workshops. Around 1760, only eight manufactories were still functioning, employing a total workforce of 50, and in 1773 there were just four workshops, with 20 employees. A document from 1788 reveals that the entire industry was in the hands of 12 manufacturers, including 4 merchants.²⁹ In spite of the unquestionable demise of the craft, works of a high standard were still created in Venice, for example the group of 6 antependia executed in 1760 for the Il Redentore church, with floral decoration, attributed to Francesco Guardi. Likewise of note was the execution of a large order of 1000 pieces of gilt leather for a patron in Spain at the close of the century (1790). The collapse of the craft in the Republic of Venice took place after the state was taken by Napoleon's army in 1806, with the attendant introduction of legislation that abolished the guild system that had been in place there in art and craftsmanship. Henceforth, the skills required for making gilt leather were only known to a few craftsmen, such as Domenico Rouechi in the mid – 19th century, and Pietro Michieli in the 20th century.

In Venice's urban space, the activities of craftsmen of various specialties was reflected in nomenclature. Initially, the term *cuoridoro* referred to the courtyard and arcades (*Corte* and *Sottoportico*³⁰) adjoining the San Fantin Church,³¹ where the workshops were located, and also to the adjacent alley (*Calle del Cuoridoro*). Owing to the subsequent privatization of this area, in 1956 the name *cuoridoro* was added to that of an already existing bridge near San Fantin: *Ponte dei Barcaroli o del Cuoridoro*, in order to

27 This painting is in the collection of the Museo del Settecento Veneziano (Cà Rezzonico) in Venice; Rossignoli, op. cit., p. 36, il. 11: dated 1746; on the internet dated 1740-50: <https://pl.pinterest.com/pin/444378688202349430/> (accessed: 18.06.2018).

28 Rossignoli, op. cit., p. 36, il. 2 – painting in the collection of The Metropolitan Museum of Art in New York.

29 Ibid., p. 30.

30 The Venetian form is: *Sottoportego del Cuoridoro*.

31 <https://venipedia.it/luoghi-di-culto/chiesa-di-san-fantin> (accessed: 15.06.2018): San Fantin – this is the Venetian form of the name San Fantino. Restoration of the building got underway this year.

preserve the memory of this important artistic craft.³² One can also find examples of gilt-leather makers being recorded, such as Antonio Rossi, who rented a flat and workshop in 1713 from N.U.Toderini, the owner of a house on the *Sottoportico del Cuoridoro*. Around the first half of the 18th century, another gilt-leather maker named Angelo Ceseletti lived in this area, on the groundfloor of the Palazzo Molin del Cuoridoro on the *Calle del Cuoridoro*.³³ Meanwhile, the seat of the guild was located in another part of the city, near the Church of Santa Sofia (on Strada Nuova).

In spite of the long-lasting and flourishing activity of the makers of gilt leather in Venice, only a few examples of their work have survived until the present day in the lagoon city. Gilt-leather upholstery adorns a small room (*Sala dei Cuoi*) in the Palazzo Ducale,³⁴ as well as the library in the Palazzo Papadopoli, two rooms in the Palazzo Vendramin-Calergi, and a *panneau* in the Palazzo Labia.³⁵ It is characterized by large, elaborate floral motifs, realized in gold on a red background in the case of the Palazzo Ducale, and at the Palazzo Papadopoli on a gold background (dated to the 17th century), while in the Palazzo Labia flowers in various colours appear against a grey or silver background (dated to the middle of the 18th century). In the Church of Il Redentore, one can find the aforementioned antepedia, while the Museo del Settecento Veneziano has chairs in its collection with upholstery that has identical floral decoration.³⁶ An 18th-century overdoor has survived from the Complesso della Carità (currently Galleria dell'Accademia).³⁷ An overview of Venetian gilt leather is completed

32 Reffo, op. cit., p. 97; Contadini, *Cuoridoro*..., p. 232 gives the Venetian form of the name: *Ponte del barcariol*.

33 <http://www.palazzomolin.com/palazzo/mozart.php> (accessed 15.06.2018). Palazzo Molin, address: S. Marco 1823, Frezzaria.

34 This room is part of an ensemble of two rooms named the *Sala Magistrato alle leggi*. In addition, there is a large piece of an ornamental wall hanging made from gilt leather.

35 The *panneau* is composed of several panels of gilt leather, and it constitutes a sort of picture that is framed by stuccowork. It has been dated to the mid 18th century – see Jean-Pierre Fournet, *Les cuirs dorés anciens en France*, 2004, vol. 1, p. 149, this PhD dissertation was made available to me in electronic format.

36 Bender, *Dzieje złoczonych kurdubanów*..., p. 166, 168, 171, includes a brief profile of the examples of Venetian gilt leather, with the exception of the Palazzo Labia.

37 Tiozzo, op. cit., 2003, pp. 51-61 this item was found in a chest in the Academy of Fine Arts in Venice, and duly underwent conservation. The small piece was exhibited at the show *Venus Devoille*, Bruxelles, Palais des Beaux Arts, 10 October 2003 – 10 January 2004 – see <https://digilander.libero.it/accademiaverestauroricerca/Cuoi/Seminari%20Dipartimento%202003.htm> (accessed: 14.05.2018). Following conservation of all parts of the overdoor, it was installed in

by the collection in the Museo Correr, which possesses about 90 varied examples in the form of antepedia and other pieces of leather.³⁸

Searches for gilt-leather upholstery that is comparable to the Moritzburg-Wawel examples took place in several regions of the Apennine Peninsula, but did not result in any positive findings, in spite of the fact that a characteristic of the craft of gilt leather making was the repetition of works.³⁹

However, one can find gilt leather identical to that which decorates the vestibule leading to the Senators' Hall of Wawel Royal Castle in the Venetian palazzo known as Ca' Vendramin Calergi.⁴⁰ The Venetian mansion boasts splendid, eye-catching gilt-leather upholstery in the room the *sala dei Cuoridoro*. It has four different kinds of ornamentation, enriched by borders. The lack of uniformity only becomes apparent after one has looked at it intently. One is principally struck by the impression of gold ornamentation – with vegetal and bands motifs, fancifully intertwined – against a background of deep red. Equally beautiful wall hangings can be found in the following space, which is known as the *sala del Caminetto* (with a fireplace). On one example, flowers and broad bands are used with flourish, executed in mute shades of silver and gold, enlivened by red lines against a gold background. The second example differs in that it has smaller motifs and a green background.

In the *sala dei Cuoridoro*, a hanging that is identical to the Wawel example adorns the wall on both sides of the large window looking onto the Grand Canal. Moreover, the fireplace room (*sala del Caminetto*) has a border with this pattern (in both short and elongated versions), used in the fire screen (fig. 5).

The decoration of the gilt-leather upholstery (fig. 1) was composed of large floral motifs, placed in frames that are similar to ovals in shape. This module, which constitutes the entire pattern, required here four panels of gilt leather. The dominant element is a large bouquet of acanthus leaves and flowers, arranged asymmetrically. At the sides one finds bellflowers, and at the bottom the principal element is supported by two floral calyces.

2013-14 in the library of the Academy of Fine Arts in Venice – see https://www.accademiavenezia.it/upload/docs/docenti/file/Tiozzo_Vanni.pdf (accessed: 14.05.2018).

38 I warmly thank the director of the museum, Andrea Bellieni, as well as Valeria Cafà and Sabina Collodel, for showing these items, which are kept in the storerooms and valuable discussion.

39 A presentation and profile of the historical material from Italian territory is provided in the essay: O. Sieradzka-Malec, *Charakterystyka włoskich kolekcji złoconych skór jako wstęp do badań nad pochodzeniem obić kurdubanowych w Zamku Królewskim na Wawelu* – forthcoming.

40 *Ca'* is the Venetian equivalent word for palazzo. This building currently houses the seat of the Venice Casino (Casinò di Venezia). I would like to thank Annalisa Bacchin for providing me with access to the rooms with gilt leather.



Fig. 1. The pattern of the gilt leather of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 2. View of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)

Above the main motif, one finds two smaller ones arranged so as to mirror each other. These motifs are of leaves and flowers, which are placed within foliate bands in the shape of the letter C. The entire composition is framed by a broad band, consisting of curving decorative elements and the lambrequin motif, and the midsection is decorated with geometrical-vegetal elements. The floral ornamentation is mainly silver in colour, and the leaves and frame gold, while the background is deep red.

At the Venetian edifice, the sections of wall adorned with gilt leather are limited to a breadth of 2.5 panels. In the royal residence in Kraków, these gilt-leather hangings decorate the four walls of the large space of the vestibule leading to the Senators' Hall, encompassing about 200 m² (fig. 2), which provides a complete visual effect. The ornamentation over the entire wall, composed of a continually replicated motif, is consistent, and makes the impression of being well organized, in spite of the abundance of elements and the mixture of both symmetry and asymmetry in the motifs. The decoration forms a net-like composition. This arrangement at Wawel was realized by elements in rows that unfurl vertically over each other and alternate diagonally. In Venice, however, the panels were arranged differently, with strong vertical and horizontal lines, without the diagonal rhythm (fig. 3, fig. 4).



Fig. 3a. Section (3 panels) of the gilt leather of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 3b. Section (3 panels) of the gilt leather – simulation of the pattern of the gilt leather in the Sala dei Cuoridoro, Ca' Vendramin Calergi, Venice

This fact highlights an extremely interesting characteristic of this type of wall hanging, namely the possibility of varying the arrangement of leather panels and the attainment of different visual effects. Such diversity had to be taken into account during the preliminary design phase, with consideration given to the entire pattern and individual panels. The creation of a composition required a precise arrangement of the panels that were to make up the overall pattern, like piecing together a puzzle, and it simultaneously provided the possibility to be creative, particularly over large surfaces.

The Wawel borders encompass all the walls, like a frame, completing the design in an elegant manner. Meanwhile, the border strip in the Venetian palazzo only runs along one side. It has a repeated geometrical-vegetal



Fig. 4a. Section (8 panels) of the gilt leather of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 4b. Section (8 panels) of the gilt leather – simulation of the pattern of the gilt leather in the Sala dei Cuoridoro, Ca' Vendramin Calergi, Venice



Fig. 5a. Short border of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 5b. Long border of the Vestibule to the Senators' Hall, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 6. The pattern of the gilt leather of the Eagle Room, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)



Fig. 7. Border of the Hen's Foot Tower, Wawel Royal Castle, Kraków (photo Dariusz Błażewski)



Fig. 8. The punches and the outlines of motifs executed in coloured paint, Wawel Royal Castle, Kraków (photo. A. Stankiewicz)

motif, alluding to the form of a cabochon, between which small leaves are discernible. The panels differ in size: they are shorter at the bottom and the top (horizontally), and at the sides they are longer (vertically) (fot. 5).

Summarizing the characteristics of the gilt-leather wall hangings, it is worth adding that this same pattern appeared in various colours, sometimes giving a final effect that seems so different that even the trained eye only recognises the identical ornamentation after inspecting it for some time.

Returning to the intriguing subject that concerns us, namely the identical gilt-leather upholstery in both residences, its occurrence in the lagoon city has provided hope of accessing source material that could prove conclusive regarding the matter of provenance. The most recent monographic work on the Ca' Vendramin Calergi, a palazzo also known as *Non nobis Domine*, was written by Filippo Pedrocco.⁴¹ He described the building's history, architecture and decoration in particular centuries, yet he mainly focused on the paintings. The author treated gilt leather as a peripheral subject⁴². However, the references to archival sources are valuable. The inventory of 1664⁴³, which contains a list of goods and chattels belonging to Zuane (Giovanni) Grimani Calergi, includes 19 examples of gilt-leather upholstery.⁴⁴ Each entry on the list specified the number of pieces, which in total came to 4831. If we assume that the number refers to panels of gilt leather, and we likewise assume the average size of a rectangular panel to be 40 x 50 cm, we have a combined surface of gilt leather of 970 m², in other words a great deal.⁴⁵ The descriptions of

41 F. Pedrocco, *Ca' Vendramin Calergi*, Venezia 2004. The name of the palazzo Vendramin Calergi recalls the name of one of the families that owned it; in addition, some of the other owners were: firstly Andrea Loredan (1450-1513), while in the 17th century the residence passed into the hands of the Grimani family, and in 1844 it was purchased by Marie-Caroline, duchesse de Berry, and from 1937-1947? it belonged to Giuseppe Volpi di Misurata, while in the late 1940s it was bought by the city (Comune di Venezia). The Renaissance design of the mansion and the façade was the work of the architect Mauro Codussi. M. Luxoro, *Il Palazzo Vendramin-Calergi (Non nobis Domine)*, Firenze 1957; G. Mariacher, *Ca' Vendramin Calergi*, Venezia 1978.

42 Luxoro, op. cit., p. 88, noted only that this artistic craft was characteristic of Venice.

43 ASVe, *Inventario descritto di tutti li Mobili esistenti nel Palazzo Non Nobis Domine*, 28 May 1664 [in:] *Giudici di Petizion, Inventari di eredità tutele, curatele, oppure richiesti in causa* (entry 372), nos. in the inventory: 575-593; Pedrocco, op. cit., p. 72 (information about the inventory).

44 In addition, individual items of gilt leather feature in the inventory, nos.: 264, 472.

45 It can be compared with the largest collections: in Italy, the Palazzo Chigi in Ariccia (near Rome), has a collection of gilt leather that covers 11 rooms, amounting to about 1100 m²; and the Royal Castle in Kraków – about 1360 m² (about half of this comprises gilt leather created in the 20th century); while about 1000 m² remained in Moritzburg Castle (near Dresden) – see Sieradzka-Malec, *Charakterystyka włoskich kolekcji...* (forthcoming); Sieradzka-Malec, *Złoczone obicia...*, p. 221.

gilt leather are enigmatic; some of them are hard to read or understand. In spite of this problem, it emerges from the entries that there were wall hangings in gold and blue, gold and black, and others in the Spanish style, and yet more with motifs of crowns or putti. Some were decorated with a pattern of small tulips, while others with tulips were referred to as 'old'. 'New' upholstery was also mentioned, with flowers and animals. The most frequently cited colour scheme took in gold, silver and blue. Unfortunately, the 18th-century will of Vettore Grimani Calergi, drawn up in 1738,⁴⁶ does not include any information about gilt-leather upholstery. After Vettore's death (13 February 1739), the next owner of the *Non nobis Domine* palazzo was Nicolò Vendramin (Calergi), who set in motion the refurbishment of the interiors.⁴⁷ The rearrangement likewise included two rooms with gilt leather, the *sala dei Cuoridoro* was once again fitted with gilt-leather wall hangings.⁴⁸ It appears that none of the gilt-leather upholstery from the 17th century survived in the *Non nobis Domine* palazzo, taking into account the terse descriptions in the inventory, as well as the style of those *in situ*. Only the examples with a green background could be associated with the 17th century.⁴⁹ The majority of the gilt leather that decorates the rooms of this residence on the Grand Canal can be dated to around 1700, judging by its ornamentation. However, the gilt leather identical to the Wawel wall-hanging, bears elements of Régence decoration typical for the 1720s. One cannot fail to mention that Titian's painting *The Flight Into Egypt*, which was one of the artworks that belonged to the palazzo in the times of Grimani-Calergi, was sold before 1738, and in the mid-18th century it was a part of the collection of Prince Brühl, the prime minister of Augustus III Wettin. This fact could suggest artistic contacts between the Saxon court and the owners of the Venetian residence.⁵⁰ Nevertheless, in spite of the exceptionally interesting research material, it has not

46 ASVe, Notarile testamenti, *Registra cum alphabeto. Testamentorum rogatorum per Hectore Maffei, Notarium, Cedularum Liber*, pp. 33-43: will of Vettore Grimani Calergi, drawn up by the solicitor Ettore Maffei, 13 December 1738; Pedrocco, op. cit., p. 75, 89.

47 Pedrocco, op. cit., p. 90; Luxoro, op. cit., p. 61.

48 Pedrocco, op. cit., p. 94, fig. on p. 91, 93 – not only was gilt leather mounted, but also for example a frieze from the late 16th century or early 17th century, which had been brought from another building.

49 Pedrocco, op. cit., p. 72 – includes a photograph of gilt leather, without a comment, in the chapter concerning the 17th-century furnishing, fig. on p. 76; Mariacher, op. cit., [without numbering], mentions these examples of gilt leather as hailing from the 17th century. I am extremely grateful to Dr. Magdalena Piwocka for our fruitful discussions on stylistic analysis.

50 Pedrocco, p. 90 – Titian's painting then entered the Tsar's collection in Gatchina, near Saint Petersburg.

been possible to find a document that would enable scholars to make an unequivocal, conclusive attribution to a particular gilt-leather maker.⁵¹

The collection of the Museo Correr has just two pieces of gilt leather that are identical to the Wawel examples. One small, damaged panel⁵² is the same as the wall hangings in the Eagle Room at Wawel Royal Castle (fig. 6). The pattern is geometrical, with ornamentation that combines bands and foliate motifs. A broad, decoratively formed band creates a rectangular frame, with cut corners. One can see in the space within the frame a symmetrical ornament composed of intertwining bands. The decoration is completed by both stylized and naturalistic palmettes. In addition to this, a panel of the border has been preserved in the Museo Correr collection.⁵³ At Wawel, this type was used as part of the gilt-leather decoration in the so-called Hen's Foot Tower (fig. 7).

Unfortunately, as is the case with the museum collection, there is a fundamental problem concerning research into the gilt leather, namely a lack of information relating to provenance. It is rarely possible to link information from archival sources with specific objects, thus pinpointing their creators, the names of the relevant master or at the very least the workshop where a given piece was made, likewise the date when it was created. As far as dates are concerned, a precise designation of when an example was made is complicated by the fact that certain motifs continued to be used for long periods.

In spite of these limitations and problems, it should be acknowledged that the research carried out in Venice has been successful, and perhaps even of landmark importance, thanks to the finding of three different examples of upholstery which have identical counterparts in the Wawel collection, in terms of their ornamentation and colour schemes. This is highly significant, particularly in the context of the knowledge and understanding among the academic community in Venice that the preserved gilt leather in that city was the creation of local workshops. The collection of Moritzburg-Wawel gilt leather has features recognized by researchers as typical for Venetian *cuoridoro*. Floral ornamentation is used, connected with decoratively treated bands, creating large, fanciful patterns,

51 According to the information obtained, the Casino does not possess a historical archive. Thus far, it has not been possible to clarify where one might find an archive of this branch of the family.

52 Museo Correr, part of a gilt-leather panel and border, CI XXI n.0144e: <http://www.archiviodel-lacommunicazione.it/Sicap/opac.aspx?WEB=MuseiVE&LNG=ITA> (accessed: 17.02.2017). At present, access to the collection is limited.

53 Museo Correr, border panel, CI. XXI n.0277: <http://www.archiviodel-lacommunicazione.it/Sicap/opac.aspx?WEB=MuseiVE&LNG=ITA> (accessed: 17.02.2017). At present, access to the collection is limited.

executed in gold on a deep red background. As far as the production technique is concerned, the Venetian leather belongs to the category of flat gilt leather (as opposed to embossed), with the surface differentiated with the aid of small punches, and the typical method of painting the outlines of decorative elements with black, or green and sometimes red (fig. 8).

An additional indication of where the articles were made is provided by the inscriptions in Italian that can be found on the back of some pieces of gilt leather.⁵⁴ They appear on several panels (Moritzburg Castle, pattern 11⁵⁵), and the lettering is consistent with that of the 18th century. The inscriptions provide instructions on how to arrange the panels: *Prima lista di sopra Pelle* – ‘the first row of leather from the top’; *Seconda lista di mezzo Pelle* – ‘the second middle row of leather’; *Terza lista di sotto Pelle* – ‘the third row of leather from the bottom’. Aside from these phrases, which are easy to read and interpret, there are certain symbols (e.g. stars) and numbers.

The arguments put forward in this essay provide a significant contribution to the advancement of the thesis concerning the Venetian provenance of the gilt, punched leather wall hangings that adorn the interior of the royal residence in Kraków and the castle in Moritzburg. These articles constitute a high-calibre collection commissioned by the king of Poland and elector of Saxony, Augustus II the Strong. However, as of yet, it has not been possible to attribute the work to a specific workshop.

Transl. Nicholas Hodge

BIBLIOGRAPHY

- BENDER Agnieszka. 1992. *Złoczone kurdybany w Polsce*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- BENDER Agnieszka. 1995-1996. “Dzieje złotych kurdybanów we Włoszech”. *Summarium KUL* 24-25 (44-45): 155-178.
- CHELLINI Giulia. 2013. “L’Accademia dei Pittori e degli Scultori di Venezia. Dalla corporazione medievale all’istituzione accademica. Bollettino Telematico dell’Arte 700.

54 I would like to thank Margitta Hensel, curator of Schloss Moritzburg und Fasanenschlösschen and Gabriele Hilsky, certified conservator at the castle, for providing me with information and photographs of the gilt-leather panels, with the relevant inscriptions.

55 Numbering according to Schulze, *Der Bestand...*, p. 47, 49.

- CONTADINI Anna. 1989. "Cuoridoro": tecnica e decorazione di cuoi dorati veneziani e italiani con influenze islamiche, In *Arte veneziana e arte islamica: atti del Primo simposio internazionale sull'arte veneziana e l'arte islamica*, E.J. Grube (ed.), 231-251. Venezia: Edizioni L'ARTRA RIVA.
- CONTADINI Anna. 1988. "Due pannelli di cuoio dorato nel Museo Civico Medievale di Bologna". *Annali di Ca'Foscari* XXVII/ 3: 127-142.
- FOURNET Jean-Pierre. 2004. *Les cuirs dorés anciens en France*, vol. 1-11 (doctorate at the École du Louvre supervised by M. Daniel Alcouffe), not published.
- I Cuoridoro* del Museo Correr. Concluso l'intervento di restauro conservativo. Informazioni. Restauri. Dicembre 2010. Venezia: Fondazione Musei Civici.
- KOZŁOWSKI Rudolf, ADAMOWICZ Jarosław. 1997. "Obicia kurdybanowe. Naciąg *in situ*". *Biuletyn Informacyjny Konserwatorów Dzieł Sztuki* 8/3-4 (30-31): 26-31.
- Le insegne delle arti veneziane al Museo Correr* (historical texts: M.S. Anzalone). 1982. Venezia: Comune di Venezia.
- LUXORO Maria. 1957. *Il Palazzo Vendramin-Calergi (Non nobis Domine)*. Firenze: L.S. Olschki.
- MARIACHER Giovanni. 1978. *Ca' Vendramin Calergi*. Venezia: Casinò Municipale di Venezia.
- MAZZA Marta. 2005. I paliotti di cuoio dorato nelle chiese della Forania di Zoldo, In *Tesori d'arte nelle chiese dell'Alto Bellunese. Val di Zoldo*, M. Pregolato (ed.), 157-173. Belluno: Provincia di Belluno.
- MAZZUCCO Gabriele. 2009. I cuoi dorati o "cuoridoro" lavorati a Venezia, In *Venezia e Istanbul in epoca ottomana* [catalogo della mostra, Istanbul 18 novembre 2009 – 28 febbraio 2010], G. Bellingeri, N. Olcer (ed.), 200. Milano: Mondadori Electa S.p.A.
- PEDROCCO Filippo. 2004. *Ca' Vendramin Calergi*. Venezia: Marsilio.
- REFFO Irene. 2016/2017. *Lingua e storia degli antichi mestieri veneziani* (MA supervised by Professor Maria Teresa Vigolo). Padova: Università degli Studi di Padova.
- ROSSIGNOLI Guia. 2009. *Cuoi d'oro. Corami da tappezzeria, paliotti e cuscini del Museo Stefano Bardini*. Firenze: Noèdizioni.
- SCALIA Fiorenza. 1981. L'arte dei corami: appunti per una ricerca lessicale, In *Atti del Convegno Nazionale sui lessici tecnici del Sei e Settecento*, 355-384. Pisa: Musei Comunali.
- SCHULZE Andreas. 2004. Der Bestand an ornamentalen Ledertapeten im Schloss Moritzburg einst und heute sowie die konservatorisch-restauratorischen Problemstellungen bei ihrer Erhaltung In *Ledertapeten – Bestände, Erhaltung und Restaurierung*, H. Bärnighausen, M. Röther, I. Täuber, A. Schulze (ed.), 44-54. Dresden: Michael Sandstein Verlag Dresden and Staatliche Schlösser, Burgen und Gärten Sachsen and Autors.

- SCHULZE Andreas. 2011. *Goldleder zwischen 1500 und 1800. Herstellung und Erhaltung*, (Arbeitsheft 17 Landesamt für Denkmalpflege Sachsen). Dresden: Landesamt für Denkmalpflege Sachsen (Markkleeberg: Sax-Verlag).
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła. 2012. Gilt Leather at the Wawel Castle: an Overview, In *Parchment and leather heritage. Conservation – Restoration*, E. Jabłońska, T. Kozielec (ed.), 125-136. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła. 2013. “Kurdybany wawelskie w świetle międzywojennych archiwaliów. Zarys problematyki”. *Studia Waweliana* XV: 61-77.
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła. 2015. “Wacław Szymborski. Pierwszy konserwator dzieł sztuki w zamku na Wawelu”. *Studia Waweliana* XVI: 187-210.
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła. 2014-2015. *Szymborski Wacław Józef*, In *Polski słownik biograficzny*, A. Romanowski (ed.), vol. 50/2, 221-224. Warszawa – Kraków: Instytut Historii PAN.
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła. 2017. *Złoczone obicia ścienne w zamku Moritzburg i Zamku Królewskim na Wawelu – porównanie zasobów i stan badań nad proveniencją artystyczną dekoracyjnych skór*, In *Tendit in Ardua Virtus. Studia ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Kuczmanowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, J. Ziętkiewicz-Kotz (ed.), 219-231. Kraków: Zamek Królewski na Wawelu – Państwowe Zbiory Sztuki, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- SIERADZKA-MALEC Ojcumiła (forthcoming) *Charakterystyka włoskich kolekcji złotych skór jako wstęp do badań nad pochodzeniem obić kurdybanowych w Zamku Królewskim na Wawelu*.
- TASSINI Giuseppe. 1970. *Curiosità veneziane, ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia* (ed. I 1863), Venezia: Filippi.
- TIOZZO Vanni. 2003. Cuoi dipinti a Venezia. La carità, In *Accademia di Belle Arti di Venezia. Dipartimento tecniche e restauro. Seminari 2003*, V. Tiozzo (ed.), 51-61. Venezia: Accademia di Belle Arti di Venezia.
- TONINI Camillo, CRISTANTE Diana. 2010. “L’arte dei cuoridoro”. *Arti decorative a Venezia*. (The Venice International Foundation) 24:26-27; <https://www.yumpu.com/it/document/view/15200677/news-n-24-the-venice-international-foundation> (accessed: 29.06.2018).
- VANIN Barbara, ELEUTERI Paolo. 2007. *Le mariegole della biblioteca del Museo Correr*. Venezia: Marsilio.
- Venezia, *gli Ebrei e l’Europa (1516-2016)* [catalogo della mostra, Venezia 19 giugno – 13 novembre 2016]. 2016. Venezia: Marsilio.

Archival material and primary sources

- Archivio di Stato di Venezia (ASVe), *Inventario descritto di tutti li Mobili esistenti nel Palazzo Non Nobis Domine*, 28 V1664, In *Giudici di Petizion, Inventari di eredità tutele, curatele, oppure richiesti in causa* (entry 372).
- ASVe, Notarile testamenti, *Registra cum alphabetto. Testamentorum rogatorum per Hectore Maffei, Notarium, Cedularum Liber*, pp. 33-43: testament Vettore Grimani Calergi, drawn up by the lawyer Ettore Maffei, 13 December 1738.
- Sächsisches Staatsarchiv Hauptstaatsarchiv Dresden (SächsHStA Dresden), Loc. 02091/066, *Briefwechsel König August II. von Polen. Leplat, Raimund Baron*, Architekt. 1715-1727, no. 9.
- ADDISON Joseph. 1721. Remarks on several parts of Italy, in the years 1701, 1702, 1703, In *The works of the Right Honourable Joseph Addison, Esq., in four volumes*, London: Jacob Tonson; <https://archive.org/stream/worksofrighthon02addi> (accessed: 9.06.2018).
- CORYAT Thomas. 1611. *Coryat's Crudities: Hastily gobled up in Five Moneth's Travels*: https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Coryat (accessed: 9.06.2018).
- FIORAVANTI Leonardo. 1564. *Dello specchio di scientia universale*. Venezia: Appresso Vincenzo Valgrisi.
- GARZONI Tommaso. 1585. *La piazza universale di tutte le professioni del mondo, e nobili et ignobili*. Venezia: Appresso Giovanni Battista Somascho.
- GREVEMBROCH Giovanni. 1754. *Gli abiti di veneziani di quasi ogni età con diligenza raccolti e dipinti nel secolo XVIII*, Venezia. Reprint 1981: Venezia: Libreria Editrice Filippi.
- ROSETTI Giovanni Ventura. 1540. *Plictho de larte de tentori che insegna tenger pani telle banbasi et sedi si per larthe comune come per la maggiore*. Venezia: Rampazzetto.



Ojcumiła Sieradzka-Malec – Received her M.A. in the History of Art from the Jagiellonian University, Krakow. A staff member of Wawel Royal Castle – State Art Collection, she has co-organized numerous temporary and travelling exhibitions. She participated in the creation of a computer cataloguing program for the museum's collections. Her interests include medieval art (*Średniowieczna architektura kościoła św. Krzyża w Krakowie; O kilku małopolskich dziełach sztuki z drugiej połowy wieku XV, niegdys w zbiorach wawelskich*) and painting of the Early Modern period (*Portrety Wielopolskich z wieku XVIII w zbiorach Zamku Królewskiego na Wawelu*). Currently she is focusing her research on gilt leather, particularly the collection of wall hangings in Wawel Castle.

Paweł F. Nowakowski

Krakowska formacja Albańczyka

Stanisław Cieślak SJ, *Ndre Mjeda dhe jezuitët e tjerë të Provincës së Venecies në Krakov*, tłum. L. Zissi, Tirana 2018, ss. 192.

Nie jest częstą praktyką wydawania monografii najpierw w języku innym niż ojczysty. O ile jeszcze spotykamy się z nią w przypadku języków konferencyjnych, a zwłaszcza angielskiego, co jest motywowane wzmożoną tendencją do umiędzynarodowienia polskich badań, o tyle publikacje w językach mało popularnych, lub odbieranych w kraju jako egzotyczne stanowią znikomą ich część. Tym bardziej warto zwrócić uwagę na najnowszą publikację ks. prof. Stanisława Cieślaka SJ, wykładowcy Akademii Ignatianum w Krakowie, pt. *Ndre Mjeda dhe jezuitët e tjerë të Provincës së Venecies në Krakov* (*Ndre Mjeda i inni jezuiti z Prowincji Weneckiej w Krakowie*), której pierwsze wydanie ukazało się w Tiranie w języku albańskim. Wybór miejsca i wersji językowej tłumaczy postać głównego bohatera – Ndre Mjeda, Albańczyka studiującego w Krakowie pod koniec XIX w.

Autor wprowadza czytelnika w historyczną mozaikę tworzącą początki ośrodka naukowego jezuitów przy ul. Kopernika w Krakowie. Pokazuje jego rozwój, a także sposób w jaki doszło do skupienia się w nim wykładowców i studentów nie tylko z różnych stron podzielonej zaborami Polski, ale i spoza dawnej Rzeczypospolitej. Szczególną grupę stanowią tutaj jezuiti z Prowincji Weneckiej. Ich naukowa peregrynacja w burzliwym okresie zjednoczenia Włoch przebiegała m.in. przez Innsbruck, francuski Laval, a nawet wyspę Jersey. Nie mała grupa tych właśnie kleryków studiowała następnie w Krakowie, a ponad dwudziestu przyjęło święcenia z rąk biskupa Albina Dunajewskiego.

To właśnie im część swej pracy poświęca Stanisław Cieślak, która staje się tłem dla opowieści o Ndre Mjeda – istotnej postaci albańskiej kultury, który znalazł się w tej

grupie. Ten kształcony w Krakowie jezuita jest znany w swej ojczyźnie zwłaszcza jako poeta tworzący w języku narodowym i dotykający w swych dziełach zagadnień bliskich sercu mieszkańców własnych parafii – zmagają z codziennością i trudów życia na albańskiej wsi. Oprócz działalności duszpasterskiej i literackiej zaangażowany był politycznie, jako członek parlamentu Albanii po uzyskaniu przez nią niepodległości. W Krakowie przebywał w latach 1891-1893, a ten krótki okres – jak pokazuje publikacja – miał dla niego istotne znaczenie formacyjne. Częścią studiów były dysputy teologiczne, które przeprowadzano na zasadzie ćwiczeń, gdzie jeden z uczestników atakował daną tezę, a inny jej bronił. Ndre Mjeda w okresie krakowskim kilkanaście razy brał udział w takich zmaganiach, co niewątpliwie przygotowało go również do późniejszej pracy parlamentarnej.

Tło dla krakowskich losów Albańczyka stanowi opis ówczesnej formacji jezuitów w tym ośrodku. Czytelnik dowiaduje się jak przebiegały ich studia, egzaminy, gdzie i w jaki sposób organizowano im wypoczynek w czasie wolnym od nauki, a także jakie uroczystości obchodzono – zarówno kościelne, jak i świeckie. Tym samym publikacja staje się dobrym i zwięzłym przewodnikiem po losach tworzącego się ośrodka na Kopernika, z którego wyrosła dzisiejsza Akademia Ignatianum w Krakowie.

Połączenie odwołań do źródeł archiwalnych i publikowanych z przejrzystą formą i przystępnym charakterem opowieści historycznej sprawia, że powinniśmy oczekiwać polskiej edycji książki prof. Cieślaka SJ. Byłaby ona bez wątpienia przydatna dla rodzimego czytelnika, a w dydaktyce Akademii Ignatianum stanowiłaby wsparcie przy wykładach dotyczących dziejów uczelni.

Paweł F. Nowakowski
Akademia Ignatianum w Krakowie
pawel.nowakowski@ignatianum.edu.pl

„Perspektywy Kultury” / „Perspectives on Culture”
Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Cracow

ISSN 2081-1446

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych, bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się pisemną notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie, oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”, ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, prof. dr hab. Henryk Pietras

prof. dr hab. Stanisław Stabryła, dr hab. Krzysztof Koehler

dr hab. Kazimierz Kuczman, dr hab. Stanisław Sroka, dr hab. Andrzej Waśko

Publikacje serii wydawniczej „Humanitas. Studia Kulturoznawcze” przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą i religią w zakresie ich źródeł, natury i przemian dokonujących się przez wieki oraz współcześnie.

Celem serii jest wprowadzanie w meandry nauk o kulturze i religii, a także prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego w serii tej publikowane są zarówno prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe obejmujące kulturę i religię z różnych perspektyw badawczych.

Naukowy charakter serii – gwarantowany przez uczestnictwo w jej tworzeniu kompetentnych badaczy poszczególnych nauk o kulturze i religii – idzie w parze z jej przystępnością dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenów kultury i religii.

DOTĄD OPUBLIKOWANO:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i esejistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010

- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011
- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011
- Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguly reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuitów)*, Kraków 2013
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013
- Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. naukowa T. Tisończyk, A. Waško, Kraków 2013
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016
- *Kultura na rynku. Wybrane zagadnienia z zarządzania, marketingu i ekonomiki w sferze kultury*, red. naukowa Ł. Burkiewicz, J. Kucharski, Kraków 2017
- *Anatomia strachu. Strach, lęk i ich oblicza we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, Kraków 2017
- *Wzrokocentryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, D. Smółucha, Kraków 2017