

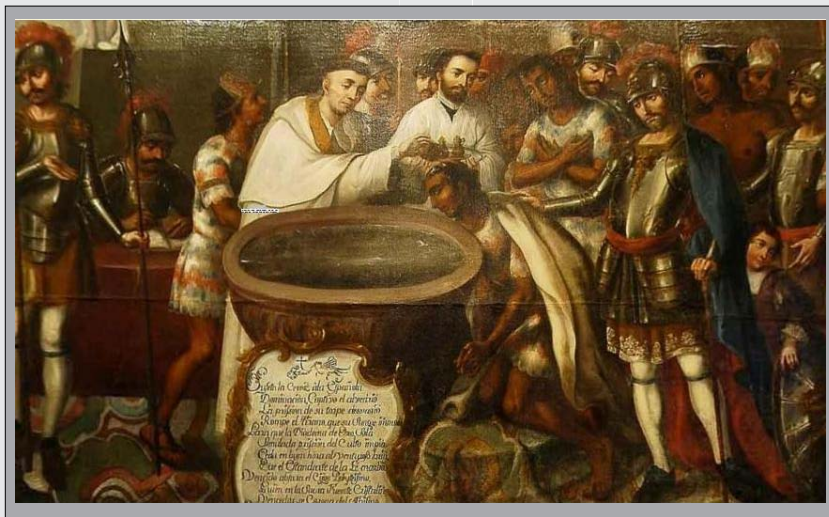
CYWILIZACJA ŁACIŃSKA
Ekspansja – dominacja – kryzys

ACTA HUMANISTICA GNESENSIA

Filip Kubiaczyk Zbigniew Sareło
Stanisław Jakóbczyk Marek Kaźmierczak
Mieszko Ciesielski Katarzyna Kornacka-Sareło
Monika Kubiaczyk Beata Gaj
Małgorzata Gnyś-Nidecka

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA

Ekspansja – dominacja – kryzys



Filip Kubiaczyk
Zbigniew Sareło
Stanisław Jakóbczyk
Marek Kaźmierczak
Mieszko Ciesielski
Katarzyna Kornacka-Sareło
Monika Kubiaczyk
Beata Gaj
Małgorzata Gnyś-Nidecka

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA
EKSPANSJA – DOMINACJA – KRYZYS

INSTITUTE OF EUROPEAN CULTURE
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

ACTA HUMANISTICA GNESNENSIA
VOL. XIII

THE LATIN CIVILIZATION EXPANSION – DOMINATION – CRISIS

The texts gathered in this volume focus on the causes behind the crisis of Western civilisation, in particular its Latin tradition, examining it from a number of research perspectives (offered by history, philosophy, language and culture studies). This diversified approach is reflected in the differently formulated issues, varied methodologies and distinct terminology. The notions of Latin and Western civilisation are employed in a complementary fashion. Meanwhile, the method ranges from the traditional disquisition of history to interdisciplinary, intercultural, intertextual and comparative interpretations. The monograph's thematic and chronological variety, as well as the interdisciplinary take at the subject in question should contribute to a better understanding of the European present and future.

INSTYTUT KULTURY EUROPEJSKIEJ
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

GNIeŻNIEŃSKIE PRACE HUMANISTYCZNE
Tom XIII

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA EKSPANSJA – DOMINACJA – KRYZYS

Redaktor naukowy
Filip Kubiaczyk

Redaktor serii
Leszek Mrozewicz



Gniezno 2016

INSTYTUT KULTURY EUROPEJSKIEJ
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

INSTITUTE OF EUROPEAN CULTURE
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Gnieźnieńskie Prace Humanistyczne
Tom XIII

Redaktor serii

Leszek Mrozewicz

Redaktor naukowy

Filip Kubiaczyk

Recenzent

dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW

Redakcja językowa

Paulina Jeske-Choińska

Projekt okładki

Władysław Kondej

Na okładce wykorzystano: José Vivar y Valderrama, „Bautizo de Ixtlixóchitl” (18th century)
Źródło zdjęcia: denzingerbergoglio.files.wordpress.com [Public domain], via Wikimedia
Commons

Copyright © by IKE, Gniezno 2016

ISBN 978-83-65287-26-7

Adres redakcji

ul. Kostrzewskiego 5-7, 62-200 Gniezno
tel. 61 829 4800 faks 61 829 4802

Skład, druk i oprawa
Wydawnictwo Naukowe CONTACT / ABC
ul. Marcelińska 18, 60-801 Poznań

SPIS TREŚCI

Filip Kubiaczyk	
Wstęp: Interdyscyplinarnie o cywilizacji łacińskiej.....	7

CZĘŚĆ PIERWSZA

O kulturowych źródłach kryzysu cywilizacji zachodniej

Zbigniew Sareło	
Kryzys cywilizacji zachodniej w perspektywie filozoficznej.....	17

Zbigniew Sareło	
Chrześcijańskie źródła kryzysu zachodniej cywilizacji	35

Stanisław Jakóbczyk	
Język – filologia, kultura – humanistyka. Zmierzch łacińskiej cywilizacji	51

CZĘŚĆ DRUGA

Ekspansja atlantycka i nowa cywilizacja zachodnia

Filip Kubiaczyk	
Wkład Ferdynanda Katolickiego w kształtowanie i rozwój cywilizacji zachodniej.....	69

Filip Kubiaczyk	
Pycha punktu zero albo ciemna strona cywilizacji zachodniej	95

CZĘŚĆ TRZECIA

Instrumentalny wymiar kultury zachodnioeuropejskiej

Katarzyna Kornacka-Sareło

Rozbity świat. Iluzja „kultury” zachodnioeuropejskiej..... 141

Mieszko Ciesielski

Między refleksyjnością a nawykiem. O współczesnej kondycji człowieka Zachodu w świetle koncepcji działania nawykowo-racjonalnego 163

Marek Kaźmierczak

Europe in Transition. The Examples of the Reception of the Holocaust on Polish and Russian Social Media Sites 189

CZĘŚĆ CZWARTA

Język łaciński jako przestrzeń komunikacji interkulturowej

Beata Gaj

„Dawcy pamięci”, czyli o obrońcach kultury łacińskiej od antyku po czasy współczesne..... 225

Małgorzata Gnyś-Nidecka

Interdyscyplinarne i interkulturowe wpływy antyku rzymskiego w kulturze funeralnej i sepulkralnej Polski na przestrzeni wieków 253

Monika Kubiaczyk

Martwy język cywilizacji łacińskiej? Słów kilka na temat nowego życia łaciny w Internecie 283

Streszczenie 305

Bibliografia 309

Wykaz afiliacji 325

WSTĘP

INTERDYSCYPLINARNIE O CYWILIZACJI ŁACIŃSKIEJ

Arnold J. Toynbee w eseju „Karłowacenie Europy”¹, skądinąd zadziwiająco aktualnym, mając na uwadze skutki dwóch wojen światowych pisze, że ceną za rozpowszechnienie cywilizacji europejskiej w świecie jest „destruktywne zwrotne uderzenie wpływu europejskiego, oddziałującego dotąd na zewnątrz, na samą Europę”². Jego ślady dostrzega już w dawnych centrach cywilizacyjnych, składowych europejskiego dziedzictwa. Rzecz dotyczy starożytnej Grecji i średniowiecznych Włoch, które mimo osiągniętej potęgi nie zdołały uzyskać pełnej konsolidacji politycznej i w swoim czasie upadły. Toynbee mówi o zgubnym wpływie przekonania, któremu ulegli Grecy i Włosi, że są „ludem wybranym”, co pozwalało im wierzyć w niczym niezagrożone trwanie. W tym sensie angielski uczonego pisze o ciężarze „tradycji europejskiej”³, która niesie w sobie śmiertelne niebezpieczeństwo. To zagrożenie towarzyszy cywilizacji europejskiej od samego początku i jest obecne również w chrześcijaństwie, które odegrało rolę jej fundamentu. Najpierw w XI w. dokonał się podział chrześcijaństwa na łacińskie i greckie, a w XVI, za sprawą różnic wyznaniowych, w cywilizacji zachodniej wykształciły się dwie cywilizacje: łacińska i germańska. To właśnie wewnętrzny konflikt między cywilizacją łacińską i germańską,

¹ A.J. Toynbee, *Karłowacenie Europy*, [w:] idem, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1991, s. 69-87.

² Ibidem, s. 76.

³ Ibidem, s. 83.

a nie zderzenie cywilizacji zachodniej ze wschodnią⁴, na długo zdominował naszą część Europy i zaważył na jej charakterze. Najbardziej jaskrawym jego przejawem była reformacja, germańska reakcja na łacińskie odrodzenie. Jednak nie był to tylko podział Europy w wierze⁵, czego dowodzą rozmaite konflikty kulturowe, polityczne i wojenne, przejawiające się w różnych formach do dzisiaj. U podłoża tego konfliktu leżał również sprzeciw wobec chrześcijańskiego uniwersalizmu, stąd wraz z tworzeniem się w Europie od XVI w. państw narodowych na znaczeniu zaczyna tracić łacina, odgrywająca dotąd rolę integrującego spoiwa. Kolejne ataki na tradycję chrześcijańską uruchomiło oświecenie, ze swoją wiarą w rozum i naukę. To nie przypadek, że współczesne elity Zachodu odwołują się głównie do angielskiej czy anglosaskiej tradycji oświeceniowej, która kładzie nacisk na wolność jednostki, liberalną demokrację i wolny rynek. Do tej tradycji odwołują się także ideolodzy ponowoczesności ze swoim antyzachodnim projektem. Tak więc można powiedzieć, że największym wro-

⁴ Realnie doszło do jednego poważniejszego zderzenia cywilizacji zachodnioeuropejskiej ze wschodnią w czasie ekspansji tej pierwszej na Bliski Wschód podczas wojen krzyżowych. Natomiast inwazje cywilizacyjne z Azji (mongolska w XIII w., turecka z XV-XVII w. czy późniejsze rosyjsko-sowieckie) swoimi skutkami dotknęły narody Międzymorza, a tylko w minimalnym stopniu region przyatlantycki. Zob. Leszek Moczulski, *Geopolityka. Potęga w czasie i przestrzeni*, Warszawa 1999, s. 280-281. Dzisiaj, z powodu fali imigrantów z krajów islamskich do Europy Zachodniej, niektórzy mówią wprost o nowej krucjacie islamskiej, co jest nieporozumieniem. Bardziej uzasadnione wydaje się mówienie w tym przypadku o zwrotnej reakcji wpływu europejskiego, o którym wspomina Toynbee. Skoro „lud wybrany” uczył innych, by naśladowali jego sposób życia, można się było tego spodziewać. Aktualni imigranci z Bliskiego Wschodu w większości uciekają z rodzinnych krajów przed wojną, a Europa Zachodnia, do której zresztą zostali zaproszeni przez niektórych polityków, stanowi dla nich szansę na lepsze życie w pokoju. Co więcej, są wśród nich również chrześcijanie, żywi świadkowie ekspansji europejskiej cywilizacji.

⁵ Por. L. Moczulski, *Geopolityka*, s. 280.

giem cywilizacji zachodniej jest ona sama, gdyż główne zagrożenie dla niej płynie z jej wnętrza.

Monografia „Cywilizacja łacińska. Ekspansja – dominacja – kryzys” wpisuje się w ten kierunek interpretacji stanu cywilizacji zachodniej, aczkolwiek bez aspiracji do formułowania wyczerpujących pytań i ostatecznych konkluzji. Wśród autorów prezentowanego tomu są historycy, filozofowie, filolodzy i kulturoznawca. Zdecydowana większość z nich reprezentuje Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ściślej Instytut Kultury Europejskiej. W skład monografii weszły również teksty pracowników naukowych z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Zastosowanie różnych perspektyw badawczych (historycznej, filozoficznej, filologicznej, kulturoznawczej) znalazło wyraz w odmiennym formułowaniu podejmowanych zagadnień i przyjętej metodologii, a także terminologii użytej w odniesieniu do analizowanej kategorii. Pojęcia cywilizacja łacińska i cywilizacja zachodnia używane są przez autorów komplementarnie. Stosują przy tym rozmaite narzędzia metodologiczne, zarówno tradycyjny warsztat historyka, jak i odczytania interdyscyplinarne, interkulturowe, intertekstualne i komparatystyczne.

Monografia, zróżnicowana tematycznie i chronologicznie, składa się z czterech zasadniczych części, które odpowiadają czterem węzłowym problemom dotyczącym cywilizacji zachodniej, na których skupiają uwagę autorzy poszczególnych tekstów: kulturowym źródłom jej kryzysu; ekspansji atlantyckiej i jej skutkom; instrumentalnym wymiarze kultury zachodnioeuropejskiej oraz języku łacińskim jako przestrzeni komunikacji interkulturowej. Część pierwszą, zatytułowaną „O kulturowych źródłach

kryzysu cywilizacji zachodniej”, otwierają dwa teksty Zbigniewa Sareły, z których pierwszy, „Kryzys cywilizacji zachodniej w perspektywie filozoficznej”, jest próbą oceny diagnozy dokonanej przez wybranych filozofów (E. Husserla, L. Kołakowskiego, N. Postmana, J. Baudrillarda, R. Rorty’ego), którzy wskazują na charakterystyczny dla kultury zachodniej typ racjonalności jako główną przyczynę kryzysu cywilizacji zachodniej. W opinii autora, chociaż analizy wymienionych filozofów zawierają sporo interesujących spostrzeżeń, to proponowane przez nich rozwiązania naprawy sytuacji kryzysowej mają charakter nierealnych utopii. Swoje rozważania Zbigniew Sareło kontynuuje w drugim tekście pt. „Chrześcijańskie źródła kryzysu zachodniej cywilizacji”. Przyczyn kryzysu chrześcijaństwa, jednego z fundamentów cywilizacji zachodniej, upatruje w jego nadmiernej racjonalizacji i instytucjonalizacji, do których przyczyniły się filozofia i teologia. Następstwem powiązań religii chrześcijańskiej i teologii z filozofią są racjonalizacja wiary i spory doktrynalne, które osłabiają metafizyczny wymiar wiary. Dlatego przezwyciężenie kryzysu nie może dokonać się poprzez powrót do ideałów chrześcijaństwa zracjonalizowanego, jak chcieliby niektórzy myśliciele. Pierwszą część zamyka tekst „Język – filologia, kultura – humanistyka. Zmierzch łacińskiej cywilizacji” Stanisława Jakóbczyka, który zmierzch rzeczonyj cywilizacji łączy z kryzysem nauk humanistycznych. Te ostatnie, zdaniem autora, coraz bardziej zacieśniają związki z biznesem, ulegając aktualnym modom. Widać to zwłaszcza na gruncie językowym, komunikacyjnym, gdzie żywioł łaciński zastępowany jest przez elementy nowo-anglosaskie. Łacina już zniknęła z przestrzeni publicznej, w tym z kościoła, a języki romańskie wciąż tracą na znaczeniu, kosztem języka angielskiego.

Na część drugą zatytułowaną „Ekspansja atlantycka i nowa cywilizacja zachodnia”, składają się dwa teksty Filipa Kubiaczyka. Pierwszy, jak wskazuje jego tytuł, omawia wkład Ferdynanda Katolickiego w kształtowanie i rozwój cywilizacji zachodniej. Autor dowodzi, że to dzięki polityce Ferdynanda i Hiszpanii Europa u progu nowożytności zaczęła wychodzić z roli peryferyjnej, jaką dotąd odgrywała wobec systemu euroazjatyckiego. Było to możliwe, gdyż za sprawą polityki odkrywczej i kolonizatorskiej Ferdynanda Hiszpania zainicjowała proces europeizacji Ameryki, zwanej Łacińską, nadając jej swoje piętno (kulturę, religię, język i tradycję). Uruchamiając proces okcydentalizacji, Ferdynand Katolicki przyczynił się do rozpowszechnienia ideologii i wartości cywilizacji łacińskiej w Nowym Świecie. W drugim tekście, pt. „Pycha punktu zero albo ciemna strona cywilizacji zachodniej”, Filip Kubiaczyk proponuje krytyczne spojrzenie na ideę wyższości cywilizacji zachodniej jako opartej na uniwersalnych wartościach i prawdach. Odwołując się do wizji cywilizacji łacińskiej Feliksa Konecznego i konfrontując ją z myślą europejską (Kartezjusza, Kanta i Hegla), legitymizującą nowożytny kolonializm, autor pokazuje, że człowiek europejski stworzył swoją cywilizację, postępując wbrew zasadom i wartościom, które Koneczny przypisuje cywilizacji łacińskiej.

Trzecia część monografii, „Instrumentalny wymiar kultury zachodnioeuropejskiej”, zawiera trzy teksty. W pierwszym, zatytułowanym „Rozbity świat. Iluzja «kultury» zachodnioeuropejskiej”, jego autorka, Katarzyna Kornacka-Sareło, podejmuje refleksję na temat judeochrześcijańskich korzeni kultury zachodniej. W kontekście Auschwitz i Kołomy, podążając tropem P. Leviego, H. Arendt, W. Szałamowa, S. Quinzio, E. Lévinasa, G. Marcela i J.P. Sartre’a, próbuje dociec, jak to możliwe, że

odwołująca się do etyczno-religijnych wartości kultura zachodnia zrodziła tyle zła. W konkluzji dochodzi do wniosku o nieistnieniu cywilizacji określonej jako judeochrześcijańska. Jej zdaniem, wypracowana w kręgu zachodnim „kultura” jest tylko iluzją, która okrywa zło. Z kolei Mieszko Ciesielski w tekście pod tytułem „Między refleksyjnością a nawykiem. O współczesnej kondycji człowieka Zachodu w świetle koncepcji działania nawykowo-racjonalnego” podnosi problem absolutyzacji rozumu ludzkiego w kulturze zachodniej. Chodzi o racjonalność instrumentalną, ukierunkowaną na ciągły wzrost efektywności praktycznej działalności ludzi, tak w wymiarze jednostkowym, jak instytucjonalnym. Swoją krytykę wizji człowieka jako refleksyjnie aktywnej jednostki autor przeprowadza na gruncie wypracowanej przez siebie koncepcji działania nawykowo-racjonalnego, która jest próbą pogodzenia nawykowej kondycji ludzkiej z racjonalizującym charakterem kultury zachodniej. Tę część zamyka tekst Marka Kaźmierczaka pt. „Europe in Transition. The Examples of the Reception of the Holocaust on Polish and Russian Social Media Sites”, który analizuje recepcję Holocaustu na polskich i rosyjskich stronach serwisów społecznościowych. Autor, wykorzystując metodologię socjo-semiologiczną, pokazuje na wybranych przykładach, jak potoczne myślenie, którego znaczenia utrwalane są na stronach serwisów społecznościowych w postaci memów, komentarzy, najróżniejszych wypowiedzi, prowadzi do redukcji i instrumentalizacji Holocaustu.

Na ostatnią, czwartą część zatytułowaną „Język łaciński jako przestrzeń komunikacji interkulturowej” składają się trzy teksty. Pierwszy, autorstwa Beaty Gaj, nosi tytuł „«Dawcy pamięci», czyli o obrońcach kultury łacińskiej od antyku po czasy współczesne”. Zdaniem autorki, do

długiej listy modnych „post-ów”, można dziś dodać postlatynizm, ponieważ żyjemy w czasach, w których zagubiony został „klucz-kod”, jakim była i jest łacina. Fakt ten skutkuje niezrozumieniem, a nawet obcością wobec wielowiekowej tradycji łacińskiej. Widać to zwłaszcza na Śląsku, gdzie zachowało się wiele różnych dzieł w języku łacińskim. W tym kontekście Beata Gaj tropi ślady łacińskich wartości w nowożytnych i współczesnych dyskursach edukacyjnych oraz obecności języka łacińskiego w szkołach wielokulturowych społeczeństw Europy zachodniej i Ameryki. W drugim tekście, pt. „Interdyscyplinarne i interkulturowe wpływy antyku rzymskiego w kulturze funeralnej i sepulkralnej Polski na przestrzeni wieków”, Małgorzata Gnyś-Nidecka bada kulturotwórczą misję antyku rzymskiego na przykładzie analizy nekropoli i społeczeństw z obszaru tzw. Nadwiśla, tj. ziem położonych w pasie od Krakowa po Puck. Jest to analiza interdyscyplinarna, ponieważ cmentarze jako przestrzeń kultury wymagają intersystemowego podejścia z zakresu historii (archiwistyka, dokumentalistyka czy muzealnictwo), historii kultury i sztuki, psychologii i socjologii kultury, epigrafiki, a nawet socjolingwistyki tekstu. Dlatego, jak dowodzi autorka, pomniki nagrobne należy rozpatrywać nie tylko jako dzieła z domeny historii sztuki, ale również jako wieloraką płaszczyznę komunikacji interkulturowej. Ostatnim tekstem tej części i zarazem zamykającym monografię jest artykuł Moniki Kubiaczyk pt. „Martwy język cywilizacji łacińskiej? Słów kilka na temat nowego życia łaciny w Internecie”. Wbrew rozpowszechnionemu dzisiaj zwyczajowi określania łaciny językiem martwym, autorka przekonuje, że za sprawą Internetu można dopatrywać się prób jej wskrzeszenia. Monika Kubiaczyk znajduje ślady łaciny w bibliotekach i repozytoriach internetowych, na stronach propa-

gujących żywą łacinę czy zapraszających do udziału w kursach językowych. Bada też obecność łaciny w mediach społecznościowych.

Zamykając prezentację tomowi stanowiącego efekt krytycznego namysłu nad przeszłością i współczesną kondycją cywilizacji zachodniej, w imieniu wszystkich autorów pragnę wyrazić nadzieję, że spotka się on z życzliwym przyjęciem czytelników, dostarczając im materiału do własnych przemyśleń. Interdyscyplinarny ogląd omawianej problematyki, który proponuje niniejsza monografia, powinien służyć lepszemu zrozumieniu naszej europejskiej terażniejszości i przyszłości.

Gniezno, wrzesień 2016

Filip Kubiaczyk

CZĘŚĆ PIERWSZA

O kulturowych źródłach kryzysu cywilizacji zachodniej

KRYZYS CYWILIZACJI ZACHODNIEJ W PERSPEKTYWIE FILOZOFICZNEJ

WSTĘP

Kryzysowy stan cywilizacji zachodniej dostrzeżony został już w drugiej połowie XIX wieku. Natomiast w drugiej połowie minionego stulecia pojawiły się stwierdzenia, że cywilizacja zachodnia jest już w stanie agonalnym¹. Wśród objawów kryzysu wymieniane są takie sytuacje, jak: postęp technologiczny obraca się przeciw naturze i ludzkości; konsumpcja dóbr materialnych staje się nadrzędnym celem ludzkiej egzystencji, unicestwiając zapotrzebowanie na wartości duchowe; coraz łatwiejszy i szybszy dostęp do informacji przyczynia się do wzrostu pluralizmu i tolerancji, ale generuje chaos poznawczy, ponieważ każdy nowy przekaz podważa poprzedni, a to sprawia, że wszystko jest niepewne i podlega nieustannej rewizji – wiedza jest tylko informacją, która niczego nie wyjaśnia, a jedynie rodzi paradoksy; demokracja przeradza się w panowanie mniejszości nad większością; posiadamy więcej praw, które nie wyzwalają jednostek, lecz je ograniczają; moralność zastępowana jest estetyzacją. Rezultatem tych przemian są pogłębiające się i upowszechniające poczucie lęku i nie-

¹ Por. J. Bartyzel, Problem kryzysu cywilizacji zachodniej nie jest nowy, <http://www.legitymizm.org/problem-kryzysu-cywilizacji> (dostęp: 19.12.2015).

pewności, od których uciekamy na przeróżny sposób, ale jest to ucieczka, jak zauważył Leszek Kołakowski, „od nie-wiadomo-czego ku nie-wiadomo-czemu albo może od absurdu do absurdu”².

Filozofowie analizujący kwestię kryzysu cywilizacji zachodniej wskazywali, że jego źródłem jest dominujący w kulturze typ racjonalności. Przy czym jedni, jak np. Edmund Husserl, Hans Gadamer, Max Horkheimer, Leszek Kołakowski, Neil Postman, wskazywali na tzw. rozum instrumentalny, przez niektórych określany jako oświeceniowy model racjonalności. Natomiast inni, zwłaszcza filozofowie z nurtu postmodernistycznego, jak np. Richard Rorty, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, twierdzili, że źródłem kryzysu jest racjonalność rozumiana jako roszczenie do obiektywnego opisywania rzeczywistości. Wymienieni w obu grupach filozofowie, na podstawie własnych diagnoz stanu zachodniej cywilizacji, ukazywali, wprost lub pośrednio, co należałoby zmienić w kulturze, aby ją „uzdrowić”, czy wręcz uratować przed totalną katastrofą.

1. PROJEKTY PRZEZWYCIEŻENIA KRYZYSU PRZEZ POWRÓT DO TRADYCJI

A. EDMUND HUSSERL

Totalną katastrofę kultury europejskiej wieścił Husserl, o ile Europejczycy nie przewyciężą zbłąkanego, oświeceniowego racjonalizmu³. Tenże oświeceniowy racjonalizm, jego zdaniem, uznaje jedynie istnienie świata

² Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 49.

³ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 38 i 51.

empirycznego i neguje możliwość uprawomocnienia uniwersalnej humanistyki jako nauki o istocie bytu i o bezwarunkowych, ogólnych prawach. W drugiej połowie XIX wieku, zdaniem Husserla, tenże racjonalizm sprawił, że całościowy pogląd na świat nowoczesnych ludzi kształtowany jest przez nauki pozytywne. Tymczasem nauki te nie są w stanie udzielić odpowiedzi na pytania decydujące o człowieczeństwie. Z tych założeń Husserl wyprowadza wniosek, że odrodzenie kultury wymaga powrotu do „prafenomenu duchowej Europy”⁴, którym była filozofia jako nauka czysto teoretyczna i uniwersalna. Postrzegał on filozofię grecką jako naukę charakteryzującą się uniwersalnym krytycyzmem. W filozoficznych dociekaniach weryfikowano wszystkie zastane tradycje, konfrontując je z ideałami i normami bezwarunkowej prawdy, tj. prawdy samej w sobie. Ta ostatnia, pod wpływem dociekań filozoficznych, stała się wartością absolutną, której podporządkowana została praktyka. Wszystkie sfery życia indywidualnego i społecznego, wszelka ludzka działalność konfrontowane były z ideą prawdy. Prawda stała się miarą dobra, piękna, celowości, cnót moralnych, norm prawa⁵. Filozofia grecka, zdaniem Husserla, będąc nauką czysto teoretyczną, posiadała też związki z praktyką. Była to praktyka „uniwersalnej krytyki wszelkiego życia i wszelkich celów życiowych, wszelkich wyrosłych już z życia ludzkości dzieł kultury i systemów kultury, a co za tym idzie – również krytyki samej ludzkości i wartości, którymi się ona świadomie i nieświadomie kieruje”⁶. Następnym uniwersalnych dociekań filozoficznych było przekształcenie ludzkości, zdo-

⁴ Ibidem, s. 19.

⁵ Por. ibidem, s. 34.

⁶ Ibidem, s. 29.

bycie przez nią zdolności „do absolutnej samoodpowiedzialności na podstawie absolutnych wglądów teoretycznych”⁷.

Postulat Husserla nie znalazł szerszej recepcji. Co więcej, proponowana przez Husserla odnowa cywilizacji europejskiej poprzez przywrócenie filozofii miejsca w kulturze zbiegła się w czasie z zanegowaniem – przez samych filozofów – wartości dociekań filozoficznych w ogóle. Filozofowie z Koła Wiedeńskiego, zawężając wiedzę do opisu samych faktów, uznali, że twierdzenia metafizyczne, a nawet same pytania metafizyczne, są bezsensowne, ponieważ nie można ich weryfikować empirycznie. Neopozytywistyczne nastawienie w filozofii zaowocowało także negacją etyki. Sądy etyczne uznane zostały za bezsensowne (np. Alfred J. Ayer, Hans Reichenbach). Filozofia neopozytywistyczna znalazła dość szeroką recepcję, a tym samym propozycja Husserla dotycząca sposobu przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego stała się jedynie głosem wołającego na pustyni.

B. LESZEK KOŁAKOWSKI

Ponad pół wieku po opublikowaniu przez Husserla dzieła pt. „Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia” podobne idee głosił Leszek Kołakowski. Podobieństwo w poglądach obu filozofów zawarte jest w przekonaniu, że instrumentalna racjonalność nie zawiera jakichkolwiek odniesień do sensu życia, ponieważ zajmuje się empirią i tworzeniem nowych dóbr materialnych. Obaj filozofowie uważali, że poczucie sensu życia jest związane z całościowym wyjaśnieniem istoty świata i ładu we wszechświecie, a także z postrzeganiem porządku moralnego jako prawa

⁷ Ibidem.

uniwersalnego, wpisanego w naturę bytu. O ile jednak Husserl sądził, że filozofia może dostarczyć wystarczających podstaw, na których można odnajdywać sens życia, o tyle Kołakowski miał inne zdanie. W jego przekonaniu poczucie sensu życia nie ma istotnego związku z intelektem, lecz jest bardziej odnajdywane intuicyjnie i emocjonalnie. Tym, co stanowi źródło dla poczucia sensu życia, są mity i tabu. Człowiek, jego zdaniem, pozostanie zawsze „zabobonny”, niezależnie od pochodzenia czy posiadanego wykształcenia⁸. Na tej podstawie uzasadniał on postulat, aby uznać przydatność i prawomocność tabu oraz mitów w porządkowaniu życia ludzkiego. Nie wierzył jednak, aby dało się to osiągnąć za pomocą racjonalnych technik. Miał nadzieję, że tabu i mity zostaną ocalone przez społeczny instynkt samozachowawczy, który nie ujawni się w formach barbarzyńskich, lecz w nawróceniu. Ta nadzieja jest analogiczna do wiary Husserla, że kultura europejska uchroni się przed popadnięciem w barbarzyństwo. Przy czym Husserl wierzył w heroizm rozumu, „przewycięzającego ostatecznie naturalizm”⁹, a nie w instynkt samozachowawczy. Tenże instynkt, zdaniem Kołakowskiego, przejawia się w nawróceniu ku religii lub religiom, które potrafią „wzbudzać w nas energię miłości i osłabiać bądź zniszczyć załączki nienawiści”¹⁰. Zarazem powinna to być religia, której mity nie są zracjonalizowane, lecz pozostają tajemnicami. Mity zracjonalizowane, jego zdaniem, są pozbawione mocy. A ponadto treść mitów jest nieprzekładalna na język metafizyki. Zadaniem mitów religijnych nie jest bowiem pojęciowe wyjaśnienie czegokolwiek. One powinny

⁸ Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy*, s. 46.

⁹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, s. 51.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy*, s. 98.

ułatwiać jedynie doświadczanie transcendencji. Wprawdzie Kołakowski zastrzegł się, że nie chce być propagatorem żadnej konkretnej religii, jednak w jego tekstach znajdziemy wystarczająco dużo stwierdzeń zawierających sugestie, że katolicyzm spełnia warunki wyznania, które może przyczynić się do odnowy świata¹¹.

Postulat Kołakowskiego, podobnie, jak w przypadku Husserla, nie znalazł szerszej recepcji ani w kręgach filozoficznych, ani w sferze europejskiej polityki. W tej ostatniej dominuje nastawienie areligijne lub wręcz antyreligijne. Wypowiedzi filozofów i programy polityków odwołujących się do europejskiej tradycji religijnej są na ogół niedostrzegane. Jeżeli zaś sporadycznie są zauważane, to zwykle spotykają się ze zdecydowaną krytyką.

C. NEIL POSTMAN

Podobne (do Husserla i Kołakowskiego) spojrzenie na źródła kryzysu cywilizacyjnego miał Neil Postman. Nie używał on wprawdzie pojęcia instrumentalnego rozumu, lecz zastąpił je ideą wyzwolenia techniki od zależności kulturowych, które zainicjowane zostało na początku nowożytności. Najpierw chodziło o przełamanie zależności nauki od autorytetów, zwłaszcza religijnych. Już Roger Bacon w XIII w. głosił pogląd, że nie autorytety powinny weryfikować wyniki badań naukowych, lecz doświadczenie. W średniowieczu autorytety stawiały nauce granice zarówno ideologiczne, jak i moralne. W nowożytności nauka definitywnie wyzwala się spod wpływów religii i nie zastępuje jej innym autorytetem. Nauka,

¹¹ Por. Z. Sareło, Problem przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego w poglądach Leszka Kołakowskiego, *Studia Philosophiae Christianae* XLII, 1, 2007, s. 75-86.

wyzwolona od autorytetów, nie stawiała sobie żadnych ograniczeń, ani ideologicznych, ani moralnych. Równocześnie u schyłku średniowiecza nastąpiła zmiana w pojmowaniu celu nauki. Od starożytności uprawiano naukę wyłącznie w celu poznawania prawdy. Prekursorem zmiany celu nauki był Roger Bacon. Natomiast nowy cel nauki wprost sformułował Franciszek Bacon. Nauka, jego zdaniem, powinna mieć cele praktyczne, przyczyniać się do kreowania wynalazków i opanowania przyrody¹². Od F. Bacona poczynając, zdaniem Postmana, zaczęła się rodzić cywilizacja technokratyczna, w której nauka i postęp technologiczny nie podlegają ograniczeniom religijnym i moralnym. Z czasem upowszechnia się przekonanie, że nie tylko wolno, ale należy zrobić to, co technologicznie jest możliwe. W technokracji nie ma miejsca na pytania o celowość i sens zastosowania nowych wynalazków. Ludzie w cywilizacji technokratycznej bezgranicznie wierzą, że postęp technologiczny rozwiąże wszelkie problemy ludzkości. W tym procesie przemian, zdaniem Postmana, ludzie przestali być postrzegani jako osoby czy obywatele. Człowiek w technokracji stał się po prostu konsumentem¹³.

Technokracja w XX wieku, według Postmana, zaczyna przekształcać się w technopol, czyli totalitarną technokrację¹⁴. Technopol jest stanem umysłu, w którym nauka i technika są deifikowane. Otrzymują one status najwyższego autorytetu, który orzeka o wszystkich sprawach. Upowszechnia się racjonalność scjentystyczna, w której przyjmuje się, że nauka jako „spójny i wyczerpujący system przekonań [...] życiu nadaje

¹² Por. N. Postman, *Technopol. Prymat techniki nad kulturą*, Warszawa 1995, s. 47-50.

¹³ Por. *ibidem*, s. 54n.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 62.

nie tylko sens, lecz także poczucie dobrostanu, moralności, a nawet nieśmiertelności”¹⁵. Unicestwieniu lub przekształceniu ulega więc wszystko, co wiąże się z tradycyjnymi przekonaniami, jak np. religia, sztuka, rodzina, prawda, prywatność itp.

Diagnoza stanu kultury stanowiła dla Postmana podstawę do sformułowania sposobów przeciwstawienia się kryzysowi cywilizacyjnemu. Jego propozycje zawierają sporo idei zbieżnych z postulatami Husserla i Kołakowskiego. Zasadniczym środkiem obrony przed technopolem jest, w jego ujęciu, zmiana w programach nauczania na wszystkich poziomach. Miałyby to być nauczanie oparte na idei rozwoju człowieczeństwa¹⁶. Polegałoby ono na ujmowaniu wszystkich treści nauczania w perspektywie historycznej: przekazywaniu wiedzy o pochodzeniu wszystkich idei i ich rozwoju oraz ukazywaniu trwałości i aktualnej wartości wytworów z przeszłości. W odnowionej edukacji przewiduje on uwzględnienie dorobku filozoficznego minionych pokoleń oraz przekazanie wiedzy o tym, jak ludzie w przeszłości próbowali wyjaśniać problem sensu istnienia. W tych wyjaśnieniach niezbędne byłoby ukazanie odpowiedzi na pytania o transcendencję, udzielane w różnych religiach. Postman proponuje więc edukację humanistyczną, w której nie przekazuje się samej wiedzy o faktach, lecz bardziej kształci się umiejętność rozumienia oraz interpretowania zjawisk i ich znaczenia dla jednostek i społeczeństwa. Nauczanie oparte na idei rozwoju człowieczeństwa kształtowałoby w wychowankach zdolność do samodzielnego radzenia z egzystencjalnymi pytaniami oraz umiejętność wydawania sądów na temat aktualnych wyda-

¹⁵ Ibidem, s. 175.

¹⁶ Por. ibidem, s. 223-237.

rzeń, wartości odkryć naukowych i wynalazków technicznych oraz granic nauki i techniki. Innymi słowy, nowa edukacja kształtowałaby zdolności do przeciwstawienia się duchowi technokracji.

Propozycja Postmana, dotycząca sposobu przewyciężenia ducha technopolu, łączy w sobie, do pewnego stopnia, koncepcje Husserla i Kołakowskiego odnoszące się do przewyciężenia kryzysu cywilizacyjnego. Uznaje on, że zarówno filozofia, jak i religia, jako filary kultury zachodniej, są przydatne do samorealizacji człowieka. W obu dostrzega on podstawy do odnajdywania sensu istnienia i kształtowania postaw odpowiedzialności. W odróżnieniu od wyżej wymienionych myślicieli ujmuje on zarówno filozofię, jak i religię szerzej. Wynika to bez wątpienia z faktu, że kultura amerykańska jest bardziej pluralistyczna niż europejska. Stąd też głosił on, że obok chrześcijaństwa i judaizmu, także islam i hinduizm zawierają bogaty przekaz doświadczeń religijnych, które przekazują wiele informacji o rozwoju człowieczeństwa.

2. PROJEKTY PRZEWYCIEŻENIA KRYZYSU PRZEZ ZANEGOWANIE TRADYCJI

A. JEAN BAUDRILLARD

Publikacje Jeana Baudrillarda niemal w całości poświęcone zostały krytyce stanu cywilizacji jemu współczesnej. Tę krytykę rozpoczął od opisu konsumpcjonizmu w książce „Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktura”. Konsumpcjonizm, jego zdaniem, jest generowany przez struktury kapitalistyczne i wraz z nimi się rozwija, stając się przymusem

i normą dla jednostek i społeczeństwa¹⁷. Konsumpcjonizm radykalnie zmienił kondycję człowieka i kulturę. Stał się mitem wyjaśniającym sens istnienia i wskazującym, jak należy żyć.

Następne procesy kulturowe, które Baudrillard opisywał w swych publikacjach, są zakorzenione w konsumpcjonizmie i kapitalizmie. Przekształcenie rzeczywistości w wirtualną hiperrzeczywistość zapoczątkowane zostało zastąpieniem towaru/produktu przez znak. Klient kupuje nie towar, ale symbol, jaki został danemu produktowi nadany. W procesie zastępowania rzeczywistości znakami wykorzystywane są elektroniczne media – to głównie za ich pośrednictwem wchodzimy w relacje z rzeczywistością, ale nie jest to sama rzeczywistość, tylko jej obraz. Następstwem kapitalizmu jest także umasowienie społeczeństwa. Jednostki masy nie są podmiotami, lecz rodzajem klona, nie stanowią o sobie, ale powielają ideały kreowane przez konsumpcyjną i multimedialną cywilizację.

Oprócz kapitalizmu, Baudrillard wskazuje na inny aspekt nowożytnej kultury, odpowiedzialny za obecny stan cywilizacji. Jest nim dążenie do obiektywnego poznawania i ujmowania naszym umysłem rzeczywistości. Próby obiektywnego opisywania rzeczywistości nie prowadzą do czego innego, jak tylko do skrywania tego, co jest przedmiotem poznania. Tę ideę wyraził już w swej pierwszej książce, gdzie stwierdził, że także „dyskurs „krytyczny” na temat konsumpcjonizmu przyczynił się do wypracowania mitu „konsumpcji”¹⁸. Ideę, że wysiłki zmierzające do obiektywnego ujmowania rzeczywistości unicestwiają ją, szerzej analizował

¹⁷ Por. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktura*, Warszawa 2006, s. 71.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 273n.

najpierw w eseju „Przejrzystość zła”, a następnie w dziele „Zbrodnia doskonała”. Próby poznania prawdy i dobra nie tylko nie przynoszą pożądanych rezultatów, ale stają się powodem niszczenia rzeczywistości, jej znikania, skrywania się za pozorami. Dążenia te sprawiają, że fałsz i zło stają się przejrzyste, a tym samym nie jest już możliwe odróżnienie prawdy od fałszu i dobra od zła. Jako przejrzyste fałsz i zło stają się niewidoczne.

Baudrillard, diagnozując stan współczesnej kultury, nie wskazuje środków zaradczych, a jedynie postuluje, by zrezygnować z jakichkolwiek dążeń odkrywania prawdy o rzeczywistości, i kreśli nowy projekt myślenia, które nazywa radykalnym¹⁹. Myślenie radykalne nie zmierza do obiektywnego ujmowania rzeczywistości. Nie jest też wątpieniem filozoficznym. Ono nie ma na celu negowania rzeczywistości. Jest natomiast grą z rzeczywistością. Nadrzędnym celem tego myślenia jest zasada, aby oddać świat taki, jaki nam jest dany – niezrozumiały – i jeżeli to możliwe, trochę bardziej niezrozumiały. Myślenie radykalne niczego nie rozszyfruje, lecz anagramatyzuje, rozrzucając koncepcje oraz idee, niszczy sensy.

Program Baudrillarda jest więc następujący²⁰. Szyfrować, a nie rozszyfrowywać. Czynić iluzje dla nich samych. Sprawiać, aby to, co jasne, stawało się enigmatyczne; rozsiewać terrorystyczne zamieszanie, ziarno lub wirus radykalnej iluzji, tzn. radykalnego rozczarowania rzeczywistością.

Ponieważ społeczeństwa nie są jeszcze dostatecznie przygotowane do akceptacji radykalnego myślenia, dlatego Baudrillard podnosi potrzebę potajemnego handlu ideami nie do przyjęcia. Twierdził on, że jesteśmy w okresie prohibicji myślenia radykalnego. Jest ono towarem niezwykle

¹⁹ Por. J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris 1995, s. 137-151.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 150n.

rzadkim, zakazanym²¹. Ono może być kultywowane jedynie w miejscach sekretnych i według reguł ezoterycznych. Wszystko to musi dziać się potajemnie.

Baudrillard nie wyjaśnia, w jaki sposób myślenie radykalne może zmienić kondycję człowieka i kultury. Z całego kontekstu jego prac możemy wnioskować, że jest on przekonany o szkodliwości poszukiwania odpowiedzi na egzystencjalne pytania, na które próbowali odpowiadać filozofowie i religie. Radykalne myślenie miałoby tego typu pytania wyeliminować i tym sposobem uwolnić człowieka od chorobliwego zajmowania się tymi kwestiami.

Osiągnięcie celu radykalnego myślenia byłoby pożyteczne, gdyby egzystencjalne pytania były generowane przez kulturę. Jeżeli jednak pytania te, jak sądzili filozofowie przez całe tysiąclecia, są wpisane w człowieczeństwo jako takie, to rezygnacja z poszukiwania rozwiązań tych kwestii nie uleczy ani człowieka, ani kultury. Baudrillard miał chyba świadomość kontrowersyjności własnej koncepcji i braku argumentów uzasadniających radykalne myślenie. Z tej też racji posłużył się sofistycznym wybiegiem, stwierdzając, że idee, których się broni, są przesądzone jako winne²². Te zaś, których się nie broni, zasługują na zniknięcie. Rezygnując z obrony koncepcji myślenia radykalnego, uznał za konieczne odparcie zarzutów, że jego koncepcja jest nieodpowiedzialna, nihilistyczna i może szerzyć postawy beznadziejności. Jego obrona przed tymi zarzutami jest jednak tylko deklaratywna, nie zawiera żadnych argumentów. Stwierdził jedynie, że myślenie radykalne nie jest przygnębiające, ale tego faktu nie mogą

²¹ Por. *ibidem*.

²² Por. *ibidem*, s. 148.

dostrzec intelektualiści opętani ideą sensu i celowością dyskursu, którzy nie liczą się z pismem, z aktem pisania, z mocą poezji oraz ironii, z językiem i z grą sensów²³. Konkluduje on stwierdzeniem, że ich krytyka radykalnego myślenia ma charakter czysto ideologiczny i moralizatorski. Wydaje się, że koncepcji radykalnego myślenia można postawić te same zarzuty.

B. RICHARD RORTY

W publikacjach Richarda Rorty'ego problem kryzysu cywilizacyjnego pojawia się jedynie w tle jego koncepcji przygodności oraz krytyki epistemologii. Nie uważał on kulturowej sytuacji Zachodu za stan chorobowy. Twierdził natomiast, że „Zachód dał się zepchnąć, a reszta świata wraz z nim, do bardzo ciasnego narożnika”²⁴. Powodem tego stanu rzeczy jest obumarcie takich metafor jak świat pozazmysłowy, idee, Bóg, prawo moralne, autorytet rozumu (powtarza to za Deweyem)²⁵. Metafory te nie są już przydatne do porządkowania wiedzy i nie nadają się jako podstawa, na której można by oprzeć ład społeczny.

Rozwijając ideę przygodności, kreśli on własną wizję życia społecznego (liberalnej demokracji) i w tym kontekście krytykuje nie tyle współczesną cywilizację, ile całą tradycję filozoficzną, od starożytnej Grecji poczynając. Zdaniem Rorty'ego w całej tradycji filozoficznej domino-

²³ Por. *ibidem*.

²⁴ R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, s. 39.

²⁵ Por. R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, s. 28.

wał nurt określony przez niego jako filozofia systematyczna lub tradycja platońsko-kantowska. W nurcie tym zakładano, że umysł ludzki jest zdolny poznawać rzeczywistość i formułować prawdziwe sądy na jej temat. Filozoficzne przekonanie o kompetencjach ludzkiego rozumu do obiektywnego poznawania rzeczywistości były uniwersalizowane i narzucone w kulturze jako matryce myślowe. Zdaniem Rorty'ego w języku nie ujmujemy rzeczywistości na podobieństwo oglądu w zwierciadle, aczkolwiek tak się wydawało w długiej tradycji. Historia filozofii dowodzi, że wszystkie próby ujęcia rzeczywistości w języku okazały się chybione, były bezowocne. Język nie ujmuje tego, jak się rzeczy mają. Język nawet nie ujmuje trafnie wewnętrznych przedstawień. Zdania nie mają związku ze światem, ale jedynie z innymi zdaniem²⁶.

Negując przydatność języka do odzwierciedlania rzeczywistości, Rorty ogranicza jego rolę do funkcji pragmatycznej. Język, jego zdaniem, pomaga nam radzić sobie ze środowiskiem²⁷. Przekonania są rodzajem przystosowania do środowiska. Są to działania nawykowe, dzięki którym jednostka radzi sobie ze światem²⁸.

Negując platońsko-kantowską koncepcję racjonalności, Rorty odrzuca ideę uprzednio danej natury ludzkiej, klasyczną koncepcję prawdy i obiektywnego dobra. Proponuje własne rozwiązanie, w którym człowiek i społeczeństwo tworzą własną rzeczywistość, autonomicznie kreują swoją naturę. Każdy człowiek autonomicznie kreuje siebie i nikt nie powinien, zdaniem Rorty'ego, ani ograniczać wyborów innych, ani narzucać innym

²⁶ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 330.

²⁷ Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa 1999, s. 15.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 22.

własnych postaw. Każdy ma „prawo zbudować własną małą całość – własny mały paradygmat, własną małą praktykę, własną małą grę językową – a potem wpełznąć do środka”²⁹. Zarazem jednak Rorty zastrzega, że konieczne jest rozdzielenie sfery prywatnej i publicznej. Do tej pierwszej należą przekonania światopoglądowe, religijne i filozoficzne. Nikt nie powinien narzucać ich innym. Państwo powinno być neutralne światopoglądowo. Ono nie potrzebuje żadnego fundamentu, żadnej metafizycznej podstawy. W życiu publicznym należy, według niego, kierować się wyłącznie pragmatycznymi kryteriami użyteczności. Postuluje on demokrację proceduralną, czyli uzgadnianie celów społecznych w toku dyskusji, w której nikt nie będzie odwoływał się do jakichkolwiek fundamentów, jak np. natura ludzka, prawo naturalne itp. Jedynym argumentem w dyskursach społecznych może być tylko użyteczność, która zawsze pozostanie względna, ponieważ każde rozwiązanie pociąga za sobą zyski i straty zarazem. W dyskursie społecznym należy zestawiać zyski i straty, aby odnajdywać optymalnie korzystne rozwiązanie. W liberalnej demokracji, zdaniem Rorty’ego, wszystko będzie zmierzać ku lepszemu, jeżeli każdy będzie mógł uczestniczyć w rozmowie (słuchać i być wysłuchanym) i każdy będzie żywił przekonanie, że nikt nie posiada statusu autorytetu, który cokolwiek wie lepiej.

Nadzieja Rorty’ego na budowanie lepszej przyszłości w liberalnej demokracji opiera się wyłącznie na jego wyidealizowanej koncepcji kompetencji człowieka do autentycznej autokreacji oraz upowszechnienia tolerancji pojmowanej wręcz jako przyjmowanie do wiadomości poglą-

²⁹ R. Rorty, *Filozofia*, s. 283.

dów i postaw innych bez żadnego ustosunkowania się do nich³⁰. Idea autokreacji sama w sobie jest interesująca. Zgodziłby się z nią niejeden myśliciel zaliczany przez Rorty'ego do filozofii systematycznej. Zresztą w tradycji filozoficznej można odnaleźć jej pierwowzory, jak np. koncepcja sumienia jako subiektywnej i zarazem absolutnej normy moralnej w tradycji scholastycznej lub autonomii moralności w etyce Immanuela Kanta. Rorty nie uwzględnił wielu trafnych spostrzeżeń na temat kondycji człowieka i zachodniego społeczeństwa, poczynionych przez filozofów, socjologów, psychologów, medioznawców. Człowiek współczesny jest tak samo zabobonny jak w przeszłości i jest tak samo uzależniony od kontekstu społeczno-kulturowego. Mniej wprawdzie zależy od środowiska lokalnego i jego kultury, lecz rolę najbliższego otoczenia przejęły masy, które narzucają swoje gusta. Presja mas, wspomagana manipulacyjnymi tendencjami elektronicznych mediów, zniewala jednostki, spośród których tylko nieliczne i jedynie w pewnym stopniu potrafią się jej przeciwstawić, zwykle płacąc wysoką cenę za swoją niezależność. Jednostkom w masie jedynie wydaje się, że w wolności siebie kreują, wybierając przekonania, postawy i gusta odmienne od tych, jakie kultywowali przodkowie. W rzeczywistości odrzucają tradycję i przekonania tylko dlatego, że nie podziela ich masa, i wybierają wartości narzucane przez masę. Nie jest to żadna autokreacja. Jest to jedynie powielanie, a nawet przekształcanie się w „ready made” symulakr (w rozumieniu Baudrillarda).

³⁰ Por. Z. Sareło, Zasady tolerancji i wolności słowa jako źródła zatargu w dyskursie publicznym, *Słupskie Studia Filozoficzne* 12, 2013, s. 92n.

ZAKOŃCZENIE

Projekty filozoficzne dotyczące przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego (także te, o których tutaj nie wspomniano) oparte są na nierealistycznych założeniach. Jest wprawdzie możliwe, a nawet można by wskazać konkretne przykłady, że ktoś pod wpływem rozważań filozoficznych lub nawrócenia religijnego zmieni swoje życie, porzuci konsumpcyjny styl życia i zacznie postępować na podobieństwo Franciszka z Asyżu. Nie oznacza to jednak, że wyznawanie i praktykowanie religii lub uprawianie klasycznej filozofii z konieczności wiedzie do zmiany życia. Wśród filozofów można co prawda wskazać Sokratesa jako tego, który nawet w sytuacji krytycznej postąpił zgodnie z głoszonymi przez siebie zasadami moralnymi, ale też nie brak i takich filozofów, których postawy nie zawsze były zrozumiałe w świetle ich własnych poglądów. Filozofowie i wyznawcy różnych religii są podobnie uwikłani we współczesnej kulturze konsumpcyjnej i współtworzą masy. Ani filozofia, ani religia nie są panaceum na kryzys cywilizacyjny. Większe szanse na zmiany w kulturze mógłby stworzyć projekt wychowania nakreślony przez Postmana. Ma on jednak podobną wadę, co i koncepcje Husserla i Kołakowskiego. Zakłada się w nim, że historyczne ujmowanie treści nauczania wykształci umiejętność odnajdywania sensu, a to skłoni do życia bardziej wolnego i odpowiedzialnego. Owe historyczne ujmowanie treści w rzeczywistości sprowadzałoby się do przekazywania wiedzy z zakresu rozwoju idei filozoficznych i religijnych. Ponadto żadne wychowanie, nawet najdoskonalsze, samo nie zmieni ludzkości. Społeczność od swego zarania potrzebowała jeszcze środków przymusu, aby skłonić ludzi do respektowania wartości, uznanych za ważne dla jed-

nostek i kultury. W ostatnich dziesięcioleciach np. wkłada się wiele wysiłku w wychowanie proekologiczne. Rezultaty są raczej znikome, a i te są osiągane bardziej przy pomocy środków przymusu, choćby ekonomicznych, niż za przyczyną wychowania.

Projekty naprawy kultury na drodze odrzucenia nie tylko oświeceniowej racjonalności, lecz wszelkiej racjonalności pretendującej do obiektywnego poznawania rzeczywistości posiadają podobną słabość, co i propozycje filozofii fundamentalistycznej. Koncepcje postmodernistycznych filozofów dotyczące filozofowania, ale też i dyskursu publicznego jako rozmowy niezmierną do ustalenia prawdy, zawierają pewną oryginalność, ale już wcześniej w praktyce publicznej odrzucono fundamenty metafizyczne i religijne w stanowieniu prawa i ładu społecznego. Argumenty odwołujące się do fundamentalnych zasad w dyskursie publicznym w XX w. przestały odgrywać znaczącą rolę. Celem debat społecznych nie jest poszukiwanie obiektywnych wartości, lecz pozyskanie poparcia społecznego dla interesów i aspiracji grup społecznych. Powoływanie się na prawdę i dobro utraciło moc przekonywania na rzecz pluralizmu i tolerancji. Postmodernistyczne projekty odrzucenia aspiracji do poszukiwania prawdy i dobra na rzecz prowadzenia samej rozmowy lub wręcz anagramatyzowania rzeczywistości nie stanowią realnej propozycji zmiany kondycji człowieka i kultury. One mogą jedynie przyczynić się do utrwalenia tendencji już istniejących w kulturze.

Wszystkie filozoficzne projekty przezwyciężenia kryzysu można potraktować wyłącznie jako intelektualną grę. Procesy cywilizacyjne są nieodwracalne. Można je wyhamować siłą, narzucając ludziom ograniczenia. Nie wydaje się, aby w kulturze zachodniej istniała jakakolwiek siła zdolna wymusić zmiany, które postulują filozofowie.

CHRZEŚCIJAŃSKIE ŹRÓDŁA KRYZYSU ZACHODNIEJ CYWILIZACJI

Wśród różnych ujęć kwestii kryzysu cywilizacji łacińskiej znajdziemy szereg opracowań, w których autorzy uwydatniają znaczenie chrześcijaństwa w kształtowaniu zachodniej kultury. Źródłem kryzysu, w ich przekonaniu, jest osłabienie roli chrześcijańskich ideałów w życiu jednostek i w sferze publicznej. Chrześcijańskie korzenie Europy, zdaniem tych autorów, zastępowane są filozofią oświecenia, która – uznając, że realne istnieje tylko to, co jest potwierdzalne empirycznie – neguje metafizyczną rzeczywistość: istnienie Boga, obiektywną prawdę i obiektywne podstawy moralności. Autorzy ci uważają, że podstawowym warunkiem przezwyciężenia obecnego kryzysu jest przywrócenie wartościom chrześcijańskim należnego im miejsca w życiu jednostek i społeczeństw, a więc przyjęcie chrześcijańskiej metanarracji, porządkującej ujmowanie całej rzeczywistości jako logicznie uporządkowanej i podlegającej niezmiennym prawom. Rozumowi w tej metanarracji przypisuje się kompetencje poznawania nie tylko rzeczywistości empirycznej, lecz również metafizycznej, a więc istoty i sensu bytu, celowości wszelkiego istnienia oraz praw moralnych¹.

¹ Por. J. Bartyzel, Problem kryzysu cywilizacji zachodniej nie jest nowy, <http://www.legitymizm.org/problem-kryzysu-cywilizacji> (dostęp: 19.12.2015).

Obiektywność i prawdziwość poznania z kolei wspierana jest przez Boga, objawiającego ostateczne wyjaśnienia.

Autorzy postulujący powrót w kulturze do greckich, przejętych przez chrześcijaństwo, ideałów racjonalności nie dostrzegają, że oświeceniowy racjonalizm z tych ideałów wyrasta. Grecko-chrześcijańskie przeświadczenie o potrzebie i możliwości poznania prawdy musiało doprowadzić do rozpoznania granic ludzkiego intelektu. Od początków nowożytności coraz pełniej stajemy się świadomi, że problemy metafizyczne pozostają poza sferą poznania. Już u schyłku scholastyki pojawiła się tzw. *via moderna*, w której rozumowi odmawiano kompetencji w poznaniu Boga². W tym samym okresie zmieniał się nastawienie dotyczące celów poznania. W XVI w. pogląd Franciszka Bacona, że nauka ma cele praktyczne, nie nosił znamion przewrotu, lecz był ukoronowaniem tendencji rozwijających się od XIII stulecia³. Także konsumpcjonizm, powszechnie krytykowany jako podstawowy przejaw kryzysu cywilizacyjnego, jest efektem racjonalizmu, który ma swoje korzenie w filozofii greckiej.

1. PROCES RACJONALIZACJI W RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jednym z istotnych elementów religii są zbiory wierzeń, aczkolwiek w różnych religiach przypisuje się im odmienne znaczenia. Wprawdzie wierzenia są przyporządkowane podstawowej funkcji religii, jaką jest obietnica zbawienia (różnie rozumianego), jednak to one objaśniają, choćby w for-

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, 1, Warszawa 1988, s. 295n.

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, 2, Warszawa 1988, s. 23n.

mie symbolicznej, czym jest owo zbawienie i jak je można osiągnąć. W rezultacie każda religia daje przynajmniej ogólne wyjaśnienia dotyczące istoty bytu i sensu człowieczeństwa, które porządkują obraz rzeczywistości. Co więcej, w każdej religii odnajdziemy mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane narzędzia służące ochronie „czystości” doktryny. Najprostszym z takich narzędzi są obrzędy inicjacji.

Każda religia w ujmowaniu treści swej wiary musi posługiwać się pojęciami i zdaniem, a te zawsze są tworem ludzkiego umysłu i zawierają kulturowo ukształtowany horyzont rozumienia, w perspektywie którego ujmujemy oraz interpretujemy rzeczywistość. Z tej przyczyny wierzenia i praktyki religijne w sposób nieunikniony zawierają elementy filozoficzne, przynajmniej filozofii przednaukowej.

W dużo większym stopniu filozoficzne aspekty zawiera teologia, która jest metodologicznie uporządkowaną refleksją nad treścią wiary. Filozofia w teologii może być obecna na dwóch poziomach. Na pierwszym poziomie mamy do czynienia z recepcją pojęć filozoficznych. Teologia bez nich nie może się obyć, nawet jeżeli w pewnych przypadkach w jej ramach są wypracowywane terminy stricte teologiczne⁴. Także te ostatnie mają charakter filozoficzny, gdyż są tworem rozumu. Recepcja filozofii w teologii na wyższym poziomie zachodzi wtedy, gdy jest w niej przyjęty pewien system filozoficzny w całości, jak np. arystotelizm w teologii tomistycznej.

Powiązanie religii i teologii z filozofią zachodzi na określonym gruncie kulturowym, który zarówno jest przez nie współtworzony, jak

⁴ Przykładem nowego pojęcia filozoficznego, wypracowanego na gruncie teologii, jest pojęcie osoby, które wprowadził Tertulian w swych analizach dotyczących Trójcy Świętej. Por. F. Copleston, Historia filozofii, 2, Od Augustyna do Szkota, Warszawa 2000, s. 27.

i odciska na nich swoje piętno. Z tej przyczyny rozprzestrzenianie się religii poza jej pierwotny krąg kulturowy będzie związane z przemianami w samej religii. Przykładem może tu być chrześcijaństwo, które wyrastając na gruncie judaistycznym, od samego początku rozwijało się na styku kultury żydowskiej, greckiej i rzymskiej. Nie jest więc dziełem przypadku, że w teologii chrześcijańskiej od II w. szybko rozwijał się proces przyswajania filozofii greckiej. Początki tego procesu można już dostrzec w pismach św. Pawła i św. Jana. Pojęcie logosu, które posłużyło św. Janowi do wyjaśnienia natury i posłannictwa Chrystusa, zostało – świadomie lub nie – zaczerpnięte z filozofii greckiej.

Przyswajanie greckiej myśli w teologii chrześcijańskiej rozpoczęło się od uwydatniania wyższości wiary nad filozoficznymi poglądami. Pierwszym myślicielem z kręgu kultury judaistycznej, który stawiał tezę o wyższości wiary nad filozofią był Filon z Aleksandrii⁵. On też jako pierwszy sformułował zasadę, że filozofia powinna być podporządkowana wierze w sposób służebny. Miała ona pomagać w wyjaśnianiu treści wiary. Innymi słowy filozofia miała by racjonalizować wiarę. Z myślicieli chrześcijańskich natomiast jeszcze Tertulian (ok. 160-230 r.) twierdził, że chrześcijaństwo jest w opozycji do rozumu i zarazem jest ponad rozumem. W swym „De Praescriptione Haereticorum” napisał, że gdy wyznajemy wiarę, pragniemy być tylko wierzącymi i niczym więcej⁶. Natomiast już Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215) Ewangelię uznawał za prawdziwą filozofię⁷. W tym porównaniu można widzieć tendencję do racjo-

⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 4, Lublin 1999, s. 280-286.

⁶ Por. K.F.S. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7-12, Kraków 2012, s. 15-20.

⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I,80,6.

nalizowania wiary. Ta skłonność jest jeszcze bardziej widoczna w jego zasadzie *credo ut intelligam*. Biorąc ją za swą dewizę, Klemens Aleksandryjski starał się wyjaśniać prawdy wiary czysto rozumowo⁸. W tych wyjaśnieniach jako pierwszy z chrześcijańskich myślicieli użył m.in takich pojęć filozoficznych jak substancja i byt. Tak więc już na etapie polemiki z filozofią grecką zaistniała konieczność recepcji pojęć greckich. Polemika bowiem wymaga posługiwania się tym samym językiem. Przechodzenie od polemiki do przyswajania w teologii idei wypracowanych w filozofii greckiej było procesem, w którym chrześcijańscy myśliciele najpierw dostrzegli przydatność założeń, głównie neoplatońskich i stoickich.

Racjonalizacja chrześcijaństwa nie polegała na tym, że posługiwano się pojęciami zaczerpniętymi z filozofii greckiej, lecz na tym, że za pomocą filozofii starano się wyjaśniać prawdy wiary. Od II w. proces racjonalizacji wiary przybierał na sile, a kamieniami milowymi były uroczyscie przyjmowane dogmaty, w których precyzyjnie wyjaśniano takie prawdy wiary, jak np. tajemnicę Chrystusa (Jego bóstwa i człowieczeństwa zarazem), tajemnicę Trójcy Świętej i wiele innych. Wyjaśnienia tych tajemnic kolejne sobory powszechne uzupełniały i poszerzały.

Proces racjonalizacji chrześcijaństwa, bardzo żywy do V w., nieco osłabł wraz z upadkiem Cesarstwa Rzymskiego, aby na nowo rozkwitnąć w scholastyce. Swego rodzaju metaideą w scholastyce był program nakreślony przez Anzelmą z Canterbury. Jego zdaniem chrześcijanin przez wiarę dochodzi do zrozumienia⁹. Filozofia więc ma służyć zrozumieniu prawd

⁸ Por. F. Copleston, Historia filozofii, 2, s. 28n.

⁹ Por. ibidem, s. 148-155.

wiary, a każdy wierzący ma obowiązek dążenia do zgłębiania prawd wiary, mającego na celu ich zrozumienie. Trzeba tu dodać, że w ujęciu Anzelma prymat przypisany jest wierze. Rozum, jego zdaniem, nie odkrywa prawd wiary, lecz jedynie ma je wyjaśniać. Wiara jest więc dla rozumu normą. Wiara bowiem poprzedza rozumienie, a to ostatnie musi być zgodne z prawdami wiary. Scholastycy, realizując Anzelmową zasadę *fides quae-rens intellectum*, poszukiwali argumentów dowodzących np. istnienia Boga oraz nieśmiertelności duszy. Wyjaśniali właściwie wszystkie prawdy wiary. Wyjaśnienia te miałyby służyć usprawiedliwianiu wiary i ostatecznie jej umacnianiu.

Scholastycy wprawdzie przyjmowali generalnie, że prawdy wiary przekraczają zdolności poznawcze ludzkiego rozumu, jednak uznawali, że rozum, aczkolwiek niedoskonałe, może je poznawać. Co więcej, jak np. św. Tomasz, dostrzegali swego rodzaju koherencję pomiędzy rozumem i wiarą. Pomędzy prawdami danymi w wierze i poznanymi rozumem nie powinno być sprzeczności¹⁰.

Po co jednak są potrzebne człowiekowi te dwa rodzaje prawd? Jeżeli poznajemy prawdy wiary na drodze naturalnego rozumowania, to można pytać, po co człowiekowi jest potrzebna wiara? Problem ten dostrzegł już Tomasz z Akwinu. W „De Veritate” (14,9) i w „Sumie teologicznej” (I, 2,2) stwierdził, że prawdy dotyczące Boga, jak np. istnienie Boga, jeżeli są poznane naturalnym rozumem, nie są przedmiotem wiary, lecz wiedzy. One mogą być przedmiotem wiary jedynie dla tych, którzy

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami, 1, Poznań 2003, s. 31.

z powodu niedostatku kompetencji intelektualnych lub z braku czasu nie poznają tej prawdy¹¹.

Z poglądów Tomasza dotyczących relacji wiary i rozumu trzeba tu wspomnieć jeszcze jeden aspekt, a mianowicie podporządkowanie rozumu wierze. Według niego wnioski, do jakich dochodzimy na drodze intelektualnych dociekań, nie mogą być sprzeczne z wiarą. Gdyby zaś taki przypadek się zdarzył, oznaczałoby to, że filozof przyjął błędne przesłanki albo popełnił błąd w rozumowaniu. W ten sposób przyznał on teologii funkcję normatywną w stosunku do poznania czysto rozumowego.

W nowożytności, pomimo coraz bardziej pogłębiającego się konfliktu pomiędzy nowoczesnością a chrześcijaństwem, proces racjonalizacji w tym ostatnim nie został zahamowany. Nawet współcześnie, gdy w kulturze dokonuje się swoisty zwrot przeciwko rozumowi, w Kościele katolickim broni się kompetencji rozumu, czego wyrazem jest m.in. encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”. W tym dokumencie papież, przeciwstawiając się tendencjom we współczesnej filozofii, broni zdolności rozumu do ustalania tego, co stanowi o istocie rzeczywistości¹².

W historii chrześcijaństwa spotykamy myślicieli, którzy negowali potrzebę czy wręcz możliwość racjonalizowania wiary. Znaczne opory przeciw racjonalizacji religii znajdujemy w myśli Dunska Szkota. Wychodził on z założenia, że na podstawie wiedzy o istocie porządku skończonego nie można niczego powiedzieć o porządku nieskończonym i dlatego

¹¹ „Nic jednak nie przeszkadza, by człowiek, który nie potrafi rozumieć dowodów, przyjął wiarą to, co daje się rozumowo udowodnić i stanowi przedmiot wiedzy” (Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna I, 2,2 ad 1).

¹² Por. Jan Paweł II, Encyklika Fides et ratio, 84.

nie jesteśmy w stanie naszym rozumem stwierdzić nawet istnienia Boga jako pierwszego poruszyciela¹³. Natomiast możemy jedynie stwierdzić istnienie aktualnie samoistniejącego bytu, który czyni możliwymi wszystkie możliwości.

Ten pogląd zradyzalizował Wilhelm Ockham, który stwierdził, że grecka metafizyka wnosi zamęt do wiary chrześcijańskiej. Wykazywał, że nie możemy udowodnić istnienia Boga na drodze dedukowania, w którym główną przesłanką byłaby zasada przyczynowości. Nasz intelekt, jego zdaniem, nie jest w stanie stwierdzić o istnieniu czegokolwiek jako koniecznego, ponieważ nic na świecie nie jest konieczne. Naszym rozumem nie możemy stwierdzać istnienia Boga i jego atrybutów, istnienia nieśmiertelnej duszy i wolności. O tym wszystkim możemy wiedzieć jedynie na podstawie wiary¹⁴. Ockham w swych poglądach wraca więc do pierwotnej idei o istnieniu separacji pomiędzy sferą wiary i wiedzy. Pośród tych zakresami wiedzy, według niego, nie ma koherencji.

2. NASTĘPSTWA RACJONALIZACJI RELIGII

Samo dążenie do racjonalizowania religii wynika ze słabości wiary w znaczeniu podmiotowym. Niepewność wiary skłania do poszukiwania racjonalnych argumentów, które potwierdzałyby prawdziwość sądów religijnych lub przynajmniej ich niesprzeczność. Racjonalizacja wiary ma czynić ją

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, 2, s. 465.

¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, 3, *Od Ockhama do Suareza*, Warszawa 2004, s. 79n; K. Kornacka, *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama*, Toruń 2010, s. 64.

rozumną. Ostatecznie racjonalizacja wiary prowadzi do odmitologizowania religii. I tu dotykamy pierwszego z negatywnych skutków (dla samej religii) racjonalizacji wiary.

Ten pierwszy efekt racjonalizowania wiary w wymownej metaforze ujął Wojciech Sztumski. Napisał on, że

rozum, racjonalność i wiedza naukowa mają umacniać wiarę religijną dzięki racjonalnemu dowodzeniu istnienia Boga i dzięki likwidacji mitów w wyniku rozwoju wiedzy. Inaczej mówiąc, mają pełnić rolę protez albo kul, na których wiara powinna się wspierać. Posługiwanie się protezą wynika ze słabości człowieka albo z odczuwania niedostatku czegoś, a sama proteza jest atrybutem ułomności. W tym wypadku niedostatek wiary uzupełnia proteza rozumu. Im ktoś słabszy, tym więcej i częściej korzysta z protez. Dlatego wiara podpierana na kulach rozumu, albo religia posługująca się protezą wiedzy, tracą swoją naturalną moc¹⁵.

Dlaczego wiara „podpierana na kulach rozumu” traci swoją moc? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie przychodzi nam z pomocą L. Kołakowski, który twierdzi, że mity są istotnym i koniecznym elementem religii i wiary religijnej. Mity w każdej religii, jego zdaniem, są podstawą kreowania przestrzeni sakralnej. Ta zaś jest człowiekowi niezbędna, ponieważ jest ona warunkiem odnajdywania utajonego sensu wszechświata¹⁶, a w konsekwencji poczucia bezpieczeństwa. Przekonania dotyczące sensu wszechświata pozwalają człowiekowi spokojnie podejmować trudy życia wraz z jego przeciwnościami i niepowodzeniami. Są one podstawą nadziei na przyszłość, która zawsze jawi się jako niepewna.

¹⁵ W. Sztumski, Wiedza a wiara, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5871> (dostęp: 10.04.2016).

¹⁶ Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 43.

Pragnienie pewności i bezpieczeństwa jest naturalne¹⁷. Utrata tego, co stanowi o podstawach poczucia pewności i bezpieczeństwa, jest czymś nieznośnym, musi zawsze rodzić lęki, dlatego człowiek pozostanie zawsze „zabobonny”, niezależnie od pochodzenia czy posiadanego wykształcenia¹⁸. „Wszyscy poszukujemy wszechwyjaśniającego obrazu świata i potrzebujemy pewności, że żyjemy w prawdzie”¹⁹.

Zadaniem mitów religijnych, według L. Kołakowskiego, nie jest pojęciowe wyjaśnienie czegokolwiek. Stąd też jakakolwiek próba ich racjonalizowania jest niepotrzebna. Racjonalizacja mitów pozbawia je mocy. Zracjonalizowana, zdemitologizowana religia nie spełnia swej funkcji. Nie daje ona środków – którymi są właśnie mity i tabu – do wykreowania przestrzeni sakralnej jako źródła odnajdywania sensu wszechświata. Z drugiej strony treść mitów jest nieprzekładalna na język metafizyki. Tak więc próba umacniania (podbudowania) wiary przez jej racjonalizację jest podwójnie skazana na niepowodzenie²⁰.

Religia, w której tajemnice wiary (lub mity, jeżeli ktoś woli tę nazwę) zostały wyjaśnione przy pomocy filozoficznych kategorii i teorii, jest zracjonalizowaną formą bałwochwalstwa. Miejsce Boga w takiej religii zajmuje bowiem teoria na jego temat. W takiej religii człowiek nie jest w relacji do Boga, lecz w relacji do teorii o Bogu, a więc filozoficznego obrazu Boga. Ten filozoficzny obraz zastępuje prawdziwego Boga religii²¹.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 94.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 46.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 94.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 76.

²¹ Podobną ideę odnajdziemy w poglądach Heschela. Nie posługuje się on wprawdzie pojęciem racjonalizacji. Twierdzi, że symbole pojęciowe zajmują miejsce Boga. Przez

Bóg ujęty w pojęciach staje się częścią tego świata. W konsekwencji racjonalistyczna przenikliwość w nauce o Bogu wzbudza nieufność i niewiarę²². Stąd też niemało ludzi odchodzi od chrześcijaństwa zinstytucjonalizowanego i wstępuje do sekt. Te ostatnie, najczęściej, nie reklamują się jako posiadające prawdę ujętą w pojęciach, ale oferują konkretne praktyki, które umożliwiają, w ich przekonaniu, kontakt ze światem pozaempirycznym²³. Ludzie wstępują do nich, ponieważ pragną we własnym doświadczeniu, a nie w teorii, odnaleźć poczucie sensu życia.

Już na początku XX w. Marian Zdziechowski wskazywał, że nadmierne zrjonalizowanie i zinstytucjonalizowanie chrześcijaństwa jest jednym ze źródeł kryzysu cywilizacyjnego. Stąd też postulował on: „A zatem, ażeby religię z kulturą pogodzić, światłem religii kulturę oświecić, należy religię wyzwolić z intelektualizmu, usiłującego ją jako system prawd przedstawić”²⁴. Jego postulat potraktowany został przez współczesnych mu myślicieli chrześcijańskich, broniących idei racjonalności wiary, jako błąd modernistyczny²⁵.

Drugim skutkiem racjonalizacji religii są spory doktrynalne. I tak np. w chrześcijaństwie czasem największych sporów doktrynalnych były

symbole pojęciowe rozumie on technikę ludzkiego rozumienia. Por. A.J. Heschel, Człowiek szukający Boga, Kraków 2008, s. 172n.

²² Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, s. 383.

²³ Por. Z. Sareło, Antropologiczno-kulturowe źródła atrakcyjności sekt, *Communio* 11, 1991, 3, s. 106n.

²⁴ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, s. 65.

²⁵ Por. T. Knapik, *Geneza kryzysu cywilizacji w myśli wybranych przedstawicieli polskiej filozofii okresu międzywojennego*, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* XXVI, 2014, s. 127.

najpierw wieki III-V, a więc pierwszy etap w racjonalizacji religii. Następny taki okres miał miejsce w scholastyce.

Spory doktrynalne kończą się zwykle rozłamami w religii, które nazywane są herezjami. Obrazem wielości sporów doktrynalnych jest liczebność herezji w wymienionych wyżej okresach. Wymienię tu choćby największe herezje ze starożytności: adopcjanizm, antytrynitaryzm, arianizm, doketyzm, monofizytyzm, monoteletyzm, nestorianizm, manicheizm, pelagianizm, donatyzm, walentynianizm. W średniowieczu zaś były m.in. takie herezje, jak: bogomili, paulicjanie, beginki i begardzi, spirituałowie, husyci, katarzy, albigensi, amalrycjanie.

Racjonalizacja wiary, rodząca spory doktrynalne, jest też źródłem fanatyzmu, który przejawia się w najłagodniejszej formie w braku tolerancji, a w skrajnej w terroryzmie. Czymże była średniowieczna inkwizycja? Torturowano ludzi, skazywano ich na więzienia a nierzadko na śmierć w męczarniach. Za co karano tak surowo i niehumanitarnie? Za brak wiary? Nie. Uznani za heretyków byli bardzo często ludźmi głęboko wierzącymi. Karano ich za błędne – w opinii osób reprezentujących władzę kościelną – wyjaśnienia prawd wiary.

Trafny wydaje się sąd Heschela, że symbolem Boga nie może być żaden obraz ani żadna teoria, która opisywałaby jego atrybuty. Symbolem Boga jest człowiek, bo został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Stąd ludzkie życie, zdaniem Heschela, „jest święte, nawet świętsze od zwojów Tory”²⁶. Owa świętość nie polega na tym, że człowiek swoimi przymiotami góruje nad całym światem. Świętość człowieka polega na tym, że jest zdolny do świętości, ponieważ święty jest Ten, którego jest on

²⁶ A.J. Heschel, Człowiek szukający, s. 168.

obrazem. „Naśladowanie Boga, postępowanie z miłosierdziem i miłością, tak jak On postępuje, jest sposobem wzmacniania naszego podobieństwa. Człowiek staje się tym, co wielbi”²⁷.

Obraz Boga, którym jest człowiek, na skutek grzechu został zamazany i w rezultacie, twierdzi Heschel, prawie zapomnieliśmy o nim. „Dzisiaj nic nie wydaje się bardziej odległe i mniej prawdopodobne niż myśl, że człowiek jest symbolem Boga. Człowiek zapomniał, Kogo reprezentuje, czy nawet to, że Kogoś reprezentuje”²⁸.

Czy inkwizycji nie można by zinterpretować w perspektywie powyższych myśli Heschela? Czy to nie zracjonalizowana religijność inkwizytorów powodowała, że w obronie pojęciowych symboli Boga, a więc bałwochwalczych, zabijali ludzi, czyli prawdziwe symbole Stwórcy?

Racjonalizowanie wiary pociągnęło za sobą dalsze konsekwencje, a mianowicie konflikt pomiędzy wiarą i nauką. Źródłem tego konfliktu jest uznawanie prymatu poznania płynącego z wiary nad poznaniem rozumowym. Skoro wiara jest źródłem pewniejszej wiedzy, stąd już tylko krok do roszczeń, że zawarte w niej prawdy są kryterium weryfikacji trafności poznania rozumem naturalnym. Stąd roszczenia teologii do rozstrzygnięcia o poznaniu naukowym (empirycznym). Przekonanie o wyższości wiary nad nauką głoszą także niektórzy ze współczesnych teologów, aczkolwiek w formie nieco zawoalowanej. I tak np. jeden z polskich teologów głosi tezę, że bez wiary nauka staje się ślepa i nie wie, ku czemu zmierza²⁹.

²⁷ Ibidem, s. 171.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Por. D. Kowalczyk, Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?, <http://mateusz.pl/czytelnia/dk-cmwjai.htm> (dostęp: 10.05.2016).

Roszczenia wiary do zabierania głosu w sprawach nauki musiały rodzić konflikty, a w ich następstwie nieustanne wycofywanie się teologii pod wpływem osiągnięć naukowych. Zracjonalizowana teologia ciągle popada w nowe zakłopotanie, jak pogodzić prawdy wiary z danymi nauk empirycznych.

Wiara i rozum ostatecznie są niekoherentne. Przedmiotem dociekań ludzkiego rozumu może być tylko rzeczywistość empiryczna. I nawet jeżeli rozumem odkryjemy coś, co jest zgodne z prawdami wiary, to tych dwóch sfer wiedzy nie można łączyć w jeden system. Wiara nie może być źródłem dla rozumu, ani rozum dla wiary. Różnica pomiędzy poznaniem płynącym z wiary i poznaniem rozumowym nie polega na tym tylko, że są to różne aspekty tej samej wiedzy, lecz na tym, że są to różnego rodzaju poznania. Oba te rodzaje poznania mają zarówno odmienne źródła, jak i przedmiot. Rzeczywistość poznawalna empirycznie jest domeną rozumu, a rzeczywistość transcendentna jest domeną wiary.

Nie ma problemu wiary i rozumu, jak długo nie przekracza się granic kompetencji obu. Wiedza nie kwestionuje wiary, a prawdy wiary z kolei nie wyjaśniają empirycznej rzeczywistości i nie zastępują nauki. I tutaj można odwołać się do przykładu współczesnego, który rodzi zakłopotanie dla zracjonalizowanej wiary, a mianowicie do teorii ewolucji. Teoria ta wyjaśnia pochodzenie gatunków w oparciu o dane czysto empiryczne. Ona nie ma niczego wspólnego z religią. Nie wypowiada się na temat Boga, pierwszej przyczyny, nieskończoności itp. Tak więc ta teoria ani nie neguje, ani też nie potwierdza prawd wiary. Przedmiotem wiary jest bowiem prawda o stworzeniu, o pochodzeniu wszelkiego bytu od Boga. Nie ma żadnej potrzeby uzgadniania twierdzeń religijnych na temat

stworzenia z danymi nauk empirycznych. Dane nauk empirycznych bowiem nie mogą niczego powiedzieć na temat stworzenia.

Jest oczywiście pewien problem dla konkretnego człowieka, który wierzy. Chodzi o kwestię, jak te dwa porządki wiary i rozumu uzgodnić. Każdy człowiek posiada jakiś całościowy obraz świata i jego sensu. Na ten obraz składa się zarówno jego wiara, jak i wiedza. I sprawą doniosłej wagi jest właściwe zharmonizowanie obu tych rodzajów oglądu rzeczywistości w jeden obraz. Wybitni uczeni, a tu przywołam może choćby Galileusza i Einsteina, nie mieli z tym problemu.

Pozostanie zawsze konieczność interpretacji prawd wiary. Religia bowiem z zasady daje wyjaśnienia ostateczne, które zawsze są uwikłane w kontekst kulturowy i zawierają opisy, które dotyczą empirii. Weźmy dla przykładu biblijny opis stworzenia. Zasadnicze jego przesłanie dotyczy pochodzenia świata i człowieka od Boga. Ideę, że Bóg jest Stwórcą, a człowiek jest jedyną istotą na ziemi, która posiada szczególne podobieństwo do Boga, autor biblijny „opakował” w obrazowy opis procesu stwarzania świata. Ten obrazowy opis jest tylko osnową dla zasad wiary, ale sam w sobie nie zawiera żadnych treści religijnych. Wyznawcy jakiegokolwiek religii muszą umieć oddzielać treści stricte religijne od osnowy, która jest tylko ich nośnikiem. W każdej religii będzie więc istniała konieczność interpretacji zasad wiary. Ta interpretacja nie powinna być jednak racjonalizacją polegającą na rozumowym wykazywaniu prawdziwości religijnych twierdzeń.

ZAKOŃCZENIE

Kryzys cywilizacji zachodniej ma charakter kompleksowy, obejmuje wszystkie sfery i obszary społeczne, w tym także religię chrześcijańską. Dlatego też przezwyciężenie kryzysu nie może dokonać się za przyczyną powrotu do ideałów chrześcijaństwa zrjonalizowanego, jak chcieliby niektórzy myśliciele. Chrześcijaństwo mogłoby wnieść wkład w przezwyciężanie negatywnych trendów w zachodniej kulturze, ale pod warunkiem, jak postulował to Marian Zdziechowski, że samo wyzwoli się z intelektualizmu jako systemu prawd. Uczynić to mogą, jak zauważa z kolei Leszek Kołakowski, ludzie święci, nie zaś biurokraci³⁰.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy*, s. 63.

JĘZYK – FILOLOGIA, KULTURA – HUMANISTYKA. ZMIERZCH ŁACIŃSKIEJ CYWILIZACJI

1.

W swej znanej pracy o włoskim humanizmie Eugenio Garin pokazuje, jak bardzo filologia – najpierw jako sztuka przekładu antycznych tekstów, a potem jako nowożytny *humanae litterae*, a więc studia tekstów, zatem studia zarówno języka, jak i literatury – ważna była dla renesansu, dla odrodzenia antycznej kultury. „Dla Valli, podobnie jak później dla Poliziana, filologia zyskuje znaczenie szczególne; jest drogą do zrozumienia myśli”¹. I dalej: „...«filologia» rozumiana bardzo szeroko jako badanie, budzenie świadomości, wychowywanie człowieka pełnego w świecie prawdziwie ludzkim – przekształca się [...] w historię”².

Zatem to filologia umożliwiła renesans.

Z kolei renesans, niezależnie od chrześcijaństwa, umożliwił kontynuację, a nawet rozkwit omawianej dziś „cywilizacji łacińskiej” (tożsamej dla mnie z kulturą romańską lub śródziemnomorską), kontynuację pomimo upadku rzymskiego imperium, jej matecznika.

¹ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 79.

² *Ibidem*, s. 81.

Komplementarnie, wszelkie inne składniki kultury, dające się wyrazić językiem, ale z nim nie tożsame, choć często związane z nim genetycznie, jak wspomniana historia, są przedmiotem szeroko rozumianych nauk humanistycznych.

Tak więc język i językowe teksty, literatura, są pierwotną i główną materią tej cywilizacji, a nauki o literaturze i o języku – filologia – jej intelektualnym, naukowym ujęciem: filologia i jej przedmiot są przejawami tejże cywilizacji. Nie będzie też żadną przesadą wiązanie *humanae litterae* z europejską wspólnotą kulturową; wspólnotą europejskich narodów – a w każdym razie elit europejskich narodów, które łączyły przez wieki te same lektury, ta sama literatura: najpierw grecka, rzymska, potem sakralna chrześcijańska, wreszcie trzon kanonu lektur głównych literatur europejskich, od pieśni rycerskich i Dantego, przez Szekspira, Racine’a, Moliera do Goethego i romantycznych wieszczów. Jeśli w dziejach naszych później – już w XX w. – ta tradycyjna wspólnota zaczęła się psuć, to na skutek takich tendencji, które José Ortega y Gasset nazywał właśnie dehumanizacją sztuki³.

2.

Jeżeli zatem mówić o jakimś kryzysie czy wręcz zaniku tytułowej odmiany cywilizacji, to musi on łączyć się z kryzysem języka i językowych tekstów, kryzysem filologii, kryzysem nauk humanistycznych.

Nie przesądzam tu o kierunku przyczynowości. Kryzys języka – to w każdym razie symptom, znak owego kryzysu.

³ J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, s. 278-322.

Zauważmy jednak, że komunikacja językowa, choć ciągle jeszcze najpełniejsza, nie jest jedyną formą komunikacji, i jeśli ustępuje pola, to ustępuje je innej komunikacji, a mianowicie wizualnej, z przyczyn, o których też nie czas i miejsce, by teraz przypominać. Podobnie, jeśli zanikają pewne ważne cechy (przejawy) cywilizacji łacińskiej, czy też kultury romańskiej, to w ich miejsce wchodzi inne, konkurencyjne. Sądzę, że można je umownie nazwać „nowoanglosaskimi”, żeby połączyć symbolicznie obcy kulturze śródziemnomorskiej żywioł germański z nowoczesnym żywiołem pozakontynentalnym, i to w jego odmianie wykraczającej poza granice Europy. Nazwa umowna także o tyle, że granice zdają się nie mieć w tym wypadku charakteru etnicznego.

Kryzys komunikacji językowej jest groźny choćby z tego powodu, że prowadzi do zwiększenia liczby nieporozumień między ludźmi; prawdopodobnie są one współodpowiedzialne za większość konfliktów między jednostkami, grupami, nawet narodami czy państwami.

Groźny jest też dlatego, że – co jest swoistą ironią losu – tzw. środki masowego przekazu informacji służą przyspieszeniu i umasowieniu przekazu informacji, owszem, ale w pierwszym rzędzie przyspieszają i coraz szerzej upowszechniają informację źle skonstruowaną, komunikacyjnie niesprawną, błędną lub po prostu fałszywą. Zły pieniądz wypiera dobry i – dzięki postępowi technicznemu – robi to w oszałamiająco wielkim tempie. Zawsze, na przykład, najmłodsze pokolenia ludzkie buntowały się przeciwko starszym, i – między innymi – dążyły do budowy własnej, pokoleniowej odmiany języka. Ale postęp techniczny sprawia, że proces ten niebywale przyspiesza, a w konsekwencji języki naturalne, jako systemy semiotyczne, tracą jedną ze swoich konstytutywnych cech, jedno z ostat-

nich uniwersaliów – cechę tradycyjności. Rozumie się ją tak, że dzięki niej przynajmniej trzy kolejne pokolenia użytkowników danego języka swobodnie mogą się przy jego pomocy porozumiewać. A to znaczy, że – na przykład – te same rzeczy mają dla tych pokoleń te same nazwy. A także – z drugiej strony – te same słowa są nazwami tych samych rzeczy. Jeśli dzieje się inaczej, jeśli – na przykład – słowa takie, jak „projekt”, „ciężko” czy „kojarzyć” mają dziś, dla młodego pokolenia, inną ekstensję niż czterdzieści, a nawet dwadzieścia lat temu, to coraz trudniej o porozumienie⁴. Zwiększa się synonimiczność i homonimiczność języka, czyli zanika jego precyzja⁵.

3.

Wolno sądzić, że wspomniany kryzys humanistyki nie tylko faktycznie ma miejsce, ale wiąże się przyczynowo właśnie z przewagą tego „nowoanglosaskiego” żywiołu i cywilizacji. Już pierwsze objawy upadku miały właśnie językowy charakter. Od połowy XX w. traciły na znaczeniu języki romańskie: francuski przestał być światowym językiem dyplomacji, został tylko jeszcze oficjalnym dla kilku światowych organizacji, jak – *nomen omen* –

⁴ „Projekt” to dzisiaj już nie pomysł, zamiar lub przepis wykonania czy zrealizowania czegoś, ale właśnie to coś, sama realizacja (wykonanie) – szczególnie jeśli chodzi o wykonanie czy urzeczywistnienie dzieła sztuki; „ciężko” stało się synonimem „trudno”, które po prostu znikło, a „kojarzyć” nie jest już dziś predykatem dwuargumentowym (kojarzyć coś z czymś lub kogoś z kimś), bo stało się synonimem „pamiętać”, które też zanika.

⁵ Komunikacyjna szkodliwość homonimii jest oczywista; a synonimiczność jest szkodliwa dlatego, że pełna synonimiczność nie jest możliwa. Por. J.D. Apresjan, Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka, II wyd. polskie, Wrocław 2000, s. 212, 213 et passim.

Międzynarodowa Unia Notariatu Łacińskiego, i nielicznych dyscyplin sportowych, jak szermierka. Językiem międzynarodowym stał się angielski, język Anglosasów. Nieco później (w ciągu II połowy XX w.) łacina zaczęła znikać także (*last but not the least*) z najważniejszej międzynarodowej instytucji, która przez stulecia była ostoją śródziemnomorskiej kultury – z Kościoła (znów *nomen omen*) rzymskokatolickiego. Jednocześnie tekst literacki jest zastępowany coraz częściej przez obraz filmowy.

4.

Zanik znaczenia kultury symbolicznej, czyli przedmiotów humanistycznych, w hierarchiach wartości społecznie uznawanych daje też coraz niższe miejsce w tych hierarchiach wartości dziedzinom, dla których są to przedmioty badań. Szczególnie znamienne widać to w przekształceniach współczesnych szkół wyższych, uniwersytetów, a już dobitnie i symbolicznie wyraża się w nowych nazwach polskich uczelni wyższych – tzw. uniwersytetach przymiotnikowych. Fatalne jest nie tylko *contradictio in adiecto* takich nazw, ale fakt, że – po pierwsze – humaniści nie dość głośno przeciwko takim nazwom protestowali, oraz – po drugie – że powstały one w takich instytucjach (i dla nich właśnie), które wydają się szczególnie powołane do pielęgnowania kultury; co więcej, które właśnie owe kulturowe konotacje nazwy takiej instytucji – uniwersytetu – chciałyby wykorzystać dla podniesienia swojej rangi. Żeby było śmieszniej, najlepsze światowe szkoły wyższe „przymiotnikowe” w nazwach swych, oczywiście, rzeczownika „uniwersytet” nie mają: weźmy chociaż Julliard School of Music, Moskiewskie Konserwatorium, Massachusetts Institute

of Technology itd. Snobizm ma często to do siebie, że łatwo się kompromituje.

5.

Żeby pokazać, na czym polega kryzys humanistyki, przede wszystkim humanistyki uniwersyteckiej, posłużę się cudzym tekstem – starym, uniwersyteckim zwyczajem – czyli cytatem. Cytat będzie długi, choć przedstawiony we fragmentach; wypełni większą część tego, co chcę przekazać – ale źródło podam na końcu.

Trzeba przyznać uczciwie, że humaniści zostali wmanewrowani w sytuację bez wyjścia, w której każda rozsądna reakcja zdaje się jakby zgodą na krytykowany przez nich etos pieniądza. Domaganie się sprawiedliwego podziału funduszy, choćby tylko wyrównania wynagrodzeń lub nabytków bibliotek, staje się pozornie akceptacją fałszywego założenia, że pieniądz jest miarą wszystkiego.

Chociaż coraz więcej ludzi studiuje, proporcjonalnie coraz mniej jest studentów nauk humanistycznych.

[...]

W ciągu 15 lat liczba absolwentów wyższych uczelni wzrosła o 39%. Najpopularniejsze rodzaje kierunków pięcio- i dziesięciokrotnie zwiększyły liczbę adeptów: nauki komputerowe i informatyczne, nauka usług ochroniarskich i transportowych, logistyka materiałowa. Dwie główne dziedziny, już wcześniej mocne liczebnie, potroiły swoje powodzenie: to nauki o zdrowiu i o zarządzaniu. Zarządzanie w biznesie podwoiło liczbę słuchaczy. 15 lat temu zainteresowanie zarządzaniem w biznesie o 78% przewyższało zainteresowanie rodzimą filologią, obecnie przewyższa już czterokrotnie. To samo dotyczy innych filologii, historii, filozofii, religii, bibliotekoznawstwa. Wśród maturzystów obecnie tylko 9% wykazuje zainteresowania humanistyczne. [...]

Mierzone zarobkami wydziałowymi – które są jasnym znakiem prestiżu i wpływów – nauki humanistyczne wypadają nader błado. Humaniści średnio otrzymują najniższe wynagrodzenia [...]; chodzi o całą populację

nauczycieli akademickich, niezależnie od stopnia i rodzaju szkół – licząc zarówno kolegia, jak i uniwersytety. W skali kraju [...] nowozatrudniony wykładowca – adiunkt – literaturoznawca, 20 lat temu dostawał rocznie ok. 10 tys. zł mniej od swojego kolegi z nauk biznesowych. 10 lat temu różnica wynosiła już 30 tys.; 5 lat temu – 60 tys., obecnie – przekracza 75 tys.

Początkujący wykładowca ekonomii, prawa, inżynierii czy informatyki cieszy się podobną przewagą. Jego przeciętne wynagrodzenie 5 lat temu przekraczało o 32 tys. wynagrodzenie literaturoznawcy, obecnie – o ponad 45 tys. [...] W kształceniu artystycznym, językach obcych, pedagogice jest jeszcze gorzej.

Ale pensje nie mówią wszystkiego o zarobkach. Wynagrodzenia za konsultacje i dodatkowe prace w istotnym zakresie zwiększające dochody zdarzają się w wielu dyscyplinach – oprócz humanistycznych, gdzie dochody zewnętrzne stanowią jedną trzecią tego, co średnio uzyskują, z dodatkowych zarobków, wszystkie dyscypliny.

Istotnym jest fakt, że wykładowcy innych [niehumanistycznych] dyscyplin, i tak już lepiej wynagradzani przez uczelnię, przeznaczają więcej czasu na pracę poza nią, a mniej na wypełnianie swoich obowiązków w uczelni. Obciążenie dydaktyczne humanistów jest najwyższe, przy najmniejszych przyznawanych możliwościach czasowych dla pracy badawczej, przy czym oczekuje się od nich, dużo bardziej niż przed 30 laty, licznych publikacji, które pomogą im zabezpieczyć sobie etaty nauczycieli akademickich.

Humanisci są także obciążeni, bardziej niż inni, do stałego zwiększania liczby dodatkowych prac i obciążeń (tłumaczenia, opinie, redakcje tekstów, adiustacje językowe...) słabo lub wcale niewynagradzanych, bez praw pracowniczych.

[...]

Bardziej niż kiedykolwiek przedtem, polityka wynagrodzeń w uczelniach nie podąża za tym, co **uczelnia** uważa, że studenci i obywatele potrzebują dla przygotowania do życia społecznego, pracy, poglądów i kompleksowych decyzji w społecznym kontekście szeregu rodzajów wiedzy; dużo bardziej podąża za tym, na co głosują nogami studenci, przechodząc z kierunku na kierunek – nawet jeśli studenckie przekonanie o tym, co opłaca się studiować i ćwiczyć, żeby zapewnić sobie dobrą pracę i ciekawe życie, najczęściej polegające na ciągłych zmianach zajęcia, uważa się za naiwne i bezkształtne. Taka praktyka bywa racjonalizowana jako „szacunek dla opinii studenta”, albo jako „wyjście naprzeciw potrzebom rynku”.

[...]

Wąskie horyzonty nie muszą oznaczać zupełnego braku zmysłu obserwacji – studenci wiedzą, co w trawie piszczy. Jak wykazały badania [...], studenci doskonale wiedzą, którzy profesorowie zarabiają mniej, a którzy więcej, i to wpływa znacząco na wybory kierunku studiów i zajęć fakultatywnych, co z kolei przyspiesza upadek tych omijanych kierunków, zmniejszając zarazem zapotrzebowanie na profesorów w tych dziedzinach. I tak działa mechanizm samosprawdzającej się przepowiedni.

[...]

Kolegia i uniwersytety stają się coraz drobniej dzielone na wydziały, instytuty, zakłady itd., i coraz bardziej są zarządzane „rynkowo” – coraz też bardziej dążą do jakichś spektakularnych trofeów – i robią z nich swoją reklamę: wydziały wiodące, luksusowe wyposażenie, wysokie miejsce w rankingu, reputacja doskonałości, często przy zaniedbaniu kształcenia pierwszych lat studiów. „Nieuczenie” stało się rodzajem nagrody. Wynagrodzenia profesorskie korelują ujemnie z obciążeniem dydaktyką. Nie będzie przesadą wniosek, że pierwszym zadaniem kształcenia wyższego nie jest już kształcenie – z pewnością nie kształcenie studentów pierwszych lat. Szkolnictwo wyższe rezerwuje obecnie swoje najwyższe nagrody dla opublikowanych badań.

[...]

Badania nagradzane są bardziej niż nauczanie. Ale erozja kształcenia nie jest jednolita. Wydziały humanistyczne uczą inaczej i uczą więcej, szczególnie te związane z językami obcymi i pisaniem tekstów. Uczą więcej, gdyż zgodnie z tradycją i etyką dziedzin nauczanych, humanistykę obciąża się kształceniem sprawności językowych najmłodszych roczników studentkich. Podstawowa misja humanistyki to nauczyć studentów czytać i pisać krytycznie, rozumować za pomocą języka, dyskutować, wnioskować, przekonywać i być otwartym na przekonywanie. [...] Zasadnicza część roboty – wymagającej najwięcej czasu, najcięższej i najgorzej wynagradzanej – należy do humanistów.

[...]

Mówi się, że zewnętrzne finansowanie celowe badań, tzw. granty, wspomaga nie tylko owe dofinansowywane dyscypliny, ale wszystkie dyscypliny uczelni. Zgodnie z tym miłym i usłużnym domniemaniem, fundusze przekazane jednej części uczelni mogą zostać wewnętrznie przesunięte na korzyść innych części – jak biblioteki, a może też badania humanistyczne lub najbiedniejsze z nauk społecznych.

Kiedy uczelnie otrzymują zewnętrzne wsparcie dla badań w naukach „twardych”, organizują owe dyscypliny w sposób nowy, bogatszy. Gdy

dofinansowanie trwa, uczelnie rozwijają wybrane pola bez wyciągania funduszy z innych swych jednostek, miewają nawet nadwyżki owych funduszy. Na ogół jednak to tylko administracje centralne czerpią z nadwyżek funduszy badawczych, na swoje własne działania, w tym także na swój dalszy rozwój [...].

Ale przyjęcie funduszy zewnętrznych to ugoda faustowska: pociąga za sobą takie skutki, jak umowa z diabłem. Kiedy bowiem fundusze te zostaną ucięte, uczelnia musi albo drastycznie zredukować wydatki w danym polu, albo ciąć je gdzie indziej.

Każde ucięcie zewnętrznego finansowania w naukach „twardych” (przyrodniczych) stanowi poważne niebezpieczeństwo dla badań uczelni i dla nas wszystkich. [...] Ale wierę w to, że dalsze wzbogacanie bogatych wzbogaci także biednych, że wielkie fundusze programów grantowych trafią do podstawowego kształcenia studentów i do nauk humanistycznych, należy włożyć między bajki.

Oszczędności szuka się w humanistyce i w nauczaniu. Wywiera się nacisk na uczelnie, by współfinansowały programy badawcze „ze wszelkich dostępnych źródeł” – co jest eufemistycznym wyrażeniem myśli, iż należy odchudzić i tak już nędzne fundusze humanistyki i nauk społecznych i poprosić studentów, by wsparli materialnie swoje kolegium lub uniwersytet.

Gigantyczne granty dla ośrodków badawczych wysysają zatem fundusze uczelni z nauczania w ogóle i z humanistyki w szczególności. Humanistyka i niedofinansowane nauki społeczne subwencjonują tak zwane zewnętrzne programy badawcze już od dawna.

Ratunku szuka się także w podpowiadaniu uczelniom, by spełniały trzy kryteria.

[Co to są trzy kryteria? To kryteria, którymi kierują się studenci przy wyborze kierunku studiów, a których spełnienie pozwala mieć nadzieję na wsparcie uczelni przez studentów].

Są one rezultatem żalosnego rozumowania, upatrującego w pieniądzu najbardziej pożądanym celu wyższego wykształcenia – i wniosku, że wiedza to pieniądz, albo że powinna być bezpośrednio na pieniądzu wymierna. Studenci, kierując się tymi kryteriami, wybierają stosowne dyscypliny.

[...]

Kryterium I: Obietnica pieniędzy. Dyscyplina, która je spełnia, potocznie wiązana jest (nawet jeśli niesłusznie) z szansami na zapewnienie zajęcia lub zawodu obiecującego zarobki ponad średnią krajową na całe życie [prawo, medycyna...].

Kryterium II: Wiedza o pieniądzech. Spełnione jest wtedy, kiedy już sama ta dyscyplina dotyczy pieniędzy, teoretycznie lub nawet praktycznie: podatkowość, księgowość, biznes, gospodarka i finanse, marketing i zarządzanie, inne nauki ekonomiczne.

Kryterium III: Źródło pieniędzy. Kryterium spełnia się, kiedy dyscyplina jako taka otrzymuje znaczące środki finansowe zewnętrzne, jak zamówienia badawcze, granty krajowe i międzynarodowe, wsparcie przemysłu, gospodarki, stypendia fundowane... [...]

Otóż nauki humanistyczne [...] nie spełniają żadnego z tych kryteriów. Ciągłe były karane postępującym brakiem szacunku, brakiem studentów i – owszem – brakiem pieniędzy.

[...]

Sama humanistyka też ponosi część odpowiedzialności za własny upadek. Nie czas teraz, w momencie upadku, na wykrwawiające nas spory. Jak to ujął pewien literaturoznawca: „Podział przebiega teraz między kulturą kierowaną przez rynek a humanistyką, już nie między pięknem poezji azjatyckiej a pięknem poezji europejskiej”.

[...]

Jakkolwiek zdefiniujemy kulturę rynkową, systematyczne dewaluowanie studiów humanistycznych sprawia, że dla humanistów staje się samobójstwem spłykanie swojej własnej pracy – poprzez produkowanie wysoce specjalistycznych prac i studiów, których nikt prawie nie czyta, lub poprzez zgodę na wymóg publikowania coraz więcej, kosztem nauczania więcej i lepiej, i kosztem tworzenia lepszych, a nie coraz liczniejszych, publikacji.

[...]

Czy jeszcze zależy nam na tym, żeby uniwersytety były strażnikami społecznych, zróżnicowanych kultur, żeby dokumentowały, nauczały i przekazywały tradycje, i dawały językowe i znakowe narzędzia do wyrażania podziwu i krytycyzmu, a także przyczyniały się do wzbogacenia naszej własnej kultury, do zrozumienia jej rozlicznych przejawów, do zbadania jej urozmaiconej przeszłości i wyobrażenia możliwej przyszłości? Jeśli nie będą tego robić wyższe uczelnie – któż inny to zrobi?⁶.

⁶ James Engell, Anthony Dangerfield, *The Crisis confronting the Humanities*, <http://harvardmagazine.com/>, May-June '98, s. 50-54. Forum: The Market-Model University/ (dostęp: 12.04.2016).

6.

Amerykańscy humaniści – James Engell i Anthony Dangerfield – redagowali ten tekst w latach 1996-1998, czerpiąc dane statystyczne ze wszystkich stanów z poprzednich 35 lat. Jeśli ich analiza oddaje także obecny stan uniwersyteckiej humanistyki w Polsce, śmiało możemy powiedzieć, że mamy mniej więcej 20-letnie opóźnienie w stosunku do uniwersytetów amerykańskich. I nie wiadomo, czy się tym smucić, czy cieszyć.

W każdym razie, parafrazując ostatnie zdanie ich eseju, zapytać możemy samych siebie: czy godzimy się z dyktatem kultury rynkowej? Czy jeszcze zależy nam na cywilizacji łacińskiej, której los leży w naszych rękach?

7.

Chciałbym, na zakończenie, rozwinąć nieco ten wątek – wątek „leżenia w naszych rękach losu cywilizacji łacińskiej”, a raczej po prostu losu uniwersyteckiej humanistyki, o której twierdzą przytaczani autorzy, że sama też ponosi część odpowiedzialności za własny upadek. Myślę, że mają rację – humanistyka, humaniści przyczynili się do własnego upadku. Ale myślę jednocześnie, że nie dlatego w pierwszym rzędzie, iż toczą spory aksjologiczne w ramach własnych dyscyplin. Powodów słabości upatruję w dwóch innych zjawiskach, zresztą powiązanych ze sobą.

Po pierwsze, humanistyka wpada – a raczej trzeba by użyć innego metaforycznego określenia, np. „zagłębia się”, ponieważ „wpadanie” jest zbyt bierne, jak na ochocze faktycznie „nurkowanie” – w mętne otchłanie

mody. Jak słusznie – choć poniekąd rozpaczliwie, bo nieskutecznie – przekonywał Leon Koj, „[...] nauka jest jedyną dziedziną ludzkiego poznania niezależną od chwilowych mód, od kultu, religii, interesów grup społecznych...”⁷. Zasadniczą wartością nauki jest dla filozofa „niezależność”, czyli nonkonformizm. Tymczasem moda jest oczywistym przykładem zaprzeczenia tym wartościom. W internetowych, popularnych określeniach pojęcia „mody” przeważa następujące:

[moda, to] jeden z głównych regulatorów zachowania się jednostek w społeczeństwach nowoczesnych; uleganie modzie jest zarówno przejawem konformizmu w stosunku do wybranych grup, jak i chęci wyróżnienia się z tłumu [...]; powszechnie przyjęty zwyczaj (dotyczący zwłaszcza stylu, sposobu ubierania się, zachowywania), ulegający częstym zmianom [...]⁸.

Jeśli coś jest „modne” – to jest zarazem najczęściej ozdobne, ale niepotrzebne. Elementy pojęcia mody nie zawsze są zgodne ze sobą, jak właśnie owa pewna „zdobność” oraz zbyteczność – stąd „zbytek” (luksus), a więc nadmiar. A zgodzić się wypada z ekonomistami, gdy twierdzą, że dobra w nadmiarze stają się bezwartościowe⁹.

Niestety, zapewne dlatego, że język jest nie tylko jednym z głównych przedmiotów dyscyplin humanistycznych, ale zarazem podstawowym narzędziem i środkiem komunikowania wiedzy, humanistyka przejmuje wszystkie szkodliwe zjawiska współczesnego języka potocznego, stanowiące o wspomnianym (w punkcie drugim niniejszego tekstu)

⁷ L. Koj, *Nauka i wartości*, *Filozofia Nauki* II, 1994, 2(6), s. 15-26 (na s. 18). Por., co pisała Kłoskowska, np. o terminie „tożsamość”, już ćwierć wieku temu: „Szerokie stosowanie terminu «tożsamość» w ostatnich dziesięcioleciach XX w. ma pewne znamiona mody”. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005 (I wyd. 1998), s. 99.

⁸ <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3942498> (dostęp: 12.04.2016).

⁹ Z. Narski, *Ekonomia. Nauka o gospodarowaniu*, Toruń 2000, s. 8, 9, 21.

kryzysie językowej komunikacji w ogóle. Świadomie i dobrowolnie humaniści tworzą i rozpowszechniają coraz bardziej niejednoznaczne, nieostre pojęcia, metafory i poetyckie figury, powiększają też liczbę homonimów i synonimów w swoich tekstach, wyraźnie dążąc – chyba, tak to przynajmniej wygląda – do takiego stopnia niezrozumiałości swoich tekstów, by wszelką z nimi krytyczną dyskusję uczynić niemożliwą¹⁰. Oto, jak pisze (po)nowoczesny humanista:

Obalić ściany. Rozbryzg i bryza. Inhalacja. TCHNIENIE wewnątrz i na zewnątrz. Sprawa klatki piersiowej. Umięśnione ściany klatki, ochrony klatkopiersiowej, w rozsypce. Nie jest to oddech przerwany, ale wyzwolony. Usta-usta z oddalonym. Więcej jeszcze: oddalone wprowadzone w intymność jako powietrzna nieskończoność. I nie nadymamy się, obaliwszy mury.

I dalej:

Lecz odwrotnie niż ptak, szczur z równiny musi także być systematycznym wariatem, pejzazystą. Innym obłąkanym, innym obłądliwym. A zatem tchnienie i rozbicie klatki na powietrze nie są najważniejsze. Oddalony dla ptaka, krajobraz, który zniósłby swoje własne granice, byłby krótkowzrocznym tunelem dla kreta. Norą bez widoków, nie do oddychania. Bez przywileju któregoś z elementów (aura, bryza) wobec innych. Byłby krajobraz za każdym razem, gdyby umysł przenosił się z jakiejś materii dostępnej zmysłowo do innej, zachowując w niej zmysłowy układ odpowiadający tamtej lub choćby jego wspomnienie¹¹.

¹⁰ Por., co pisze językoznawca o pożądanym cechach terminów naukowych: „nieekspresywność, niekonotacyjność, stylowa neutralność”. S. Gajda, Wprowadzenie do teorii terminu, Opole 1990, s. 39. Gajda skłonny jest traktować terminy w naukach „społeczno-humanistycznych” jako „quasi-terminy”, które mają „szeroko rozwiniętą polisemię i synonimię, a w ich znaczeniach obecne są semy oceniające i ideologiczne [...]” (ibidem, s. 43). Więcej o krytyce „modnych” pseudo-terminów, [w:] S. Jakóbczyk, Dla kogo Polska? Szkice o języku, kulturze i świadomości narodowej, Poznań-Gniezno 2011.

¹¹ J.-F. Lyotard, Scapeland, *Revue des Sciences Humaines* 209, 1998, s. 39-48. Tłum. moje – S.J.

To już nie jest retoryka, tylko erystyka. Z rzadka widać jakieś głosy przyzwoitości – jak np. Johna M. Ellisa, który powiada:

Ta teoria kultury ma również swój własny język, którego wszyscy aspirujący do elity muszą się nauczyć. Skądinąd służy on utrzymaniu pod wieloma względami niestabilnej sytuacji. Odcina on nową teorię od wcześniejszej myśli – co jest przydatne, ponieważ gdyby teraz używało się tych samych terminów, co wcześniej, znacznie łatwiej byłoby dostrzec ograniczenia nowej teorii¹².

Po drugie, jednej z przyczyn upadku humanistyki upatruję w swoistej metodologicznej „ucieczce do przodu”: powołując się na epigona romantyzmu, Wilhelma Diltheya, który proponował humanistyce enigmatycznie naszkicowany cel – „zrozumienie” przedmiotu, zamiast jego poznawania – wielu humanistów zrezygnowało z podejmowania się jakimikolwiek rygorami naukowości, zlekceważyło problem demarkacji (zapewne dlatego zacierają różnicę między poezją a nauką). Humanisci ci stali się skrajnymi antynaturalistami, a teraz oburzają się, kiedy koledzy z wydziałów „nomotetycznych”, a także finansujące naukę władze, traktują ich (w najlepszym razie) z pobłażającą wyższością. Tymczasem rację mają umiarkowani naturaliści¹³: ogólne kryteria naukowości nie tylko powinny, ale też mogą znakomicie stosować się do wszelkich dyscyplin, także humanistycznych. Chociażby mająca swoje wielkie zasługi dla nauk o kulturze komparatystyka, jeśli tylko jest stosowana z użyciem wyraźnie opisanego *tertium comparationis*, czyli z zachowaniem starań o możliwie

¹² J.M. Ellis, *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven, London 1997 (cyt. za przekładem polskim: *Literatura utracona. Programy społeczne a rozkład humanistyki*, Znak 653, 2009, s. 18-43).

¹³ Por. J. Such, *Wstęp do metodologii ogólnej nauk*, Poznań 1969, s. 188-245.

jak najpełniejsze spełnianie owych kryteriów, pozwala na całkiem wysoki metodologiczny status badań i generalizacji, porównywalny z nomotetycznymi naukami przyrodniczymi¹⁴. Nie można też poddawać się i rezygnować ze ścisłości i logicznej poprawności rozumowań z użyciem sądów wartościujących (a więc godzić się na stosowanie defetystycznej maksymy *de gustibus non est disputandum*), bo przecież normy mogą logicznie wynikać z norm, a oceny z ocen¹⁵. Jeszcze „mocniejsze” metodologicznie są ustalenia wielu dyscyplin społecznych, wsparte analizami statystycznymi (podobnie jak nauk przyrodniczych).

Pozostaje nam – filologom – „robić swoje” (jak mówi poeta) tak długo, jak się da. Humanistyczne dyscypliny pozostaną zapewne na uniwersytetach, pewnie i prywatnych. Ale będą tam tylko tradycyjnymi, dodatkowymi ozdobami, o pewnych użytkowych, nawet technicznych, funkcjach (np. nauczanie języków, zachęcanie do jakichś artystycznych zajęć i do dobrych manier) – jak uniwersyteckie chóry, teatry albo załogi wioślarskie lub drużyny koszykówki. Tyle będą miały wspólnego z nauką. Może będzie wtedy jakaś nowa cywilizacja, ale już nie łacińska.

¹⁴ Patrz: S. Jakóbczyk, *Porównywanie. O procedurach naukowych filologii*, Poznań 1990.

¹⁵ A ważmy także ustalenia tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej, wskazujące na – z drugiej strony – niezbyt ściśle opisy poznawanej rzeczywistości i zdania ogólne nomotetycznych nauk przyrodniczych. Por. np. J. Kmita, *Z metodologicznych zagadnień interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, *passim*; L. Nowak, *Abstrakcja, idealizacja, model*, *Zagadnienia naukoznawstwa* 4, 1971, s. 467-480.

CZEŚĆ DRUGA

Ekspansja atlantycka i nowa cywilizacja zachodnia

WKŁAD FERDYNANDA KATOLICKIEGO W KSZTAŁTOWANIE I ROZWÓJ CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

Istnieje powszechne przekonanie, że okcydentalizacja jest synonimem globalizacji. Jak pisze Luis Fernando Marín-Ardila, „proces globalizacji jest uznawany za europeizację świata, za okcydentalizację planety”¹. Niezwykle globalizacja jest produktem cywilizacji zachodniej, ale należy pamiętać, że jest ona procesem złożonym, długotrwałym i oddziałującym na różnych poziomach. W tym kontekście Robbie Robertson² wskazuje na istnienie trzech fal globalizacji: pierwsza pojawiła się około 1500 r. z iberyjskimi (hiszpańskim i portugalskim) imperiami handlowymi; druga około 1800 r. z rewolucją przemysłową, a trzecia po drugiej wojnie światowej, z dążeniem do stworzenia nowego ładu światowego. Każda fala globalizacji uruchamiała procesy okcydentalizacji, determinowane innymi interpretacjami rzeczywistości, wyznaczanymi celami i podejmowanymi działaniami. Okcydentalizacja wczesnej epoki kolonialnej była ekspansją

¹ L.F. Marín-Ardila, La modernidad como imaginario: la excepcionalidad de Europa o la modernidad como geografía y como experiencia histórica de Europa, Pensamiento y cultura 12-2, 2009, s. 247.

² R. Robertson, Tres olas de globalización: historia de una conciencia global, Madrid 2005, s. 112n.

idei i wartości cywilizacji łaćńskiej, zdominowanej przez religię chrześcijańską i Kościół katolicki. Okcydentalizacja drugiej fali stymulowana była przez racjonalistyczną filozofię oświecenia. Natomiast współczesną okcydentalizację postrzega się jako globalizację idei liberalnych i nowoczesnych instytucji eksportowanych przez Europę i Stany Zjednoczone Ameryki na świat. W niniejszym tekście interesuje mnie globalizacja, którą zainicjowała podróż Kolumba z 1492 r. i działania Hiszpanii na rzecz rozszerzania się cywilizacji łaćńskiej w Nowym Świecie. W swoich rozważaniach pomijam przypadek portugalskiej ekspansji na Atlantyku i w Brazylii. To dzięki Hiszpanii ta część Ameryki, którą od połowy XIX w. zwykło się nazywać łaćńską, stała się pierwszą peryferią Europy i jako pierwsza została poddana okcydentalizacji. Nie dziwi więc, że samego Kolumba przedstawia się jako protoplastę globalistyki, a imperium hiszpańskie uważane jest za pierwsze przedsięwzięcie globalne epoki nowożytnej³. Nie negując zasług Kolumba, bronię tezy, że wszystko to nie byłoby możliwe bez Ferdynanda II Aragońskiego, znanego bardziej jako Ferdynand Katolicki, który swoją polityką stworzył podstawy do ukształtowania się hemisfery zachodniej. To z jego inicjatywy rozpoczął się właściwy proces okcydentalizacji Ameryki. W odróżnieniu od swojego następcy, wnuka Karola I⁴, za panowania którego dokonał się zasadniczy proces podboju i kolonizacji środkowej i południowej części kontynentu amerykańskiego, Ferdynandowi nie chodziło o zwykłą eksploatację bogactw. Wykażę, że zależało mu na autentycznym włączeniu zamorskich teryto-

³ Zob. H. Chołaj, *Kolumb, Europa i świat*, Warszawa 1995.

⁴ Król Hiszpanii w latach 1516-1556 jako Karol I i cesarz rzymski w latach 1519-1556 jako Karol V.

riów w krąg kultury zachodniochrześcijańskiej. Analiza przedsięwzięć podejmowanych w tym zakresie musi być poprzedzona syntetycznym omówieniem roli, jaką król Hiszpanii swoją wielokierunkową polityką odegrał na rzecz stabilizacji chrześcijańskiej Europy. Bez tego kontekstu trudno zrozumieć motywy, jakimi się kierował Ferdynand w swoim amerykańskim projekcie. Wbrew nieprzychylniej królowi historiografii, motywy ekonomiczne, chociaż ważne, nie były jedynymi. Dopiero perspektywa całościowa polityki ferdynandzkiej pokazuje, że jego projekt amerykański nie miał charakteru epizodycznego, lecz był czymś trwałym, obliczonym na rozpowszechnienie kultury i systemu wartości europejskich, ściśle – zachodniochrześcijańskich.

EUROPA W KOŃCU XV WIEKU

U schyłku XV stulecia rodziło się nowe oblicze Europy. W wyniku kryzysu dotychczasowej monarchii stanowej i odchodzenia od średniowiecznego systemu feudalnego powstawały „nowe monarchie”, dla których używa się też określenia „monarchie narodowe”, akcentującego związku państwo – naród, albo „monarchie autorytarne”, podkreślającego wzrost władzy panującego⁵. Wśród czynników warunkujących powstawanie nowych monarchii historycy wymieniają takie, jak: unifikacja terytorialna kraju, istnienie poczucia narodowego, wzrost znaczenia średniej szlachty i mieszczaństwa, tzw. ekwiwalent ekonomiczny, który rozbijając dotychczasowe struktury stanowe, wzmacniał jednocześnie pozycję panującego,

⁵ M.de los Ángeles Pérez Samper, *Renesansowa Europa 1453-1556*, Warszawa, 1991, s. 33.

centralizacja państwa, sprawniejszy system podatkowy, zmiana roli Kościoła (powstanie Kościoła narodowego)⁶. Jednocześnie podkreśla się, że czynniki te mogły się rozwijać dzięki temu, że w końcu XV w. w większości państw zakończyły się długoletnie wojny⁷. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że wojny te odegrały stymulującą rolę w procesie budowania poczucia narodowego i wzmocnienia władzy monarszej, zwłaszcza w takich krajach, jak Anglia, Francja, Hiszpania. Charakterystyczne jest również to, że proces wybijania się państw na nowe monarchie dokonywał się pod auspicjami dynastii: Avizów w Portugalii, Tudorów w Anglii, Walezjuszków we Francji, bądź poprzez unię personalną, która dała początek monarchii hiszpańskiej. Wreszcie, istotne jest to, że w tym okresie pogłębił się poważny kryzys dwóch instytucji – cesarstwa i papieżstwa – które coraz bardziej stawały się „dostojnymi rekwizytami przeszłości”⁸. W ślad za tym postępował kryzys średniowiecznej *Rei Publicae Christiane*. Nad sprawami religijnymi wyraźnie zaczynały dominować interesy narodowe i gospodarcze.

W nowych warunkach Europa stawała się coraz bardziej podzielona i zróżnicowana, a stosunki między państwami – opierające się dotychczas na prostej zasadzie nadrzędności i podporządkowania dwóm podmiotom: cesarstwu i papieżstwu – zaczynały tracić na znaczeniu. W powstających monarchiach renesansowych górę brał duch partykularnych interesów narodowych, które znalazły swoją artykulację w ambicjach mocarstwo-

⁶ M. Serwański, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Poznań 2001, s. 195-204.

⁷ H.G. Koenigsberger, *Historia de Europa. El mundo moderno, 1500-1789*, Barcelona 1991, s. 30.

⁸ Z. Wójcik, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 1999, s. 151.

wych. Państwem, w którym te nowe procesy najszybciej dały o sobie znać była Francja, dążąca pod rządami Walezjuszków do hegemonii na Starym Kontynencie. Jednym z jej priorytetów było usadowienie się na Półwyspie Apenińskim, co dawało możliwość sterowania sprawami europejskimi.

FERDYNAND KATOLICKI I EUROPA*

Bodaj żaden z ówczesnych władców europejskich nie rozumiał tak dobrze, jak Ferdynand Katolicki, tego, co dokonywało się na ich oczach. Aragończyk był zwolennikiem równowagi europejskiej, dlatego wspierał siły antyfrancuskie w Italii, decydując się również na czynną interwencję. Stąd również wywodzi się polityka zbliżenia Hiszpanii⁹ z cesarstwem i Anglią, która miała osłabić francuskie dążenia do dominacji w Europie. W celu wzmocnienia tego układu geopolitycznego Ferdynand stosował różne zabiegi dyplomatyczne, wspomagane skutecznie polityką małżeńską. Co ważne, polityka ta służyła nie tylko młodej monarchii hiszpańskiej, jej bezpieczeństwu, integralności i stabilności, ale również Europie.

* W tym fragmencie tekstu wykorzystałem ustalenia ze swojej książki Ferdynand Katolicki i polityka zagraniczna Hiszpanii w latach 1492-1516, Kraków 2010, zwłaszcza s. 371-374.

⁹ W odróżnieniu od wielu historyków, którzy uważają, że pojęcie Hiszpania w czasach Królów Katolickich miało jedynie sens geograficzny, w swoim tekście posługuję się nazwą Hiszpania na określenie monarchii kastylijsko-aragońskiej. Należy zaznaczyć, że już w średniowieczu mówiło się o Hiszpanii i to nie tylko w wymiarze geograficznym, ale jako wspólnocie historycznej i religijno-kulturowej. Istnieją też dowody na tytułowanie przez współczesnych Izabeli i Ferdynanda „królami Hiszpanii”, tak na Półwyspie Iberyjskim, jak i poza jego granicami. Moim zdaniem, ideę Hiszpanii najlepiej wyrażał projekt polityczny Ferdynanda II Aragońskiego, zwłaszcza jego koncepcja polityki zagranicznej. Zob. mój tekst Idea Hiszpanii w projekcie politycznym Ferdynanda Katolickiego, [w:] Hiszpania: mit czy rzeczywistość?, pod. red. F. Kubiaczyka i K. Mirgos, Poznań-Gniezno 2011, s. 49-61.

Za sprawą Ferdynanda Hiszpania odegrała w latach 1492-1516 rolę zasadniczego arbitra, zarówno w obszarze Europy kontynentalnej, jak i w basenie Morza Śródziemnego. Główną cechą polityki zagranicznej Ferdynanda było bowiem to, że formułował on takie cele i dobierał takie środki ich realizacji, które miały realny wpływ na kształtowanie ówczesnej sytuacji w tych obszarach. Jego realistyczna i pokojowa polityka zagraniczna zapewniła nie tylko rozwój Hiszpanii rozumiany jako wzrost jej znaczenia w Europie, ale również zwiększenie roli i wpływu samej Europy na losy świata. Jest w istocie zastanawiające, że Hiszpania Ferdynanda potrafiła zdobyć wpływ na bieg wydarzeń międzynarodowych znacznie przekraczający obiektywne wyznaczniki jej ówczesnej pozycji. Wielkość dokonań Ferdynanda widać zwłaszcza na tle królów Francji (Karola VIII, Ludwika XII), którzy dysponując znacznie większym potencjałem, nie potrafili zapewnić Francji roli arbitra w sprawach europejskich. Swoją potęgę Francja zaangażowała do prowadzenia agresywnej i ekspansywnej polityki, która odbiła się fatalnie na stanie jej interesów, burząc jednocześnie spokój i równowagę w Europie.

Można wskazać obiektywne oraz subiektywne przyczyny aktywności europejskiej Ferdynanda. Te pierwsze wiążą się z wspomnianym już wzrostem na przełomie XV i XVI w. wpływu państw narodowych na sytuację międzynarodową w Europie. Poza Hiszpanią dotyczy to zwłaszcza takich państw jak Francja i Anglia. Swoje aspiracje ujawniły też przechodzące kryzys cesarstwo i papieństwo. Sprzężenia pomiędzy nimi stawały się w tym okresie coraz bardziej głębokie i różnorodne, ze szkodą dla chrześcijańskiej jedności. To sprawiło, że Hiszpania dysponując dużym autorytetem w Europie, który zdobyła dzięki wypędzeniu muzułmanów,

mogła sformułować jako zasadniczy cel swojej polityki europejskiej postulat zachowania pokoju i *status quo*. Sprzyjała temu sytuacja na Półwyspie Apenińskim, rozdieranym wewnętrznymi konfliktami i agresją ze strony Francji. Swoją rolę odegrały też silne więzy instytucjonalne między Hiszpanią a jej włoskimi posiadłościami, Neapolem i Sycylią. Nie mniej istotne wydają się przyczyny subiektywne. Dynamika ferdynandzkiej dyplomacji potwierdza, iż hiszpańska polityka zagraniczna była przede wszystkim szeroko rozbudowaną i stosowaną z powodzeniem filozofią działania. Ferdynand, który był wizjonerem, nadał jej nowy styl, stworzył nowe metody działania, w których dyplomacja odgrywała podstawową rolę¹⁰. W ten sposób ograniczone środki działania, jakimi dysponowała Hiszpania, zostały zasadniczo wzmocnione dzięki nowatorskiej koncepcji ich wykorzystania.

Polityka europejska Ferdynanda okazała się skutecznym antidotum na wojownicze zapędy Francji. Podkreślić należy, że nie miała ona postaci instrumentu wojennego, tylko potężnej maszyny dyplomatycznej. W odróżnieniu od królów Francji Ferdynand uznał bowiem, że wielkość Hiszpanii można urzeczywistnić poprzez system sojuszków¹¹ gwarantujących utrzymanie pokoju i równowagi w Europie. Co istotne, Ferdynand nie opierał się na sojuszach koniunkturalnych, lecz na trwałych związkach przyjaźni, które wzmocniane były, jak już wspomniałem, polityką małżeńską. Stanowiła ona jeden z kluczy polityki hiszpańskiej,

¹⁰ Szerzej na ten temat piszę w książce: Ferdynand Katolicki i polityka zagraniczna Hiszpanii w latach 1492-1516, op. cit.

¹¹ Zob. M.Á. Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española*, IV, Madrid 1999, s. 179-266.

dzięki któremu Ferdynand mógł realizować swoją europejską strategię. Służyły temu zwłaszcza związki z Anglią i cesarstwem, za pomocą których Ferdynand skutecznie neutralizował europejską ekspansję Francji. Walce z hegemonistycznymi aspiracjami tej ostatniej służył również sojusz z papieżem, do którego Ferdynand przywiązywał wielką rolę. W odróżnieniu od Ludwika XII, który chciał usunąć Juliusza II i osadzić na stolicy Piotrowej papieża sprzyjającego włoskim projektom Francji, Ferdynand był zainteresowany autentyczną reformą Kościoła i wzmocnieniem aurytety papieża. Było to szczególnie ważne ze względu na wzrost zagrożenia Europy ekspansją Turcji osmańskiej, która sięgnęła wówczas ziem południowej Italii. W obliczu grożącego niebezpieczeństwa Ferdynand zabiegał o zjednoczenie wszystkich ksiąząt chrześcijańskich, dając temu wyraz w preambule traktatu z Granady (1500), zawartego z Ludwikiem XII. Historycy zwykli podkreślać, że takie zapisy były wówczas powszechnie stosowaną formułą, a traktat miał na celu wyłącznie ochronę interesów hiszpańskich w Neapolu. Tego rodzaju interpretacje można odczytywać jako próby pomniejszania starań Ferdynanda na rzecz autentycznej jedności chrześcijańskiej Europy. Rzecz w tym, że Ferdynand potrafił umiejętnie łączyć interes Hiszpanii z troską o los Europy, czego brakowało Ludwikowi XII i cesarzowi Maksymilianowi, zainteresowanym wyłącznie swoimi własnymi interesami. W tych trudnych czasach Ferdynand jako jedyny władca rozumiał, że warunkiem bezpieczeństwa Europy jest utrzymanie równowagi na Półwyspie Apenińskim.

Ta zbieżność interesów Hiszpanii i Europy w obliczu zagrożenia islamskiego była widoczna również w polityce śródziemnomorskiej Ferdynanda. Król hiszpański od samego początku nawiązywał do starej tra-

dycji aragońsko-katalońskiej ekspansji w Maghrebie, w której polityka przeplatała się z handlem, a dyplomacja z akcjami wojskowymi. Należy podkreślić, że te ostatnie nie miały podłoża religijnego, lecz były typowymi działaniami militarnymi stymulowanymi przez interesy polityczne i handlowe. Dla ich ochrony Ferdynand stworzył wzdłuż wybrzeży północnej Afryki system baz, które poza zapewnieniem bezpieczeństwa i interesów ekonomicznych Hiszpanii miały chronić Europę Zachodnią przed zagrożeniem tureckim. Podobną rolę odgrywać miały przyjazne relacje z Egiptem, który pozostawał jedynym znaczącym rywalem Turcji we wschodniej części Morza Śródziemnego. Temu celowi służyła m.in. misja dyplomatyczna, z jaką w 1501 r. został wysłany przez Ferdynanda na dwór kairski Pedro Mártir de Anglería¹².

Mając na uwadze taką koncepcję polityki europejskiej, nie będzie przesadą stwierdzenie, że to Ferdynand zasługiwał na miano prawdziwego „cesarza” Zachodu. Podczas gdy Maksymilian troszczył się wyłącznie o interesy Habsburgów i myślał tylko o nowych nabytkach terytorialnych, król Hiszpanii wziął na siebie pełną odpowiedzialność za bezpieczeństwo w Europie. Nie ma wątpliwości, że Ferdynand był tym władcą, który miał jasną ideę jedności nie tylko hiszpańskiej, ale też europejskiej. Kiedy umarł, zostawił po sobie pewien konkretny program polityczny w postaci zjednoczonych królestw, które zachowały swoje prawa, przywileje i zwyczaje, czyli to, co zawsze uważane jest za oznakę wolności¹³. Te same priorytety przyświecały polityce europejskiej Ferdynanda. Uwzględniając jej

¹² Ibidem, s. 153-163.

¹³ L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. El camino hacia Europa*, Madrid 1990, s. 361.

cele i środki realizacji, z całą odpowiedzialnością możemy powiedzieć, że Ferdynand położył pierwszy kamień pod jedność europejską¹⁴. Był nie tylko pacyfistą, ale jak byśmy to dziś określili, federalistą, zwolennikiem jedności w różnorodności. Ten model wyniesiony z tradycji Korony Aragonii został najpierw zademonstrowany w kształcie monarchii hiszpańskiej, a następnie przeniesiony do polityki zagranicznej, co najbardziej uwidoczniło się w przeciwstawianiu się przez Ferdynanda planom uniecznienienia Wenecji. Dlatego oskarżanie króla o nacjonalizm nie znajduje żadnego uzasadnienia. Przeczą temu zarówno prawie czterdziestoletnia działalność polityczna, jak i jego ostatnia decyzja o sukcesji. Jest wielce prawdopodobne, że w swojej ostatniej woli Ferdynand zdecydował się przekazać sukcesję Karolowi Habsburgowi, gdyż to on, a nie Ferdynand, drugi z wnuków, dawał gwarancję kontynuacji tego „federacyjnego” modelu zarówno monarchii hiszpańskiej, jak i Europy. W przeciwieństwie do Ferdynanda, wychowanego w duchu hiszpańskim, ściśle kastylijskim, Karol, przyszły cesarz, był wychowany w tradycji uniwersalnej, dziś powiedzielibyśmy: europejskiej¹⁵.

¹⁴ Być może właśnie to jest źródłem niechęci okazywanej Ferdynandowi przez niektórych historyków, zwłaszcza francuskich, którzy deprecjonują jego dokonania, wychwalając zasługi Izabeli Kastylijskiej. Niewykluczone, że jest to świadome działanie służące ukryciu rzeczywistych celów, jakie przyświecały polityce Ferdynanda, a także utrwaleniu obrazu obojga monarchów jako fundatorów hiszpańskiego nacjonalizmu.

¹⁵ Polityka międzynarodowa Karola V pokazuje, że była ona mocno zakorzeniona w ferdynandzkiej idei pokojowej i harmonijnej Europy, aczkolwiek Karol V nadał jej bardziej religijny wymiar. W warunkach pogłębiających się sprzeczności oraz rozszerzania herezji luteranckiej ideały chrześcijańskiej jedności, o których marzył Karol V, nie były możliwe do zrealizowania.

Tak więc, w dużej mierze, to dzięki polityce Ferdynanda i Hiszpanii Europa zaczęła wychodzić z funkcji peryferyjnej, jaką dotąd pełniła wobec euroazjatyckiego systemu, który wykształcił się w XIII wieku¹⁶. Oprócz polityki europejskiej Ferdynanda istotną rolę w tym procesie odegrała polityka atlantycka, zwieńczona podróżą Kolumba. W jej wyniku możliwa stała się ekspansja chrześcijaństwa i kapitalizmu handlowego, z której wyłonił się atlantycki krąg kulturowy.

HISZPANIA JAKO DAWCA CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

Chociaż prawdziwa kolonizacja hiszpańska w Ameryce zaczęła się wraz z podbojem kraju Azteków przez Hernána Cortésa w 1519 r., przedsięwzięcia kolonizatorskie okresu 1493-1516 stanowiły jej ważny etap. O ile w pierwszym okresie (1493-1504), za życia królowej Izabeli Katolickiej, kolonizacja ograniczała się zasadniczo do Antyli, to w latach następnych rozpoczęła się kolonizacja kontynentalna. W opinii Antonio-Miguela Bernala¹⁷, dwunastolecie 1504-1516 należy uznać za decydujące dla położenia fundamentów hiszpańskiego imperium w Ameryce. Ferdynand po śmierci Izabeli zintensyfikował swoją główną rolę w sprawach kolonii. Do organizacji i kontroli wszystkich spraw związanych z koloniami jeszcze w 1503 r. powołał *Casa de Contratación*, z siedzibą w Sewilli, na czele której stanął Juan Rodríguez de Fonseca, jego protegowany. Dzięki tej instytucji oraz wprowadzeniu nowych mechanizmów ekonomicznych

¹⁶ Na temat peryferyjności Europy zob. J. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, Kęty 2012.

¹⁷ A.-M. Bernal, *Monarquía e Imperio*, J. Fontana i R. Villares (red.), *Historia de España*, 3, Barcelona 2007, s. 314.

niemrawy dotąd handel wyraźnie się ożywił, dając impuls aktywniejszemu i głębszemu procesowi kolonizacji. Jednocześnie do kolonialnego handlu aplikowano kryteria nowożytnej ekonomii. Sam Ferdynand w styczniu 1505 r. wysłał 17 czarnych niewolników z przeznaczeniem do pracy w kopalniach Korony na Hispanioli¹⁸, a w 1510 r. przyznał *Casa de Contratación* licencję na wysłanie na wyspę 250 ochrzczonych czarnych niewolników nabytych w Lizbonie¹⁹. W ten sposób Ferdynand stał się jednym z pierwszych Hiszpanów, który zainicjował handel czarnymi niewolnikami w Ameryce.

W marcu 1508 r. zebrał się w Burgos zespół kosmografów, który opracował wytyczne zamorskiej polityki Ferdynanda²⁰. Celem planowanych przedsięwzięć była *Tierra Firme*²¹, południowa część wybrzeża środkowoamerykańskiego. Jeszcze w tym samym roku zostały utworzone pierwsze stałe gubernatorstwa: Veragua, na zachodzie zatoki Urabá, i Nowa Andaluzja na wschodzie. Wiosną 1513 r. król nakazał przygotować wielką ekspedycję, która miała podbić i skolonizować nowe terytoria. Wybór dowódcy i królewskie instrukcje jasno pokazują, że była to ekspedycja o charakterze kolonizatorskim. Dowódcą wyprawy został zasłużony

¹⁸ J.A. Saco, *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 1, París 1875, s. 95.

¹⁹ H. Kamen, *Imperio. La forja de España como potencia mundial*, Madrid 2003, s. 164.

²⁰ C. Ortwin Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México 1984, s. 254-255.

²¹ Oznacza dosłownie „stały ląd”. W czasach kolonialnych taką nazwę nadano Przesmykowi Panamskiemu i części terytorium Kolumbii, które później weszły w skład Nowej Granady. Pierwotnie nazwą *Tierra Firme* określano wszystkie terytoria północnych wybrzeży Ameryki Południowej, od Guayanas (w Wenezueli) do Panamy.

Pedrarias Dávila²², mianowany 27 lipca 1513 r. kapitanem generalnym i gubernatorem Złotej Kastylii²³. Jego ogromne doświadczenie zdobyte w wojnie granadyjskiej i walkach w Afryce Ferdynand chciał wykorzystać do poskromienia konkwistadorów, rywalizujących między sobą o „cuda i wielkie bogactwa”²⁴, które oferował Nowy Świat²⁵. Jest faktem, że na decyzję o zorganizowaniu ekspedycji wpływ miały wieści o tamtejszych bogactwach, które docierały do Ferdynanda z różnych stron. M.in. Vasco Núñez de Balboa w liście z 20 stycznia 1513 r.²⁶ informuje króla, że od Indian wie o istnieniu „drugiego morza” (Pacyfiku), jak też „obfitości złota” wewnątrz lądu. Jednak nie oznacza to, że obietnica złota była głów-

²² AGI, Patronato, 26, 5, 2. El rey Fernando a Pedrarias Dávila. Valladolid, 27 de julio de 1513.

²³ Nazwa (hiszp. *Castilla del Oro*) gubernatorstwa, które obejmowało terytorium wybrzeża od Cabo de la Vela aż do aktualnej Panamy, z wyjątkiem Veraguas.

²⁴ F. de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, III, Madrid 1959, s. 64.

²⁵ Musimy pamiętać, że podbój i kolonizacja Ameryki były przedsięwzięciami prywatnymi, opartymi zasadniczo na środkach prywatnych. Prywatne były też oddziały zbrojne, które jednak działały w imieniu króla. Co więcej, na mocy *Capitulación* (umowa, kontrakt), stojący na czele prywatnych oddziałów pełnili funkcje polityczne i administracyjne, stając się kapitanami generalnymi, gubernatorami czy sędziami działającymi w imieniu króla. O zbieżności interesów prywatnych z interesami Korony można mówić zwłaszcza w przypadku przedsięwzięć o charakterze społecznym, jak cywilizowanie i ewangelizacja. Konkwistadorzy generalnie starali się wypełniać rozkazy swoich królów, niekiedy jednak zapominali o aspekcie etycznym swojej misji. W takich przypadkach to poczucie misji było negowane przez działania, które sprzeciwiały się temu, co proponowano w dokumentach prawnych. Jak ujął to Enrique Dusse: „Ameryka Łacińska została naznaczona przez ten «perfekcyjny legalizm» w teorii oraz nieadekwatność i niesprawiedliwość prawa w czynach”²⁵. Idem, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (492-1992)*, Madrid 1992, s. 84.

²⁶ AGI, Patronato, 26, 4. Vasco Núñez de Balboa al rey Fernando, 20 de enero de 1513.

ną podniętą rozpalającą wyobraźnię króla. To oczywiste, że Ferdynand chciał mieć kontrolę nad bogactwami nowych ziem. Jego list do osadników z 11 lipca 1513 r. pokazuje, że miał również na uwadze interes kolonii. Król pisze, że wysłała rzeczoną ekspedycję „dla urzeczywistnienia spraw tej ziemi, tak w służbie Bogu i naszej [Korony], jak i dla dobra jej mieszkańców”²⁷. Obszerne instrukcje królewskie²⁸ dla Pedrariasa Dávili z 2 sierpnia 1513 r. potwierdzają, że w istocie była to pierwsza ekspedycja, w której tak jednoznacznie określono intencję państwa: „zająć i zaludnić” (*poblar y pacificar*). Nie dziwi więc, że przygotowania do niej trwały siedem miesięcy (od maja do grudnia 1513 r.). Wielki entuzjazm i energię Ferdynanda potwierdza liczba co najmniej 171 różnych dokumentów (rozporządzeń, dyspozycji, postanowień)²⁹, które sporządził w tym okresie. Król w trosce o powodzenie projektu ingerował w najmniejsze detale, od określania nowych stanowisk do najbardziej podstawowych spraw³⁰. Ekspedycja składała się z 22 statków, na które zaokrętowano ponad 1200 ludzi. Wśród osadników, poza młodymi *hidalgos*³¹, którzy stanowili

²⁷ AGI, Panamá, 233, 1, f. 10v. El rey Fernando a los colonos de Tierra Firme. Valladolid, 11 de julio de 1513.

²⁸ AGI, Patronato, 11. Instrucción dada por el Rey a Pedrarias Dávila para su viaje a la provincia de Castilla del Oro que iba a poblar y pacificar con la gente que llevaba. Valladolid, 2 de agosto de 1513.

²⁹ M.C. Mena García, Sevilla y las flotas de Indias: la Gran Armada de Castilla del Oro (1513-1514), Sevilla 1998, s. 34.

³⁰ Jak pisze Kathleen Romoli: „Tylko w ciągu jednego zapracowanego dnia Ferdynand potrafił załatwić trzydzieści dokumentów dotyczących różnych spraw, od bawelnianych koszul do wielkiej polityki, oprócz tego przejrzeć i podpisać jedną ustawę, dwa zarządzenia i jedno obwieszczenie”. Eadem, Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Pacifico, Madrid 1955, s. 234.

³¹ Wywodzili się z podupadłej szlachty.

większość, byli też rzemieślnicy, urzędnicy, żołnierze, chirurdzy, kobiety, klerycy. Nie brakowało postaci, które zapiszą się na trwałe w historii Ameryki, jak Hernando de Soto, odkrywca Missisipi; Sebastián de Belalcázar, zdobywca królestwa Quito; Diego de Almagro i Hernando Luque, partnerzy Pizarra w podboju Peru; czy Bernal Díaz del Castillo, żołnierz Cortésa i kronikarz podboju Meksyku. Poza tym, na okrętach znajdowały się narzędzia rolnicze, budowlane, materiały do budowy statków i armat, dzwony dla katedry, którą planowano zbudować, farmaceutyki, łóżka i wiele innych rzeczy, niezbędnych do zbudowania nowego miejsca do życia. Flota Dávili wypłynęła z Sanlúcar de Barrameda 11 kwietnia 1514 r., a do Santa María la Antigua del Darién³² dotarła 30 czerwca.

Koszty ekspedycji wyniosły ponad 54 tys. dukatów, co w tamtych czasach było sumą ogromną. To pokazuje, jak wielkie znaczenie nadawała Korona temu przedsięwzięciu. Po raz pierwszy planowano od podstaw organizację nowej kolonii. Wzoru dostarczał przykład Hispanioli, ale, jak podkreśla Carmen Mena García³³, teraz chciano naprawić wcześniejsze błędy, którym zapobiec miały drobiazgowo instrukcje królewskie. Instrukcja z 2 sierpnia 1513 r. to najbardziej kompletny dokument z wszystkich, jakie zostały skierowane do hiszpańskich Indii Zachodnich. Składa się on z 25 wyszczególnionych części, z których każda dotyczy innej tematyki, od podróży po gospodarkę ziemią. Niektóre z nich były rozwijane w kolejnych instrukcjach Ferdynanda, jak na przykład kwestia agrarna w instruk-

³² Miasto założone w 1510 r. przez Martína Fernándeza de Enciso i Vasco Núñeza de Balboa. Było stolicą Złotej Kastylii do roku 1520, kiedy to na mocy decyzji Pedrariasas Dávili cała ludność przeniosła się do ufundowanej przez niego 15 sierpnia 1519 r. Panamy (miasta).

³³ M.C. Mena García, *Sevilla y las flotas de Indias*, s. 35.

cji z 9 sierpnia 1513 r.³⁴ W zamierzeniu Ferdynanda instrukcje miały służyć jako przykład dla następnych przedsięwzięć. Król był głęboko przekonany, że podejmowany projekt „jest jednym z największych w dzisiejszym świecie”³⁵. Istotnie, analiza treści instrukcji, zwłaszcza w połączeniu z bullami papieża Aleksandra VI³⁶ pokazuje, że mamy do czynienia z kolonizacją, która miała charakter konkretnego programu cywilizacyjnego. Chodzi o model kolonizacji zgodny z tradycją łańską, katolicką. Projekt zrywa z modelem kolonizacji handlowej, charakterystycznej dla początkowej fazy kolonizacji, a w jego miejsce wprowadza osadnictwo oparte na idei integracji Hiszpanów z ludnością autochtoniczną. Głównym instrumentem realizacji takiej polityki ma być chrystianizacja i dobre traktowanie tubylców, czemu służyć miała również instytucja *encomiendy*. Takie zalecenia znalazły się już w instrukcjach królewskich z września 1501 r. do Nicolása de Ovando³⁷, gubernatora Hispanioli. Nie były one jednak respektowane, co doprowadziło do kryzysu w polityce kolonialnej. Nowe zasady, które wyrastają z tego kryzysu, miały zapobiec podobnym nieprawidłowościom. Kluczową rolę ma odegrać osadnictwo kompletnych rodzin, z kobietami i dziećmi. Ferdynand zdawał sobie sprawę, że tylko pełne rodziny mogą zagwarantować stabilną kolonizację. Dlatego szcze-

³⁴ AGI, Panamá, 233, 1. Segunda instrucción para Pedrarias Dávila con cierta moderación de la primera. Valladolid, 2 de agosto de 1513.

³⁵ AGI, Panamá, 233. El rey a Pedrarias Dávila. Valladolid, 2 de noviembre de 1513.

³⁶ Na ten temat zob. mój tekst: Religia i globalizacja: bulle papieskie jako instrument legitymizacji i podbojów w epoce wczesnonowoczesnej, [w:] M. Forycki [i in.] (red.), Trzeba dyscypliny – bez niej nie da się pasji składnie wyrazić... Studia z dziejów nowożytnych (XVI-XVIII w.), Poznań 2012, s. 205-220.

³⁷ Zob. R. Konetzke, Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810, 1, Madrid 1953, s. 4n.

gólną uwagę poświęca emigracji kobiecej. W tym kontekście do rangi symbolu urasta przykład samego Pedrariasa Dávili, któremu w wyprawie do Tierra Firme towarzyszyła małżonka. Jak wielką wagę przywiązywał Ferdynand do integracji Hiszpanów z miejscową ludnością, świadczy dekret z 19 października 1514 r.³⁸, który chroni małżeństwa mieszane. „Jest naszą wolą – pisze monarcha – żeby Indianie oraz Indianki mieli, jeśli zechcą, całkowitą wolność w żenieniu się, z kim zechcą, tak z Indianinem, naturalnym mieszkańcem naszych królestw, czy Hiszpanami urodzonymi w Indiach, i żeby temu nie kładziono przeszkód rozkazujemy, aby żadne nasze rozporządzenie nie zostało użyte, by zapobiec małżeństwu między Indianami i Indiankami a Hiszpanami i Hiszpankami”. Kilka miesięcy później, 5 lutego 1515 r., król wydał kolejny dekret³⁹, w którym ponownie nakazuje, by „Indianie i Indianki mieli całkowitą wolność w ożenieniu się, z kim tylko będą chcieli, tak z Indianami, jak i Hiszpanami urodzonymi w Indiach”. Jak widać, dokumenty te wychodzą naprzeciw procesowi *mestizaje* (przemieszaniu rasowemu Hiszpanów i Indian) jako konsekwencji spotkania dwóch ras i kultur. W tym sensie Ferdynand należy uznać za prawdziwego ojca Iberoameryki. Emilio Alfaro słusznie podkreśla, że dekrety te stanowią, „największą chwałę hiszpańskiej legislacji względem Indian”⁴⁰.

³⁸ AGI, Indiferente General, 419, 5, h. 280-291v. Cédula Real para que los naturales de Castilla se puedan casar libremente con mujeres naturales de la Española. Monasterio de Valbuena, 19 de octubre de 1514.

³⁹ AGI, Indiferente General, 419, 5, f. 156v. Cédula Real para que las indias puedan casar libremente. Valladolid, 5 de febrero de 1515.

⁴⁰ E. Alfaro Lapuerta, *Fernando el Católico y la hispanidad*, Zaragoza 1952, s. 106.

Stałemu osadnictwu ma służyć sprowadzanie z Hiszpanii ludzi „użytecznych”, zwłaszcza rolników, którym przyznaje się liczne przywileje, aby zachęcić ich do emigracji. M.in. wyznacza się dla nich domy, działki i ziemie, które będą mogli zbyć po czterech latach pobytu. Koloniści dostają też licencję na sprowadzanie bydła i handel nim. Aby ułatwić wymianę handlową z pozostałymi koloniami zezwala się kolonistom na posiadanie statków i karaweli. Ferdynand nakazał też Pedrariasowi Dávili, aby w Santa María de la Antigua del Darién utworzył *Casa de Contratación* – centrum rządzenia i handlu. Obok skarbnika, agenta i księgowego ma tam być zatrudniony *veedor* (kontroler) jako reprezentant *Casa de Contratación* z Sewilli. Aby przeciwdziałać tyrańskim rządóm gubernatorów, wszystkim kolonistom przyznaje się prawo podróży do Hiszpanii albo zgłaszania Koronie na piśmie przypadków nadużyć władzy. Organy rządzące zostały zobligowane do założenia księgi sprawozdań z podejmowanych działań oraz prowadzenia rejestru zarządzeń królewskich, które powinny być ogłaszane.

W celu zakorzenienia się emigrantów w terytoriach zamorskich mają być fundowane miasta, do czego obliguje się kolonistów. Doświadczenia z Hiszpanioli pokazały bowiem, że życie osadników rozsianych po wyspie nie służyło ani ich bezpieczeństwu, ani integracji społecznej. Typ miasta, jaki się wprowadza w Nowym Świecie, wywodzi się z tradycji rzymskiej, katolickiej. Chodzi o renesansowe miasto śródziemnomorskie, które nie wyklucza nikogo, lecz integruje w swoim obszarze przedstawicieli wszystkich warstw społecznych, od górnej szlachty po rzemieślników

i rolników⁴¹. Ten rodzaj miasta posiada plan zabudowy podkreślający jego funkcje społeczne. Centralny punkt stanowi kwadratowy plac (*plaza mayor*), centrum życia społecznego. Wokół niego sytuują się najważniejsze budynki: kościół, siedziby władzy i administracji królewskiej oraz władzy municypalnej. W warunkach amerykańskich miasto stało się symbolem nowej cywilizacji europejskiej, „latarnią kultury zachodnio-chrześcijańskiej”⁴².

Budowa kościołów w Nowym Świecie należała do priorytetów w organizacji miejsc osadnictwa. Dla Ferdynanda rola Kościoła w kreacji nowego społeczeństwa była fundamentalna, ponieważ „w nim wszystko staje się służbą Bogu, która jest [naszą] powinnością”⁴³. Odnotujmy, że w ekspedycji Pedrariasa Dávili po raz pierwszy znalazł się biskup, którym był Juan de Quevedo. Królowi zależało na pokojowym nawróceniu tubylców na chrześcijaństwo poprzez głoszenie Ewangelii, a nie przemocą, przez zbrojne podporządkowanie, jak to miało miejsce na Hispanioli. Dlatego sporo miejsca w instrukcjach król poświęca dobremu traktowaniu tubylców, zwłaszcza tych, którzy pragną żyć „w pokoju i przyjaźni” i „są skłonni przyjmować wiarę katolicką”. Ferdynand nakazuje też, by tubyl-

⁴¹ Zgodnie z obowiązującą koncepcją „sąsiedztwa” (*vecindad*), prawo do zamieszkania w mieście było zarezerwowane tylko dla tych, którzy mieli wyznaczoną „działkę” (*solar*) i zdołali wybudować na niej dom. W praktyce grupy ludności pozbawionej takiego prawa (służący, imigranci pochodzący z innych grup etnicznych, etc.) mogły zamieszkiwać w obrębie miasta, ale nie miały możliwości uzyskania statusu „sąsiada”.

⁴² H. Pietschmann, *La evangelización y la política de poblamiento y urbanización en Hispanoamérica*, [w:] J. Escudero Imbert (red.), *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*, Acta del simposio internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992, Ciudad del Vaticano 1992, s. 502.

⁴³ AGI, Patronato, 11.

com „nie czynić żadnego zła ani szkody”, ponieważ „ze strachu wiernych nie przybędzie”⁴⁴. Jednocześnie zakazuje wykorzystywania seksualnego kobiet tubylczych wbrew ich woli, co Hiszpanie nagminnie praktykowali na Hispanioli. Już w 1512 r. Ferdynand zwołał w Burgos radę, która wypracowała nowe zasady postępowania wobec tubylców. Były one odpowiedzią na krytykę i oskarżenia o nieludzkie traktowanie tubylców z Hispanioli przez niektórych konkwistadorów. Rozporządzenia (*Ordenanzas Reales para el Buen Regimiento y Tratamiento de los Indios*), znane bardziej jako Prawa z Burgos⁴⁵ (*Leyes de Burgos*), zawierały nowe ujęcie wolności Indian, których uznaje się wprawdzie za ludzi wolnych, ale niezdolnych do korzystania ze swojej wolności. Prawa z Burgos utrzymały *encomiendę*, która teraz miała być zatwierdzana przez Koronę. Tubylcy byli zobowiązani do pracy u hiszpańskich osadników na polach lub w kopalniach, a patroni (*encomenderos*) mieli obowiązek ich ochraniać, edukować i chrystianizować. Ferdynand, mając na uwadze przykład Hispanioli, gdzie konkwistadorzy bardziej skupiali się na eksploatacji Indian niż ich ewangelizacji, nie chciał, aby sytuacja się powtórzyła w Tierra Firme. Dlatego przygotował dla Pedrarias Dávila dokument⁴⁶ o charakterze etyczno-prawnym, słynne *Requerimiento*⁴⁷, które weszło

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Prawa zostały uchwalone 27 grudnia 1513 r. El texto de las Leyes de Burgos de 1512, *Revista de Historia de América* 4, 1938, s. 5-79. Na Prawa składa się obszerny wstęp i 35 właściwych uregulowań.

⁴⁶ AGI, Panamá, 233, 1, f. 49-50. El requerimiento que se ha de hazer a los indios de tierra firme. El rey a Pedrarias Dávila.

⁴⁷ Była to procedura wezwania Indian do dobrowolnego uznania panowania Korony hiszpańskiej na mocy darowizny papieskiej, sporządzona na dokumencie o tej samej

w skład Praw z Burgos. Dokument ten faktycznie legalizował obracanie Indian w niewolników. Dzieli tubylców na dwie kategorie: tych, którzy są godni ochrony, i tych którzy zasługują na bycie niewolnikami. Do niewolnictwa prowadziło odrzucenie *requerimiento* i opieranie się ewangelizacji, co *de facto* oznaczało rozszerzenie niewolnictwa poza tych, którzy dotąd byli identyfikowani jako kanibale. Tubylcy, którzy akceptowali *requerimiento* unikali tylko formalnie niewolnictwa, bo faktycznie popadali w stan wasalny, co wychodziło na jedno.

Jak widać, w intencji Ferdynanda konkwista i kolonizacja nowego kontynentu miały sens misyjny. Jednak nie była to ekspansja typu średniowiecznego, gdzie dominacja nad ziemiami i ich mieszkańcami pod władzą doczesną Korony jest nierozzerwalna z ewangelizacją ludów przez włączenie ich do Kościoła, siły duchowej królestwa. Związek między tymi dwoma celami w warunkach amerykańskich staje się niejednoznaczny. Rzecz w tym, że cele polityczne i religijne czy misyjne nie mogły być oddzielone od celów ekonomicznych. Prawda jest taka, że ewangelizacja, która miała jednoczyć tubylców w Kościele katolickim, potrzebowała środków, ściślej złota i srebra, wydobywanego w kopalniach przez tychże tubylców w ramach *encomiendy*, a później także *mity*, peonażu i innych systemów kontroli tubylczej siły roboczej⁴⁸. Hiszpania podejmując przedsięwzięcie amerykańskie, zaangażowała się w eksploatację bogactw naturalnych kolonii i wyzysk jej mieszkańców, inspirować narodziny ka-

nazwie. Obowiązek jego odczytania i przetłumaczenia Indianom spoczywał na dowódcy wyprawy zdobywczej.

⁴⁸ Na temat ewolucji tego systemu w Hispanoameryce zob. mój tekst: Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: *encomienda*, *repartimiento* i niewolnictwo, *Studia Europaea Gnesnensia* 4, 2011, Poznań-Gniezno 2011, s. 9-44.

pitalizmu⁴⁹. Enrique Dussel podkreśla, że „eksploatacja wspomnianych metali szlachetnych, tak samo jak produkcja rolnicza kolonii, stworzyły cały system społeczno-ekonomiczny, z sztucznymi i monopolistycznymi przywilejami, które faktycznie utrudniały ewangelizację”⁵⁰. Sposób organizacji amerykańskich koloni powodował, że Kościół został zaprzęgnięty w służbę państwa, które właśnie kładło podwaliny pod swoje imperium. Dlatego w Ameryce hiszpańskiej nie tyle sam Kościół, ile zakonnicy, zwłaszcza jezuita, pokażą właściwy sens pracy misyjnej.

PODSUMOWANIE

Przedsięwzięcia odkrywcze i kolonizatorskie podejmowane przez Ferdynanda miały na celu ściśle związanie terytoriów i tubylców amerykańskich z Hiszpanią i Europą. Po roku 1492 Hiszpania widziała swoją przyszłość w Nowym Świecie, gdzie od początku zaszczepiła swój język, religię, kulturę i tradycję⁵¹. Już wtedy zaznaczyła się rola Hiszpanii w formowaniu się nowożytnej Europy. Hiszpania była jedyną siłą europejską zdolną do eks-

⁴⁹ Jest coś symbolicznego w fakcie, że Panama, która stanowiła część historycznej Tierra Firme, stała się kluczowym terytorium dla światowego kapitalizmu w jego ekspansji ku Pacyfikowi, zwłaszcza od odkrycia złota w Kalifornii w połowie XIX w.

⁵⁰ E. Dussel, *Historia de la Iglesia*, s. 89.

⁵¹ Brakowało tego w przedsięwzięciu afrykańskim, co potwierdza, że Ferdynand nie był zainteresowany poważniejszą kolonizacją Afryki. W tym kontekście wątpliwa jest teza Josepha Péreza, francuskiego hispanisty, jakoby „Afryka islamska uratowała się przez odkrycie Ameryki, [że] w pewien sposób Krzysztof Kolumb pojawił się, aby uciąć ekspansję Kastylji w Afryce i przekierować ją w inną stronę”. Idem, *El legado de Isabel y la proyección ulterior del reinado*, [w:] L. Ribot García, J. Valdeón Barrique, E. Maza Zorrilla (red.), *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional*, I, Valladolid 2007, s. 58. Afryka, w odróżnieniu od Europy i Ameryki, nigdy nie stanowiła samoistnego celu w ferdynandzkiej koncepcji polityki zagranicznej.

pansji, co pokazała, odbijając królestwo Granady z rąk islamskich w 1492 r. Do tego momentu Europa była „peryferią” najsilniejszego i najbardziej rozwiniętego świata islamskiego (tak jak do czasu podróży Kolumba Atlantyk był drugorzędny oceanem)⁵². To dzięki świadomej polityce Ferdynanda – kontynuowanej przez jego wnuka Karola I i prawnuka Filipa II – Ameryka stała się pierwszą peryferią nowożytnej Europy. Wraz z ekspansją terytorialną Hiszpanii, która zajęła pozycję „centrum” wobec swoich kolonialnych peryferii, rozpoczął się proces budowy nowoczesnego systemu-świata. Hiszpania otworzyła jego pierwszy nowożytny etap w postaci światowego merkantylizmu, umożliwiając pierwotną akumulację kapitału w krajach „centrum”. Ekspansja i kolonizacja stymulowały nie tylko zmiany społeczne, ale także kulturowe. To oznacza, że pierwsza kultura nowożytnego świata, rozumiana jako system symboli (rytualnych, poznawczych, prawnych, politycznych i aksjologicznych) miała swoje „centrum” w Hiszpanii. Wzorców dostarczała rekonkwista iberyjska z jej skrajną przemocą, która w tym pierwszym etapie była modelem kolonizacji Nowego Świata. Nie bez znaczenia jest fakt, że zgodnie z decyzją Ferdynanda Indie Zachodnie zostały przyłączone do Kastylii, a tym samym podbój i kolonizacja wysp karaibskich, i później także kontynentu amerykańskiego, odbywały się według prawa i zwyczajów kastylijskich. Historia Półwyspu Iberyjskiego pokazuje, że istniały różnice między ekspansjami kastylijską a aragońską. Kastylijska była znacznie brutalniejsza, czego

⁵² Więcej na ten temat zob. E. Dussel, *Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)*, [w:] W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires 2001, s. 57-70.

przykładem jest kolonizacja Wysp Kanaryjskich. Eksterminacji Guan-
czów, pierwotnych mieszkańców archipelagu, towarzyszyła intensywna
eksploatacja gospodarcza, która doprowadziła do zniszczenia miejsco-
wych struktur społecznych. W jej miejsce aplikowano instytucje przenie-
sione z Kastylii. Na Wyspach Kanaryjskich konkwistadorzy zainicjowali
też wiele praktyk, które były później kontynuowane w koloniach amery-
kańskich, jak współpraca z miejscowymi elitami czy związki z tubylczymi
kobietami. Dlatego Charles Verlinden słusznie podkreśla, że Wyspy
Kanaryjskie były „laboratorium doświadczalnym metod kolonialnych”⁵³
używanych później w Ameryce. Kluczowy był stosunek do „inności” nie-
europejskiej, ponieważ w tej dialektycznej relacji z „Innym” Hiszpania,
która wówczas uosabiała Europę, potwierdzała się jako „centrum”. Walter
Mignolo podkreśla, że „od XVI w., z potrójną kumulacją klęski Arabów,
wypędzeniem Żydów i ekspansją atlantycką Arabowie, Żydzi i tubylcy
amerykańscy (a z czasem również niewolnicy afrykańscy), wszyscy oni
zostali skonfigurowani w zachodnim imaginariu chrześcijańskim jako
różnica (zewnętrzność) we wnętrzu imaginariu”⁵⁴. Innymi słowy, hisz-
pańska konkwista i kolonizacja Ameryki zainicjowały zmiany, które miały
konsekwencje nie tylko polityczne, społeczne i ekonomiczne, ale także
epistemologiczne dla całego świata. W świetle tej epistemologii Europa
sama się definiuje jako różnica w stosunku do Ameryki, Afryki i Azji⁵⁵.

⁵³ Cyt. za J.N. Hillgarth, *Los reinos hispánicos*, 3: *Los Reyes Católicos*, 1474-1516, Barcelona 1984, s. 240.

⁵⁴ W. Mignolo, *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, [w:] E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, s. 50.

⁵⁵ W. Mignolo, *Introducción*, [w:] idem (comp.), *Capitalismo y geopolítica*, s. 21-23.

Nie ulega wątpliwości, że to dzięki zjednoczeniowej polityce Ferdynanda monarchia hiszpańska najszybciej dojrzała do podjęcia misji odkrywczej i kolonizatorskiej. Tym samym to Hiszpania zainicjowała i nadała swoje piętno procesowi europeizacji Ameryki, zwanej Łacińską. Polityka Ferdynanda pozwala zrozumieć narodziny procesu, w wyniku którego Zachód stał się Zachodem. Efektem jego polityki było powstanie układu geopolitycznego, który sprzyjał konsolidacji kultury europejskiej i jej ekspandowaniu na cały świat. Polityka śródziemnomorska Ferdynanda skutecznie powstrzymywała ekspansję islamską w Europie, związanie się z Habsburgami służyło utrzymaniu pokoju i równowagi na kontynencie europejskim, a polityka wobec papieżstwa wzmocniała rolę Kościoła i chrześcijaństwa. Z kolei uzyskanie dostępu do Atlantyku, a następnie odkrycie nowych lądów po drugiej stronie oceanu stworzyło Hiszpanii i Europie niebywałe szanse rozwoju i wzbogacenia się. Dzięki temu u progu XVI stulecia możliwe było pojawienie się nowej cywilizacji zachodniej. Nowy region historyczny konstituował się jako nowa tożsamość geokulturowa: Europa, a bardziej konkretnie – Europa Zachodnia. Następstwem pojawienia się tej nowej tożsamości geokulturowej było przesunięcie hegemonii z Morza Śródziemnego i wybrzeży iberyjskich ku północno-zachodniemu Atlantykowi⁵⁶. Przyczyniły się do tego bulle papieskie i traktat z Tordesillas (1494)⁵⁷, wielkie osiągnięcia dyplomacji Ferdynanda. To za ich pośrednictwem dokonano pierwszego podziału świata, którego skutki miały wymiar nie tylko geograficzny, ale także polityczny, kulturo-

⁵⁶ A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, [w:] E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber*, s. 206.

⁵⁷ Zob. M.Á. Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia*, s. 172-179.

wy, ekonomiczny, rasowy i epistemiczny. Teraz centrum chrześcijaństwa przesunęło się z Jerozolimy do Rzymu, a Europa, ściślej Europa Zachodnia, zaczęła narzucać się jako „centrum świata”.

Wszystko to było możliwe, ponieważ Ferdynand Katolicki, uruchamiając swoją politykę proces okcydentalizacji, przyczynił się do rozpowszechnienia ideologii i wartości cywilizacji łacińskiej w Nowym Świecie. Bez wątpienia odkrycie, podbój i kolonizacja kontynentu amerykańskiego, w toku których aktom odwagi i heroizmu towarzyszyły przemoc i prześladowania, stanowią największy wyczyn, jaki w swojej historii zrealizowała Hiszpania. Tym samym to Hiszpania zainicjowała początek nowoczesnego systemu-świata, z jego dwoma filarami: kolonializmem i kapitalizmem. Stąd pierwsza nowoczesność (w przybliżeniu między 1500 a 1750 r.⁵⁸), miała twarz iberyjską i katolicką.

⁵⁸ Por. W. Mignolo, *La colonialidad: cara oculta de la modernidad*, [w:] S. Breitwischer (red.), *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, Barcelona 2009, s. 42.

PYCHA PUNKTU ZERO ALBO CIEMNA STRONA CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

Arnold J. Toynbee w swoim „Studium historii”¹ twierdzi, że pycha może być przyczyną upadku cywilizacji. W ujęciu angielskiego historyka, wzorowanym na strukturze tragedii greckiej, *hybris* (pycha, brak umiaru) poprzedza *ate* (katastrofę)². Ryzyko wejścia w fazę upadku dotyczy zwłaszcza tego rodzaju ludzkiej aktywności, który wiąże się z pokonywaniem własnych ograniczeń. Na tym polu pycha, jako czynnik determinujący ludzkie działanie, może doprowadzić do rozpadu cywilizacji. Toynbee jednocześnie podkreśla rolę Kościołów uniwersalnych w udoskonalaniu cywilizacji. Ich pojawienie się umożliwiło społeczeństwu ludzkiemu w obliczu dezintegracji „duchowe przemienienie”, wewnętrzną transformację ku „wyższym religiom”³. Dla Toynbee’ego, chrześcijaństwo stanowi apogeum rozwoju religii, a z wszystkich cywilizacji tylko zachodnia była zdolna utrzymać równowagę między religią i polityką. Spośród różnych

¹ A.J. Toynbee, *Studium historii*. Skrót dokonany przez D.C. Somervella, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

² *Ibidem*, s. 298 i n.

³ „Fiasko eteryalizacji świeckiej – pisze Toynbee – powoduje z konieczności wkroczenie w nowy wyższy etap eteryalizacji świętej; utrata twórczej dynamiki w planie tego świata zbiega się nieprzypadkowo z wezbraniem twórczej aktywności duchowej w postaci religii”. *Ibidem*, s. 9.

form chrześcijaństwa zachodniego, które przetrwały do dziś, autor „Studium” wyróżnia katolicyzm, gdyż tylko on zdołał utrzymać „twórcze napięcie” między religią i społeczeństwem obywatelskim. Podobna rzecz nie ma miejsca w innych religiach i cywilizacjach. Nie dziwi więc, że to w cywilizacji zachodniej widzi Toynbee siłę zdolną urzeczywistnić jego futurologiczny projekt stworzenia nowej wszechpanującej religii⁴. Jednak to, co Europa urzeczywistniła w swojej religii, dalekie jest od chrześcijaństwa, przypomina raczej jego karykaturę. Bóg europejski okazał się bogiem triumfującym, zazdrosnym, samolubnym, nietolerancyjnym. W niniejszym tekście wykazuję, że chrześcijaństwo wespół z cywilizacją zachodnią ukonstytuowały się na wszelkich formach przemocy. Pokazuję, jak wraz z nadejściem epoki nowożytnej kolonializm i europejska filozofia racjonalistyczna, akceptując chrześcijaństwo⁵, idą razem ręką w rękę w głoszeniu kultu kreacji. Człowiek europejski w swojej pysze pozazdrościł Bogu Stwórcy i zapragnął stworzyć własną historię, w której zajął jego miejsce. Innymi słowy, chodzi o krytyczne spojrzenie na ideę wyższości

⁴ W opinii angielskiego badacza, cywilizacja zachodnia „wyświadcza chrześcijaństwu i jego trzem siostrzanym religiom określoną przysługę: stwarza mianowicie dogodny grunt do przyjaznego spotkania na skalę światową, uzmysławiając im jedność ich ostatecznych wierzeń i wartości oraz stawiając je wszystkie wobec wyzwania odradzającego się bałwochwalstwa w szczególnie zgubnej formie kolektywnego samoubóstwienia człowieka”. Ibidem, s. 556-557.

⁵ Jak podkreśla Fernand Braudel: „Chrześcijaństwo zachodnie było i nadal jest podstawowym elementem myśli europejskiej, w tym jej nurtu racjonalistycznego, który kształtował się w opozycji do niego, a zarazem był w nim zakotwiczony. W całych dziejach Zachodu chrześcijaństwo jest rdzeniem cywilizacji, którą ożywia nawet wtedy, kiedy zmienia się pod jej wpływem, i którą jednoczy, nawet wtedy, kiedy ona sama próbuje mu się wymknąć”. Idem, Gramatyka cywilizacji, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 359.

cywilizacji zachodniej jako opartej na uniwersalnych wartościach i prawdach, zwłaszcza z jej ambicją rozpoczynania wszystkiego od nowa, z czystą tablicą. Punkt odniesienia moich rozważań stanowi wizja cywilizacji łańskiejskiej Feliksa Konecznego⁶. Idąc za wskazaniem polskiego badacza, który nie wyobrażał sobie uprawiania historii bez odwołania do filozofii⁷ (w jego przypadku tomizmu), analizuję myśl Kartezjusza, Kanta i Hegla, twórców europejskiej filozofii nowożytnej, obnażającej utopijność koneczińskańskiej wizji. Argumentuję, że człowiek europejski stworzył swoją cywilizację, postępując wbrew zasadom, które autor „Praw dziejowych” przypisuje cywilizacji łańskiejskiej, umieszczając ją w szeregu personalistycznym.

Zanim przejdę do meritum, parę słów o samym tytule mojego tekstu. Otóż jego pierwszy człon, termin „pycha punktu zero”, zapożyczyłem z książki „La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva

⁶ Feliks Koneczny (1862-1949), polski historyk i historyk, badacz cywilizacji, twórca oryginalnej koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu. Napisał m.in.: O wielości cywilizacji [1935], Komorów 2002; Rozwój moralności [1938], Komorów 1997; Cywilizacja bizantyńska [1973], Komorów 1996; Cywilizacja żydowska [1974], Warszawa 1995; O ład w historii [1977], Komorów 2008; Prawa dziejowe [1982], Komorów 1997.

⁷ Jak pisał: „Stajemy tedy wobec faktu dwoistości człowieka, złożonego z ciała i z duszy. Stosunek ten można obserwować również w historii. Stanowi on także przedmiot roztrząsań filozoficznych, a formuła tego zagadnienia znana jest od dawien. Wyraża się pojęciami: myśl i byt. Historia nie jest niczym innym, jak ciągłym okazywaniem stosunku myśli i bytu. Byt ludzki nie może być całkiem niezawisłym od myśli [...] Historia, jako nauka o zmianach w urządzeniach życia zbiorowego, musi tedy określać sobie zaw sze i przede wszystkim, jaki zachodzi stosunek bytu i myśli w danym miejscu i w danym czasie [...] Myśl zamienia się w rzeczywistość w bycie. Ta formuła filozoficzna, na pozór tak ogromnie oderwana, posiada swą «praktykę» i to jak najrozleglejszą, gdyż należy do niej... wszystko, a przede wszystkim cała Historia. Trzeba więc zaliczyć problem filozoficzny myśli i bytu do prolegomenów historii”. F. Koneczny, Prawa dziejowe, s. 83-84.

Granada (1750-1816)”⁸ Santiago Castro-Gómez⁹. Ta książka to był dla mnie prawdziwy intelektualny *coup de foudre*. Jej lektura otworzyła przede mną nowe perspektywy myślowe i stała się inspiracją w moich badaniach nad kolonializmem i postkolonializmem. Dzięki niej zainteresowałem się latynoamerykańską myślą dekolonialną, formułującą najbardziej dojrzałą krytykę europejskiego uniwersalizmu, z której obficie korzystam w swojej analizie. Co się tyczy drugiego członu tytułu, to świadomie używam terminu „cywilizacja zachodnia”, zamiast cywilizacja łaćnińska, gdyż ten ostatni zataja mniej chwalebne strony cywilizacji europejskiej związane z jej ekspansjonizmem. Termin cywilizacja zachodnia jest szerszy i podkreśla okcydentalizację, czyli rozszerzanie się cywilizacji łaćnińskiej poza Stary Kontynent, z wszystkimi tego konsekwencjami. Ponadto cywilizacja łaćnińska, zwłaszcza w ujęciu Konecznego, jawi się jako „czysta” i „autentyczna”, nieskażona wpływami innych tradycji, zwłaszcza tradycji judaistycznej. To nie przypadek, że Koneczny szczególnie mocno krytykuje aksjologię cywilizacji żydowskiej, sugerując jednocześnie

⁸ S. Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá 2005.

⁹ Santiago Castro-Gómez (ur. 1958), kolumbijski filozof, profesor w Instituto Pensar de la Universidad Javeriana w Bogocie. Studiował na Universidad Santo Tomás w Bogocie, gdzie uzyskał licencjat, oraz w Niemczech: na Uniwersytecie Eberharda Karola w Tybindze, gdzie uzyskał magisterium, i na Uniwersytecie Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem, gdzie się doktoryzował. Poza wspomnianą książką jest też autorem m.in.: *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona 1996; wyd. 2 rozszerzone Bogotá 2011); *La poscolonialidad explicada a los niños* (Popayán 2005); *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá* (Bogotá 2009); *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá 2010) oraz *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Madrid 2015).

wartości judeochrześcijańskich¹⁰. Trudno się zgodzić z taką okrojoną wizją cywilizacji łacińskiej.

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA WEDŁUG FELIKSA KONECZNEGO

Spośród siedmiu historycznych cywilizacji istniejących do dziś¹¹, autor „Praw dziejowych” pierwszeństwo przyznaje cywilizacji łacińskiej, którą uznaje za szczytowe osiągnięcie cywilizacyjne ludzkości. Tym bardziej zastanawia, dlaczego nie napisał osobnej monografii na jej temat¹². Wydaje się, że było to zaniechanie zamierzone, gdyż umożliwiało opis cywilizacji łacińskiej poprzez przeciwstawienie do innych cywilizacji, zwłaszcza żydowskiej i bizantyńskiej, które doczekały się swoich monografii. W ten sposób Koneczny mógł ominąć kwestie niewygodne, o których sam wspomina¹³, i skupić się tylko na tych, które pozwoliły mu przedstawić

¹⁰ „Etyka żydowska jest i będzie zawsze wroga nie-Żydom, a to dla swej dwoistości, co w praktyce wychodzi na to, iż Żyd względem otoczenia nieżydowskiego pozbawiony jest etyki”. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, s. 269.

¹¹ Według Konecznego z 22 historycznych cywilizacji obecnie istnieje zaledwie siedem: cztery starożytne (bramińska, żydowska, chińska i turańska) oraz trzy średnio-wieczne (bizantyńska, łacińska i arabska). Zob. idem, *O ład w historii*, s. 18 i 35.

¹² Mało przekonujący jest argument braku czasu, na który wskazuje Jędrzej Giertych w swojej Przedmowie do *Cywilizacji żydowskiej* (s. 5). Koneczny badaniami w zakresie nauki o cywilizacji zajmował się od 1917 r., czyli bez mała 32 lata. Pozostawał aktywny twórczo do ostatnich dni.

¹³ Na stronach swojego sztandarowego dzieła Koneczny daje jasno do zrozumienia, że taka cywilizacja łacińska, jaką opisuje, to raczej pobożne życzenie niż rzeczywistość. Jak pisze: „Cywilizacja łacińska z emancypacją rodziny, monogamiczna, posiada historyzm i poczucie narodowe, opiera państwo na społeczeństwie, od życia publicznego wymaga etyki, uznając supremację sił duchowych [...] Tylko... gdzie to kto oglądał w rzeczywi-

idealistyczny obraz cywilizacji łańskie. W tym miejscu nakreśliam jedynie schematyczny zarys konieczniańskiego ujęcia cywilizacji łańskie¹⁴, a do jej konkretnych cech odwołuję się w dalszej części mojej analizy.

Dla Koniecznego cywilizacja łańska, jak każda inna, jest po prostu „metodą ustroju życia zbiorowego”¹⁵. Polski badacz opracował formułę „pięciomianu człowieka” (*quincunxa*)¹⁶, za pomocą której badał cywilizacje. Składa się na niego pięć kategorii bytu ludzkiego: trzy duchowe – dobro, prawda i piękno oraz dwie cielesne – zdrowie i dobrobyt. W nich wyrażają się wszelkie przejawy życia ludzkiego, a stosunek do nich różnicuje ludzi. Te różnice przekładają się na zbiorowości w ten sposób, że z jednej strony, pozwalają na ich wewnętrzną integrację, a z drugiej, na odróżnienie się od innych. Według Koniecznego, cywilizacjami rządzą „abstrakty” (pojęcia), które układają się w dychotomiczny szereg: personalizm – gromadność; aposterioryzm – aprioryzm; organizm – mechanizm; jedność w różnorodności – jednostajność; dualizm prawa – monizm prawa; supremacja sił duchowych – supremacja sił fizycznych¹⁷. Kluczowa jest pierwsza para pojęć, która określa dwa modelowe sposoby zrzeszania się, tj. personalistyczny i gromadnościowy. Z nich wywodzą się pozostałe pary przeciwstawnych pojęć. Zdaniem

stości? [...] Gdzież tedy kryje się owa cywilizacja łańska? Albowiem na obszarach jej kiełkuje w niejednym punkcie coś, co raczej wygląda na odmianę cywilizacji turańskiej, czasem chińskiej!” Idem, *O wielości cywilizacji*, s. 359.

¹⁴ Więcej na ten temat: ks. A. Bokiej, *Cywilizacja łańska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Koniecznego*, Legnica 2000.

¹⁵ F. Konieczny, *O wielości cywilizacji*, s. 183.

¹⁶ F. Konieczny, *O ład w historii*, s. 13.

¹⁷ Ibidem, s. 28.

Konecznego w oscylacji między nimi rozgrywa się cała historia¹⁸. Cywilizacja łaćńska znalazła się w szeregu personalistycznym¹⁹, gdyż w niej człowiek jest źródłem i celem życia, miarą wszystkiego. Decydują o tym wartości, na których ufundowana została cywilizacja łaćńska, zakorzenione w tradycji rzymskiej (okresu cesarstwa) i etyce Kościoła katolickiego. Wyrosły na gruncie klasycznego antyku²⁰ indywidualizm sprzyja myśleniu abstrakcyjnemu, zapewniając rozwój osobowości²¹. Z personalizmu, który swoją pełnię osiągnął w chrześcijaństwie zachodnim²², wyrósł też światopogląd kreatywny²³. Cywilizacji łaćńskiej właściwe jest

¹⁸ „Cała historia mieści się w oscylacji pomiędzy dwoma szeregami pojęć zasadniczych [...] W personalistycznym szeregu mieści się wolność, a w gromadnościowym przymus przemocy. W tym drugim jest też mniej miejsca na rozwój etyki. Ostatecznie rozgrywa się w tej oscylacji walka o najwyższą supremację w sprawach rodzaju ludzkiego; o supremację sił fizycznych, czy też duchowych”. Ibidem, s. 28.

¹⁹ „Zasadniczą cechą [cywilizacji łaćńskiej] jest personalizm, z czego konsekwentnie wylania się cały szereg pojęć naczelnych, aż do ubiegania się o supremację sił duchowych”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 320.

²⁰ „Ponieważ cywilizacja nasza [łaćńska] składa się w wielkiej części z dziedzictwa cywilizacji ateńskiej i rzymskiej, przyjmowanie pewnych wpływów z tych źródeł nie stanowi dla nas mieszanki, lecz jest zwracaniem się *ad fontes*. Znaństwo świata starożytnego, zwanego klasycznym, musi stanowić kamień węgielny naszego intelektu, a w znacznej mierze nawet warunek trwania i rozwoju cywilizacji łaćńskiej”. Ibidem, s. 338-339.

²¹ „Samo poczucie osobowości nie może powstać bez myślenia abstrakcyjnego, choćby o całości i jej częściach, o rozmaitym możliwym stosunku części do całości. Personalizm wyprowadza się z życia wewnętrznego, które polega na obcowaniu z abstraktami”. Ibidem, s. 145.

²² „Wschodnie Kościoły traktują doskonalenie się jako coś nadzwyczajnego, gdy tymczasem katolicyzm widzi w tym samą istotę normalności. Każdy jest do tego obowiązany i każdy winien sam czuć nad swym własnym wydoskonaleniem. Katolicyzm zwraca się ze swymi postulatami wprost do osoby każdego ze swych wiernych z osobna. Kształci w nich osobowość”. Ibidem, s. 59.

²³ „Wyznawcy kreatywności wierzą, że Bóg osobisty stwarza z niczego wszelkie stworzenie, wszystkie rzeczy i istoty”. Jego przeciwieństwem jest emanatyzm, charakterystyczny

myślenie aposterioryczne, które cechuje krytycyzm i historyzm. Ten ostatni jawi się jako najwyższa forma rozumnej (świadomej) tradycji²⁴. Zrzeszenia oparte na personalizmie stanowią „organizm”, który charakteryzuje zgodna z naturą ludzką różnorodność²⁵. Wyróżnikiem cywilizacji łacińskiej jest „dualizm prawa”, przejawiający się w odrębności prawa publicznego od prywatnego²⁶. Dualizm ten pojawił się w cywilizacji attyckiej, rozwinęli go Rzymianie, a umocnił się dzięki Kościołowi katolickiemu²⁷. Wszystko to przyczyniło się do upodmiotowienia jednostki i społeczeństwa w cywilizacji łacińskiej, której właściwa jest supremacja sił duchowych. Wyraża się ona w rozwoju wszystkich dziedzin sztuki²⁸

dla szeregu gromadnościowego. Emanatyzm naucza „jako wszelkie byty materialne i duchowe stanowią kolejno emanacje z istoty boskiej, a więc bliższą doskonałość. Im dalsza, im nowsza, tym gorsza. Człowiek stanowi emanację niskiego rzędu”. Ibidem, s. 47.

²⁴ „Historyzm naszym mistrzem. Nie wyklucza nowości i wymaga tylko, by przyszłość była współmierna z przeszłością, będąc jej doskonaleniem, lecz nie zaprzeczeniem. Nie można łamać kierunku; można go tylko wyginać, stopniowo i łagodnie, zmieniając linię prostą na nieco łukowatą. Nie można zrywać z kierunkiem historycznym, nie można oderwać się od przeszłości [...] Gdyby bowiem urządzać stale wygięcia bez względu na historyzm, wynik byłby wreszcie ten sam, jak przy nagłym przerwaniu poprzedniego kierunku: ruina i acywilizacyjność”. Ibidem, s. 150-151.

²⁵ „Organizmy wytwarzają się aposteriorycznie, historycznie, z naturalnego przebiegu stosunków. Historyzm wiecie zawsze ku organizmowi”. Ibidem, s. 153.

²⁶ „Do cywilizacji łacińskiej należą tylko ci, którzy uznają dualizm prawny. Do takiego wniosku prowadzi rozumowanie ściśle”. Ibidem, s. 89.

²⁷ „Kościół wytwarzał nową cywilizację, łacińską, do której wcielał te pierwiastki cywilizacji rzymskiej, które dały się pogodzić z chrześcijaństwem. Oświadczył się zaś za dualizmem prawnym i za autonomią społeczeństwa wobec państwa. Nauka katolicka wymagała, żeby prawo państwowe stosowało się do religii, tj. do etyki. Papiestwo domagało się jednakowej moralności w życiu prywatnym i publicznym”. F. Koneczny, O ład historii, s. 24.

²⁸ „Jedna tylko łacińska cywilizacja uprawia wszystkie sztuki piękne i zarazem technicznie swej sztuki obdarza wszystkie części świata, bo z jej sztuki przenikają czasem niektóre promienie do innych cywilizacji. Gdyby kto wystąpił z twierdzeniem, jako sztuki

oraz w ideale prawdy²⁹ i nauce³⁰. Między tymi ostatnimi zachodzi istotny związek³¹, który przesądza o tym, że cywilizacja łacińska jest jedyną posiadającą walor naukowości³².

piękne rozwijają się tylko w łacińskiej cywilizacji, przesadziłby trochę, lecz niewiele; w bajce tej byłoby sporo prawdy. Nie ma wprost żadnej proporcjonalności między łacińską sztuką a wszystkimi innymi całego świata”. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 310.

²⁹ „Ideał Prawdy jest ściśle łacińskim. Oto cecha naszej cywilizacji, innym nieznaną. Z miłości prawdy wypływa szereg cennych zalet moralnych; poczucie godności osobistej, prawość, szczerłość; wyrabiają się te zalety, które stanowią o posiadaniu sumienia”. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 359.

³⁰ „Roztrząsanie stosunku różnych cywilizacji do nauki wiedzie do spostrzeżenia, jako nauka istnieje obecnie w jednej tylko cywilizacji: łacińskiej”. *Ibidem*, s. 350.

³¹ „Celem nauki [jest] wykrywanie prawdy, a ideał Prawdy, jako takiej, sam w sobie, istnieje tylko w cywilizacji łacińskiej. Zwracam przy sposobności uwagę, że zachodzi widoczny stosunek pomiędzy prawdomównością a stopniem nauk w danym kraju. Od prawdomówności poczynając, aż do przejścia się systematycznym dociekaniami prawdy naukowej, wszystko to wiedzie do personalizmu, i do niego się odwołuje. Różnica pomiędzy stanem nauk w Europie a w Chinach, a choćby nawet w Bizancjum, uprawnia, by uważać cywilizację łacińską za typowo naukową”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 328.

³² Fakt, iż spośród wszystkich cywilizacji tylko łacińska jest naukowa, Koneczny tłumaczy następująco: „Im wszystkim brak jednego abstraktu: Prawdy. Jedynie braminizm ubiega się o Prawdę, lecz tylko w umysłach nielicznych, u tych najwyższych swych przedstawicieli, którzy uprawiają abstrakcyjny kult Brahmy; lecz ubiegają się tylko o Prawdę w sprawach porządku nadprzyrodzonego. Nie mają zaś nawet pojęcia o tym, że istnieje Prawda także w rzeczach przyrodzonych. Co nie ma bezpośredniego związku ze sprawami religijnymi, to nie nadaje się ich zdaniem do poważnego traktowania; marnowałoby niegodnie życie, gdyby się zastanawiali nad okolicznościami bytu ziemskiego nie z religijnego stanowiska. Prócz dziedziny Prawdy nadprzyrodzonej puszczają w samopas cały quincunx [...] W cywilizacji żydowskiej nie ma ideału Prawdy ani nadprzyrodzonej, ani przyrodzonej. Turańczycy nie troszczą się również o żadną Prawdę; to dla nich zbyt wysoki abstrakt. Rezultat z tego taki, że nauka rozwija się w jednej zaledwie cywilizacji: w samej cywilizacji łacińskiej”. *Ibidem*, s. 109.

MARIAŻ RELIGII I POLITYKI: FUNDAMENT HEGEMONII ZACHODU

Dzisiaj widać jakim problemem dla Europy jest napływ imigrantów i związane z nimi kwestie natury politycznej, społecznej i religijnej. Nie da się ukryć, że u podstaw obecnego kryzysu imigracyjnego leży „grzech pierworodny” europejskiego kolonializmu. To dzięki niemu Europa uzyskała nie tylko przewagę ekonomiczną nad resztą świata, ale również mogła stworzyć europocentryczną konstrukcję czasoprzestrzeni, która zapewniła jej hegemoniczną pozycję. Ogromną w tym rolę odegrało chrześcijaństwo ze swoją misją ewangelizacyjną. Jorge Larraín³³, analizując związek między globalizacją i ewangelizacją, przywołuje słowa Ewangelii³⁴ dla podkreślenia, że to powołanie istniało w chrześcijaństwie od zawsze, od pierwszego momentu. W swoich początkach chrześcijaństwo, przesiąknięte formami kultury żydowskiej, rozprzestrzeniało się na obszarze kultury greckorozymskiej. Była to ekspansja oddolna, bez wsparcia władzy politycznej. Dopiero za sprawą Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwo stało się oficjalną religią imperium. Od tego czasu tożsamość religijna coraz bardziej zaczyna być definiowana przez przynależność do wspólnoty politycznej, w myśl zasady: *cuius regio eius et religio*. To otworzyło nowy etap chrześ-

³³ J. Larraín, *Globalización y evangelización*, [w:] S. Yáñez, D. García (red.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos: hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Santiago de Chile 2006, s. 165-178.

³⁴ Zaraz po zmartwychwstaniu Jezus zwrócił się do swoich uczniów tymi słowami: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Chrzcijcie je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam nakazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do końca [tego] czasu” (Mt 28, 19-20). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, IV, Poznań 1999, s. 87. Zgodnie z tym uczniowie Jezusa pójdą po kolei z różnych stron świata do wszystkich ludzi ze świadectwem o Jezusie.

cijaństwa, w którym inkulturacja Ewangelii od dołu traci na znaczeniu i sile, natomiast władza królewska, legitymizowana w swoim autorytecie przez chrześcijaństwo, zaczyna być czynnikiem decydującym³⁵. Ta zmiana nie pozwalała na odseparowanie działalności religijnej od polityki. Toynbee wskazuje na rolę hellenizacji w trajektorii chrześcijaństwa, bez której nie byłoby ono zdolne uzyskać duchowej przewagi w średniowieczu. W wyniku powstałej stąd pychy Kościół zaangażował się w politykę i działania militarne, zastępując „miecz duchowy” „mieczem materialnym”³⁶. Efektem był wzrost ekspansjonizmu chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu. Ten mariaż z polityką skutkowałam hipokryzją z powodu rozbieżności między prawdami deklarowanymi przez Kościół katolicki – głównego orędownika cywilizacji łańskiejskiej – a rzeczywistością. Jak pokazuje historia, owo dążenie do prawdy polegało na narzucaniu przemocą dogmatów Kościoła katolickiego, na straży których stały inkwizycja, indeksy ksiąg zakazanych oraz płonące stosy dla heretyków. Wszystko to uzasadniano „prawem bożym”, a wymownym dowodem wspomnianej hipokryzji jest fragment listu papieża Marcina V do polskiego króla Władysława Jagiełły z 1429 r., w którym król Polski jest nakłaniany do udziału w krucjacie antyhusyckiej:

Wiedz, że interesy Stolicy Apostolskiej, a także twojej korony czynią obowiązkiem *eksterminację husytów*. Pamiętaj, że ci bezbożni ludzie ośmielają się głosić zasadę równości: twierdzą, że wszyscy chrześcijanie są braćmi, i że Bóg nie dał ludziom uprzywilejowanym prawa władania narodami; utrzymują, że Chrystus przyszedł na świat, aby znieść niewolnictwo; wzywają ludzi do wolności, to znaczy do unicestwienia królów i kapłanów. Teraz, kiedy jeszcze jest czas, zwróć swoje siły przeciwko Czechom, pał, za-

³⁵ J. Larraín, *Globalización y evangelización*, s. 169-170.

³⁶ A.J. Toynbee, *Studium historii*, s. 309-312.

bijaj i czyni wszędzie pustynię, gdyż nic nie jest bardziej miłe Bogu ani bardziej pożyteczne dla sprawy królów niż eksterminacja husytów³⁷.

Siedemdziesiąt lat później, z podobnym zapałem, rozpoczęła się masowa ewangelizacja tubylców amerykańskich, tłumaczona koniecznością ich cywilizowania i troską o ich rozwój. W europocentrycznym języku określa się to misją cywilizacyjną białego człowieka. Ewangelizacja przekształciła się w czynnik podboju i przemocy, która jest jego produktem. Bóg był teraz fundamentem i ostatnim usprawiedliwieniem tego, co zamierzano. Jak to ujął Enrique Dussel: „*praxis* konkwistadorów została ufundowana na boskim przeznaczeniu”³⁸. Kościół zasadniczo wspierał chrześcijańskich konkwistadorów, czego wyrazem były zwłaszcza bulle papieskie³⁹, akceptował także nierówność ludzi różnych kultur i religii, utrudniając w ten sposób inkulturację. Wśród hierarchów Kościoła nie brakowało takich, którzy uważając tubylców amerykańskich za barbarzyńców, dopuszczali ich przymusowe nawracanie. Należał do nich biskup Juan Ginés de Sepúlveda, który w słynnej debacie zorganizowanej w połowie XVI w. w hiszpańskim Valladolid polemizował z Bartolomé de Las Casas, opowiadającym się za pokojową chrystianizacją⁴⁰.

³⁷ Za: R.W. Thompson, *The Papacy and the Civil Power*, Nowy York, 1876, s. 553 (podkreślenia autora – R.W.T.).

³⁸ E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia del origen del „mito de la Modernidad”*, La Paz 1994, s. 56.

³⁹ W okresie od maja do września 1493 r. pochodzący z hiszpańskiej Walencji papież Aleksander VI wydał pięć bulli adresowanych do władców Hiszpanii, Ferdynanda i Izabeli, które legitymizowały podbój i kolonizację nowych terytoriów, a także władzę monarchii nad ich mieszkańcami.

⁴⁰ B. de Las Casas, J. Ginés Sepúlveda, D. de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, przekład, wstęp i opracowanie I. Krupecka, Gdańsk 2014. Na ten temat zob. również T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996,

Według Konecznego, w chrześcijaństwie tylko katolicyzm spełnia wymogi religii uniwersalnej, gdyż charakteryzuje go wrodzony ekspansjonizm⁴¹. Nie oznacza to akceptacji dla przymusowej ewangelizacji, która w opinii polskiego historyzofa może prowadzić do zubożenia religijnego. Nawracanie przymusowe, a takim było to dokonywane w cieniu konkwisty, jest sprzeczne z etyką katolicką, która domaga się, by życie publiczne, tak jak prywatne, było moralne. Potwierdza to pozycja, jaką w koneczińskim *quincunxu* zajmuje kategoria dobra⁴². Cywilizacja łaćńska przyjęła tę etykę za swoją, ale w imię interesów materialnych człowiek europejski sprzeniewierzył się własnej religii. Z dwóch boskich aktywności – stwórczej i miłosierdzia – umiłował tę pierwszą⁴³. Można by rzec, że kreacja stała się prawdziwą naturą Europejczyka. Do tego stopnia, że żyjąc w swojej religii, wypowiedział posłuszeństwo Bogu, by stworzyć swoją własną historię. Jak napisała María Zambrano, niepokorna uczennica José Ortegi y Gasset:

s. 163-186 oraz W. Buchner, *Wojna i konkwiata. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, s. 232-253.

⁴¹ „Ten zaś [katolicyzm] nigdy nie okazywał predylekcji do jakiegokolwiek rasy, do pewnego pnia ludów, ni jakichkolwiek związków etnicznych ni językowych. Mieści zaś w sobie zdatność ekspansyjną na wszystkie kraje i wszystkie ludy, krzyżując się w swym pochodzie z ekspansjami pochodzącymi od rozmaitych cywilizacji”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 69-70.

⁴² „Z całego naszego quincunxa uwzględniają Ewangelie jedną tylko kategorię: Dobra. Ta kategoria określona jest tak dobitnie i dokładnie, iż starczy na wszystko, nie wyjmując państwa”. *Ibidem*, s. 67.

⁴³ Taka postawa stanowi pogwałcenie postulatów etyki totalnej, jaką jest etyka katolicka, która miłosierdziu wyznacza „rolę probierną i miernika”. Koneczny podkreśla, że bez miłosierdzia nie ma sprawiedliwości, a odstępstwo od niego prowadzi do obniżenia poziomu cywilizacji łaćńskiej. *Ibidem*, s. 331-332.

To największa przemoc, jaką wynaleziono. Człowiek Orientu przynigdy nie wymyśliłby tej ludzkiej niezależności historycznej, która zdałaby mu się największym wykroczeniem i brakiem szacunku wobec bogów⁴⁴.

IDEA RASY JAKO PODSTAWA TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ*

Od roku 1492, kiedy Morze Śródziemne zostało zastąpione przez Atlantyk, Europa łaćńska narzuca się jako „centrum świata”, a cała reszta ludzkości jest konstytuowana jako peryferia. Wypłynięcie idei Zachodu czy Europy oznaczało dopuszczenie relacji z innymi kulturami, ale jako nierównymi, gorszymi. Ta nierówność była postrzegana jako coś oczywistego: tylko kultura europejska jest racjonalna i może produkować podmioty. „Inni” nie są racjonalni, zatem nie mogą być podmiotami. Mogą być jedynie przedmiotami poznania albo praktyk dominacji. W tej perspektywie, relacja między kulturą europejską i innymi kulturami ukształtowała się i dotąd się utrzymuje jako relacja między podmiotem i przedmiotem⁴⁵.

W wyniku takiego postrzegania Europejczycy nabrali przekonania o wyższości własnej kultury, która zaczęła być traktowana jako punkt odniesienia i kryterium wartościowania w stosunku do wszystkich innych kultur. Taka postawa jest charakterystyczna dla etnocentryzmu, spotykającego też w innych kulturach. Ale, jak podkreśla Quijano, przypadek Euro-

⁴⁴ M. Zambrano, *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014, s. 59.

* Ten fragment tekstu, jak i następny zatytułowany „Od przemocy epistemicznej do rozumu uniwersalnego”, opieram zasadniczo na mojej książce: *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań 2013, odpowiednio s. 94, 106-107 i 117-131.

⁴⁵ A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, [w:] H. Bonilla (red.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá 1992, s. 442-443.

pejczyków jest szczególny, ponieważ postawa ta znalazła uzasadnienie w postaci klasyfikacji rasowej ludności świata, co dało początek nowożytnemu rasizmowi:

Rasizm i etniczność były początkowo produkowane w Ameryce i następnie powielane w reszcie kolonizowanego świata jako fundament specyficznych relacji władzy między Europą i ludnością reszty świata. Od 500 lat nie przestały być podstawowymi komponentami stosunków władzy w całym świecie. Mimo formalnego wygaszenia kolonializmu jako systemu politycznego, władza społeczna nadal konstytuuje się na bazie kryteriów wywodzących się z relacji kolonialnych [...] Wszystkie inne czynniki i kryteria klasyfikacji społecznej ludności świata i ich rozmieszczenie w stosunkach władzy działają odąd w interrelacji z rasizmem i etnicznością, zwłaszcza, chociaż nie tylko, między Europejczykami i nie-Europejczykami⁴⁶.

W opinii Quijano, związek między kolonialnym etnocentryzmem i uniwersalną klasyfikacją rasową pomaga wyjaśnić, dlaczego Europejczycy mieli poczucie wyższości nie tylko do wszystkich innych ludów świata, ale zwłaszcza dlaczego czuli się *naturalnie* lepszymi:

Ta historyczna pretensja wyrażała się w mentalnej operacji o fundamentalnej ważności dla wszystkich patronów władzy światowej, przede wszystkim w odniesieniu do relacji interpodmiotowych, które są hegemoniczne, i szczególnie do jej perspektywy poznania: Europejczycy generują nową perspektywę czasową historii oraz re-lokację kolonizowanych ludów i odpowiednio ich historii i kultur, w przeszłość trajektorii historycznej, której kulminacją była Europa. Ale, co godne uwagi, nie w tej samej linii ciągłej z Europejczykami, lecz w innej kategorii, naturalnie odmiennej. Ludy kolonizowane były rasami *gorszymi*, i dlatego *wcześniejszymi* od Europejczyków⁴⁷.

⁴⁶ A. Quijano, Raza, Etnia y Razón en Mariátegui: cuestiones abiertas, [w:] R. Forgues (red.), José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento, Lima 1993, s. 166.

⁴⁷ A. Quijano, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, [w:] E. Lander (red.), La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires 2000, s. 210-211 (podkreślenia autora – A.Q.).

Formowanie relacji społecznych w Ameryce na bazie rasy prowadziło do produkcji tożsamości geo-kulturowych historycznie nowych, takich jak: Indianie, Czarni i Metysi, a także ponownego określenia „Innych”. Kiedy iberyjscy konkwistadorzy przybyli na kontynent nazwany później Ameryką, spotkali tam liczne ludy, z których każdy miał swoją własną historię, język, kulturę, tożsamość, pamięć i historyczną nazwę (Azteków, Majów, Ajmara, Inków, Chibchów etc.). Trzysta lat później wszyscy oni zostali zespoleni w jednej tylko tożsamości „indiańskiej”. Ta nowa tożsamość była rasowa, kolonialna i negatywna. To samo miało miejsce z niewolnikami sprowadzonymi z Afryki, którzy wywodzili się z plemion Aszanti, Joruba, Zulusów, Bakongo, etc. Na przestrzeni trzystu lat wszyscy oni byli już tylko „Czarnymi”⁴⁸. Quijano wskazuje na ważne następstwa takiego produkowania tożsamości:

Taki efekt historii władzy kolonialnej miał dwie decydujące konsekwencje. Pierwsza jest oczywista: wszystkie te ludy zostały obrabowane ze swoich własnych i szczególnych tożsamości historycznych. Druga jest być może mniej oczywista, ale nie mniej decydująca: ich nowa tożsamość rasowa, kolonialna i negatywna, implikowała grabież ich miejsca w historii produkcji kulturowej ludzkości. Od tego czasu nie byli tylko rasami gorszymi, zdolnymi jedynie produkować kultury niższe. Implikowała również ich przeniesienie w nowym czasie historycznym powstałym najpierw z Ameryką, a później z Europą: odtąd byli *przeszłością*⁴⁹.

Wszystko to implikowało nową perspektywę poznania, zgodnie z którą to, co nie-europejskie, było gorsze, prymitywne. W Ameryce idea rasy była sposobem legitymizowania relacji dominacji wprowadzonych

⁴⁸ A. Quijano, *Colonialidad del poder*, s. 220-221.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 221 (podkreślenie autora – A.Q.).

przez konkwestę. Ukonstytuowanie się Europy jako nowej tożsamości i ekspansja kolonializmu europejskiego na resztę świata doprowadziły do powstania europocentrycznej perspektywy poznania, a z nią do rozwoju pojęcia rasy jako naturalizacji tych relacji kolonialnej dominacji między Europejczykami i nie-Europejczykami⁵⁰.

Taki stan rzeczy dezawuuje twierdzenie Konecznego, że rasa, jako jeden z akcydensów, nie ma istotnego wpływu na kształt cywilizacji⁵¹. Wprost przeciwnie, dla Europejczyków rasa stała się kluczem do zbudowania cywilizacyjnej potęgi⁵². Oparta na hierarchii rasowej władza eko-

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ „Żadna cywilizacja nie stanowi przynależności jakiegokolwiek rasy; ani też żadna rasa nie jest ograniczona do pewnego jej szczebla”. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 240. W innym miejscu dodawał: „Gdyby cywilizacja stanowiła sprawę przyrodniczą, byłaby zawisła od rasy, lecz tak wcale nie jest. W tej samej rasie może być cywilizacji więcej; np. rasa semicka mieści w sobie cywilizacje żydowską, arabską i turańską; w tej samej zaś cywilizacji może się mieścić ras kilka, jak np. w łacińskiej rasa: nordycka, śródziemnomorska, dynarska, nadwiślańska, a nawet laponoidalna. O hierarchii ras przy tym nie ma co mówić; z licznych pomyłek naukowych była to podobno najmniej rozumna”. F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 16.

⁵² W tym miejscu warto odnotować, że według Konecznego „w cywilizacji łacińskiej źródłem i podstawą dobrobytu jest własna praca produkcyjna, zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej”. Tymczasem kolonializm europejski jest tego zaprzeczeniem, gdyż zapewniał możliwość życia i wzbogacenia się „cudzym kosztem, z zaborów i z łupów”, co w opinii samego Konecznego jest charakterystyczne dla cywilizacji bizantyńskiej i turańskiej. Tym bardziej zdumiewa fakt, że Koneczny akceptuje niewolnictwo, a w handlu niewolnikami nie dostrzega niczego nagannego, ponieważ „w Afryce kwitło zawsze niewolnictwo”. Co więcej, jak z cynizmem zauważa, „Murzyn sprzedany do Ameryki robił istną karierę w porównaniu z tym, jak mu się wiodło w niewoli «u swoich». Różnicę odczuwał natychmiast. Handlarzowi zależało na tym, by na rynek amerykański dowieźć ich w jak najlepszym stanie. Żywił więc niewolników dobrze, a przeprawa morską odbywała się na wygodnych obszernych okrętach”. Dla Konecznego mieszkańcy Afryki są tylko towarem, dlatego oburza go zniesienie niewolnictwa, co skutkowało zakazem handlu niewolnikami: „Handlarze musieli odtąd przewijać się przez morze na stat-

nomiczna i polityczna, którą Europa zdołała osiągnąć od XVI w., pozwoliła jej narzucić swój *habitus* jako normę, ideę i projekt uniwersalny dla wszystkich ludów świata⁵³. Było to możliwe, ponieważ dominacji politycznej i ekonomicznej towarzyszyła kontrola podmiotowości i kultury, u podstaw której leżała idea rasy.

OD PRZEMOCY EPISTEMICZNEJ DO ROZUMU UNIWERSALNEGO

Michel Foucault twierdził, że „nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy”⁵⁴. Z tej perspektywy Ameryka kolonialna stanowi prefigurację myśli Foucaulta, gdyż wraz z hiszpańską konkwistą Europa skoncentrowała również pod swoją hegemonią wszystkie formy kontroli podmiotowości i kultury, a w szczególności produkcji wiedzy⁵⁵. Umożliwiła ona Europejczykom amputację kultury tubylczej, albo odwołując się do terminu meksykańskiego filozofa Leopoldo Zei, jej „zakrycie”⁵⁶ poprzez własne praktyki, wizje świata i zwyczaje. Kolonizatorzy, aby wyeliminować formy

kach małych, gdzie Murzyni byli stłoczeni jak owce; od razu też śmiertelność się potroiła [...] Zwiększone ryzyko sprawiało, że towar ludzki drożał szybko. Doszło do tego, że zniesienie niewolnictwa w Ameryce groziło przewrotem ekonomicznym i trzeba je było wymuszać «wojną secesyjną»”. Idem, *Prawa dziejowe*, s. 321 i 379.

⁵³ F. Garcés, *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica*, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, s. 220.

⁵⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 34.

⁵⁵ A. Quijano, *Colonialidad del poder*, s. 209.

⁵⁶ L. Zea, *América como autodescubrimiento*, Bogotá 1986, s. 23.

wiedzy tubylców, uciekali się do tego, co Gayatri Spivak nazwała „przemocą epistemiczną”⁵⁷. Epistemologie zrodzone w koloniach zostają odrzucone, a jedynym obowiązującym modelem wytwarzania wiedzy staje się racjonalność naukowa. Chodzi o te formy nowoczesnej wiedzy, za pomocą których usprawiedliwia się kolonializm. Podobnie języki europejskie, przede wszystkim te wywodzące się z łaciny i greki, stają się jedynymi, w których jest możliwe wyrażanie ważnej i prawdziwej wiedzy. Języki, którymi mówi się na peryferiach, nie są do tego zdolne⁵⁸. W ten sposób, „dyskursy czystości krwi i czystości epistemologicznej stanowiły część tej samej matrycy wiedzy/władzy”⁵⁹.

Ten proces tworzenia kolonialnej wiedzy, języków i wyobrażeń, który rozpoczął się równolegle z organizacją kolonialnego świata, Castro-Gómez tak syntetyzuje:

Między rokiem 1492 a 1700 ma miejsce proces zerwania z poprzednim sposobem rozumienia natury, nie tylko w Europie, ale w całym świecie. Jeśli do 1492 r. przeważała wizja organiczna świata, zgodnie z którą natura, człowiek i wiedza tworzyły część powiązanej ze sobą całości, to z formowaniem się systemu-świata kapitalistycznego i ekspansji kolonialnej Europy, ta organiczna wizja zaczyna ustępować. Stopniowo toruje sobie drogę idea głosząca, że natura i człowiek są obszarami ontologicznie oddzielnymi, i że funkcją wiedzy jest sprawowanie racjonalnej kontroli nad światem. To oznacza, że wiedza nie ma już jako ostatecznego celu zrozumienia „ukrytych związków” między wszystkimi rzeczami, lecz rozkład rzeczywistości na fragmenty, w celu jej zdominowania⁶⁰.

⁵⁷ G. Chakravorty Spivak, Czy podporządkowani inni mogą przemówić?, przeł. E. Majewska, Krytyka Polityczna 24-25, 2010, s. 209.

⁵⁸ F. Garcés, Las políticas del conocimiento, s. 220.

⁵⁹ S. Castro-Gómez, La hybris del punto cero, s. 185.

⁶⁰ S. Castro-Gómez, El lado oscuro de la „época clásica”. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII, [w:] W. Mignolo (red.), El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial, Buenos Aires 2008, s. 121. W tym obszernym tekście autor

Kolumbijski filozof nie ma wątpliwości, że tym, który najbardziej przyczynił się do zmiany epistemologicznej był Kartezjusz, którego filozofia całkowicie odmieniła paradygmat postrzegania świata⁶¹. Zarówno w „Rozprawie o metodzie”⁶², jak i w „Medytacjach o pierwszej filozofii”⁶³ Kartezjusz twierdzi, że pewność wiedzy jest możliwa tylko wtedy gdy występuje dystans między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Im większy dystans, tym większa będzie obiektywność. Dlatego gwarantem obiektywności nauki jest oddzielenie jej od tego, co empiryczne, gdyż wszystko, co znajduje się na zewnątrz, stanowi „przeszkodę epistemologiczną”. Filozof francuski ustanowił dualizm ciała i duszy, które są dla niego radykalnie odmiennymi substancjami. Dla Kartezjusza, który pojęcie człowieka utożsamia z istotą myślącą⁶⁴, ciało jest tylko bierną masą⁶⁵. To rozróżnienie, w myśl którego podmiot jest utożsamiany ze świadomo-

rozwijają główne tezy swojej książki: *La hybris del punto cero*, zwłaszcza z jej rozdziału pierwszego (s. 20-64).

⁶¹ Ibidem, s. 121-124.

⁶² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.

⁶³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958 (korzystam z wydania: *Biblioteka Gazety Wyborczej*, 1-2, Warszawa 2010).

⁶⁴ Kartezjusz pisze: „[...] myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 1, s. 33.

⁶⁵ W *Medytacji drugiej* Kartezjusz pisze: „[...] nie jestem tym układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa; nie jestem też jakimś subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem, ani czymkolwiek takim, co bym sobie mógł uroić; założyłem bowiem, że to wszystko jest niczym”. Ibidem.

mością, myśleniem, a ciało z bierną masą, określiło podstawy nowożytnej filozofii człowieka. Uzasadnienie dla takiego ujęcia znalazł Kartezjusz w wiedzy matematycznej⁶⁶, która przekształciła się w prototyp świadomości. Fakt, że świadomość ma swoją bazę w naukach matematycznych, jest gwarancją prawdy. W ten sposób „wizja uniwersum jako całości organicznej, żywej i duchowej, została zastąpiona przez koncepcję świata podobnego do maszyny”⁶⁷. Kartezjusz szukał absolutnej pewności, którą znalazł w postulacie „myślę, więc jestem”. Teraz rozum przeobraził się w nowego Boga. Jak to ujął Walter Mignolo:

Kartezjusz przeniósł kryterium pewności z Boga na człowieka, z teologii na *ego-logię*, zachowując dla trzech fakultetów uniwersytetu rolę strażnika uniwersalnego rozumu. Zgodnie z tym, *teologia* ocenia zdrowie duszy jednostki i społeczeństwa; *medycyna* ustala zdrowie fizyczne jednostki i społeczeństwa, a fakultet *prawa* gwarantuje regulację społeczeństwa i jego członków. Natomiast *filozofii* przyznaje się nadzór nad jego przestrzeganiem, rolę gwaranta wprowadzania w życie własnej logiki owych trzech podstawowych fakultetów⁶⁸.

Dzięki temu teo-polityka i ego-polityka były dwoma filarami w kolonizacji dusz i rozumów oraz w formowaniu podmiotowości nowożytnej. Istotne jest to, na co zwraca uwagę Ramón Grosfoguel⁶⁹, mianowicie, że w ujęciu Kartezjusza uniwersalność świadomości nie mogła być wiązana

⁶⁶ Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 20-26 oraz idem, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 2, s. 343-345.

⁶⁷ S. Castro-Gómez, *El lado oscuro*, s. 122.

⁶⁸ W. Mignolo, *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial*, *Tabula Rasa*, 3, enero-diciembre de 2005, Bogotá, Colombia, s. 54 [podkreślenia autora – W.M.].

⁶⁹ R. Grosfoguel, *Decolonizando los universalismos occidentals: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial*, s. 63-77.

z różnorodnością przestrzeni i kultur. W ten sposób postulat „myślę, więc jestem” nie odnosił się do konkretnej kultury i miejsca wypowiedzi, ponieważ te były niewidoczne. Wydaje się pewne, że Kartezjusz postulując *ego cogito*, nie myślał o innych kulturach ani o innych formach kształtowania świadomości. Te pozostawił właściwie „zakrytymi”. Nie wiemy, czy Kartezjusz myślał „z Europy”, ale ewidentnie z punktu widzenia rasy białej. Filozof francuski nie dostrzegał innych kolorów skóry, nie odnosi się do ciała kolonialnego, amerykańskiego tubylca, afrykańskiego niewolnika czy Azjaty. Podobnie nie uwzględnia innej płci poza męską. W ten sposób jego filozofia nadała Europie walor uniwersalności, co pozwalało myśleć, że nie-Europa nie ma racjonalności, tylko świadomości pre-racjonalne, magiczne. Kartezjusz jest więc tym, który ufundował rozum uniwersalny, gdzie świadomość sama się produkuje:

Podmiot tej świadomości jest pozbawiony ciała, jest nieskażony i usytuowany w miejscu epistemologicznie absolutnym, w którym wszystko może widzieć, ale jednocześnie w miejscu, gdzie on nie może być widziany [...] Chodzi o filozofię, gdzie podmiot epistemologiczny nie ma płci, rodzaju, etniczności, rasy, klasy, duchowości, języka ani lokalizacji epistemologicznej w żadnej relacji władzy, a prawdę tworzy z wewnętrznego monologu z samym sobą⁷⁰.

Grosfoguel zauważa, że dualizm jest tym, co pozwala usytuować podmiot w „nie-miejscu” i w „nie-czasie”; tym, co czyni go zdolnym do zgłaszania pretensji poza wszelkie granice czasoprzestrzeni w kartografii władzy światowej. Tak inauguruje się mit epistemologiczny o podmiocie, który ma dostęp do prawdy uniwersalnej. Ten absolutny punkt wyjścia, w którym obserwator czyni *tabula rasa* z wszystkich wcześniej praktyko-

⁷⁰ Ibidem, s. 64.

wanych form poznania jest tym, co Castro-Gómez nazywa „pychą punktu zero”⁷¹ (*la hybris del punto cero*):

Zaczynać wszystko od nowa oznacza mieć władzę nazywania po raz pierwszy świata, ściślej: określania granic dla ustanowienia, jakie formy poznania są dopuszczalne, a jakie nie, poza tym do definiowania, jakie zachowania są normalne, a jakie patologiczne. Stąd „punkt zero” jest początkiem epistemologicznego absolutu, ale również kontroli ekonomicznej i społecznej nad światem. Usytuowanie w punkcie zero jest równoważne z prawem do ustanowienia, konstruowania i przedstawiania wizji świata społecznego i przyrody uznanej za prawowitą i popieraną przez państwo. Chodzi o przedstawianie, w którym „oświeceni mężowie” określają siebie samych jako neutralnych i bezstronnych obserwatorów rzeczywistości⁷².

Odwołując się do teologicznej metafory *Deus absconditus* (Bóg ukryty), kolumbijski filozof tak charakteryzuje ten typ modelu epistemicznego:

Obserwator, jak Bóg, obserwuje świat z niezauważalnej platformy w celu generowania niewątpliwie prawdziwego spojrzenia. Jako boska metafora, zachodnia nauka nowożytna znajduje się poza światem (w punkcie zero), aby obserwować świat, ale w odróżnieniu od Boga nie uzyskuje spojrzenia organicznego świata, tylko spojrzenie analityczne. Nauka nowożytna stara się ulokować w punkcie zero obserwacji, aby być jak Bóg, ale nie osiąga spojrzenia na miarę Boga. Dlatego mówimy o pysze, o grzechu nadmiaru⁷³.

W ten sposób kartezjańskie *ego cogito* zastąpiło średniowiecznego Boga, dotychczasowego obserwatora, dawcę sensu i sternika rzeczywistości. W efekcie średniowieczna teo-polityka wiedzy zastąpiona została przez

⁷¹ S. Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, s. 25.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ S. Castro-Gómez, *El lado oscuro*, s. 123.

ego-politykę wiedzy nowożytnego/kolonialnego systemu-świata⁷⁴. W nowym ujęciu „lokalizacja epistemiczna”⁷⁵ podmiotu, który mówi, zawsze jest ukryta i wymazywana z analizy. *Ego* jest podmiotem poza płcią, rasą i seksualnością, które wprowadzone zostaną dopiero z nadejściem oświecenia i biopolityki wiedzy. W opinii Grosfoguela:

„Ego-polityka wiedzy” filozofii zachodniej zawsze uprzywilejowuje mit „ego” nieumiejscowionego. Lokalizacja epistemiczna etniczna/rasowa/płciowa/seksualna i podmiot, który mówi, zawsze są niewidoczne. Dzięki takiemu oddzieleniu lokalizacji epistemicznej od podmiotu mówiącego filozofia i nauki zachodnie mogą produkować mit na temat wiarygodnej wiedzy uniwersalnej, która zasłania, tzn. ukrywa tego, który mówi, oraz jego geopolityczną i korpopolityczną lokalizację epistemiczną w strukturach władzy/wiedzy [...]⁷⁶.

Z tej zmiany wyniknęła hegemonia epistemiczna Europy, która została narzucona światu. W konsekwencji geopolityka epistemiczna implikuje istnienie tego, co Walter Mignolo nazywa „geopolityką wiedzy”⁷⁷.

⁷⁴ W. Mignolo, *El desprendimiento: prolegómenos a una gramática de la descolonialidad*, [w:] H. Cairo, R. Grosfoguel (red.), *Descolonizar la modernidad, decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid 2010, s. 148-149. Autor podkreśla, że państwa monarchiczne XVI i XVII w. generalnie działały w ramach teologii chrześcijańskiej. Wraz z separacją Kościoła od państwa po rewolucjach burżuazyjnych, które stworzyły państwo-naród, epistemologia przeszła ku ego-polityce wiedzy.

⁷⁵ Należy odróżnić „lokalizację epistemiczną” od „lokalizacji społecznej”. Fakt, że w relacjach władzy jest się zlokalizowanym społecznie po stronie uciskanych, nie oznacza automatycznie, że myśli się z pozycji epistemicznie podporządkowanej. Perspektywy epistemiczne podporządkowanych są wiedzą pochodzącą „z dołu”, której źródłem jest krytyka wiedzy hegemonicznej uwikłanej w relacjach władzy. R. Grosfoguel, *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, *Tabula Rasa*, 4, enero-junio de 2006, Bogotá, Colombia, s. 22.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 20-21.

⁷⁷ W. Mignolo, *El desprendimiento: prolegómenos a una gramática*, s. 148.

Chodzi o to, że historia wiedzy jest naznaczona geograficznie, ma wartość i miejsce pochodzenia. Wiedza, która nie jest produkowana w centrach władzy, zwłaszcza ta, którą się produkuje w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej, nie jest wiedzą równoważną. Castro-Gómez podkreśla, że pycha punktu zero formuje się w momencie, w którym Europa inicjuje swoją światową ekspansję kolonialną w wiekach XVI i XVII, towarzysząc imperialistycznym projektom Zachodu. Dlatego punkt zero będzie „wymiarem epistemicznym kolonializmu”⁷⁸. Zdaniem kolumbijskiego filozofa, bez współdziałania nauki nowożytnej nie byłaby możliwa ekspansja kolonialna Europy, gdyż przyczyniała się ona nie tylko do inauguracji „czasu światoobrazu”⁷⁹, według określenia Heideggera, ale również do generowania pewnej reprezentacji na temat ludów kolonii jako części tego obrazu. Ludy kolonii zaczynają być widziane jako „zestaw”⁸⁰ (*Gestell*), którym

⁷⁸ S. Castro-Gómez, *El lado oscuro*, s. 124.

⁷⁹ Rozważając istotę nowożytnej nauki, Heidegger pisze o „światoobrazie” jako odbiciu bytu w całości i tak go określa: „Światoobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz. W tym ujęciu byt w całości bytuje dopiero i tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który przedstawia, dostawia, wytwarza. Bycia bytu poszukuje się i znajduje się je w tym, że jest on przedstawiany (*In der Vorge-stelltheit des Seienden*)”. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 142. Z końcem średniowiecza i wyzwolenia człowieka z teologii to człowiek staje się podmiotem, ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego, ponieważ przekształca ujmowanie bytu w całości. W odróżnieniu od antyku i średniowiecza, okres nowożytny charakteryzuje przedstawianie. „Tym samym – zauważa Heidegger – człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odtąd przedstawiać, prezentować, tzn. być obrazem” (s. 144).

⁸⁰ Według Heideggera: „Ze-staw oznacza to, co skupiające w owym stawianiu, które ustawia człowieka, tzn. stawia go wobec wyzwania, by rzeczywiste odkrywał trybem nastawiania, jako skład. Ze-staw oznacza sposób odkrywania rządzący w istocie współczesnej techniki, sam zaś nie będący bynajmniej czymś technicznym”. M. Heidegger,

można manipulować, modelować go, dyscyplinować i „cywilizować”, zgodnie z kryteriami skuteczności i opłacalności⁸¹. Jak to ujmuje autor „La hybris del punto cero”:

[...] Europa około połowy XVIII w. patrzy na siebie jako gotowy instrument wiedzy, z którego jest możliwe dokonywanie oceny na temat innych instrumentów wiedzy (przeszłości, terażniejszości i przyszłości), i również jako jedyną kulturę zdolną do zunifikowania planety na podstawie wyższych kryteriów tego parametru⁸².

Taka strategia epistemiczna okazała się kluczowa dla globalnych planów zachodnich. To za jej sprawą Europejczycy zdołali stworzyć hierarchię wiedzy lepszej i gorszej i, tym samym, ludzi lepszych i gorszych w całym świecie. Istotną rolę w tym procesie odegrał Immanuel Kant, który swoją „Krytykę czystego rozumu”⁸³ napisał „w celu ustalenia logicznej i epistemicznej podstawy filozofii, jako najwyższego arbitra wiedzy i rozumienia ludzkości”⁸⁴.

Pytanie o technikę, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać*, s. 239. Zdaniem Heideggera, nowoczesną epoką bycia włada technika, którą filozof utożsamia z odkrywaniem (*Entbergen*): „Odkrywanie, które panuje we współczesnej technice, ma charakter ustawiania w sensie wyzwania [...] Uprawiając technikę, człowiek uczestniczy w nastawianiu jako w sposobie odkrywania [...] Udostępniać, przekształcać, magazynować, rozdzielać, przemieniać – są to sposoby odkrywania” (s. 235, 237). Cechą charakterystyczną współczesnego odkrywania jest żądające wyzywanie (*Fordern*), którego dokonuje człowiek. To wyzywające stawianie się określa Heidegger mianem ustawiania (*Bestellen*), w sensie stawania w określonym porządku. Ze-staw określa więc sposób odkrywania, jaki cechuje obecną epokę bycia.

⁸¹ S. Castro-Gómez, *El lado oscuro*, s. 123.

⁸² *Ibidem*, s. 124.

⁸³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.

⁸⁴ R. Grosfoguel, *Decolonizando los universalismos*, s. 65.

O ile europocentryzm Kartezjusza można określić jako domniemany, o tyle w przypadku Kanta jest on wyraźny. Filozof z Królewca uznaje kategorie przestrzeni i czasu za czyste formy naoczności⁸⁵ i równocześnie za kategorie uniwersalne *a priori* całej wiedzy. Grosfoguel zaznacza, że Kantowski podmiot transcendentálny nie może produkować wiedzy poza kategoriami przestrzeni i czasu, jak to usiłował czynić podmiot kartezjański, ponieważ te już znajdują się w umysłach ludzi. Przeciwnie do Kartezjusza, dla Kanta wiedza ludzka ma granice, ponieważ nie może poznać „rzeczy samej w sobie”⁸⁶. Zdaniem Kanta kategorie przestrzeni

⁸⁵ Według Kanta, „przestrzeń nie jest pojęciem empirycznym, które by zostało wysnute z doświadczeń zewnętrznych. Albowiem, żebym pewne wrażenia odniósł do czegoś poza mną (tzn. do czegoś, co znajduje się w innym miejscu przestrzeni niż ja), a podobnie, żebym je mógł przedstawić jako pozostające na zewnątrz siebie [i obok siebie], a więc nie tylko jako różne, ale i jako występujące w różnych miejscach, na to trzeba już mieć u podłoża wyobrażenie (*Vorstellung*) przestrzeni. Wyobrażenie przestrzeni nie może być więc zapożyczone przez doświadczenie ze stosunków [występujących] w zjawisku zewnętrznym, lecz przeciwnie, to zewnętrzne doświadczenie staje się dopiero możliwe tylko przez wspomniane wyobrażenie”. Tak więc „przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori* leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów”. Również „czas nie jest pojęciem empirycznym, wprowadzonym abstrakcyjnie z jakiegokolwiek doświadczenia. Równoczesność lub następstwo nie pojawiłyby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się *a priori* u jego podłoża. Tylko przy tym założeniu można sobie wyobrazić, że niektóre przedmioty znajdują się w jednym i tym samym czasie (równocześnie) lub też w różnych czasach (po sobie)”. Zatem „czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych. Nie można ze zjawisk w ogóle usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska. Czas jest więc dany *a priori*. W nim jedynie jest możliwa rzeczywistość zjawisk”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 76, 81.

⁸⁶ „Rzecz sama w sobie”, którą Kant nazywa też *noumenem*, to rzeczywisty, ale niepoznawalny przedmiot istniejący poza świadomością (transcendentálny). „Rzecz sama w sobie” różni się od zjawiska, które jest zwykłym przedstawieniem istniejącym wyłącz-

i czasu są tymi, które pozwalają zorganizować chaos empirycznego świata w taki sposób, że można produkować wiedzę, która jest uznawana intersubiektywnie jako prawdziwa i uniwersalna. Rzecz jednak w tym, że kantowski rozum transcendentálny posiadają jedynie ci, którzy są uważani za istoty ludzkie. Pisma antropologiczne⁸⁷ i geograficzne⁸⁸ Kanta nie pozostawiają wątpliwości, że rozum transcendentálny jest męski, biały i europejski. Ludy afrykańskie, azjatyckie, tubylcy amerykańscy nie posiadają potencjału „rozumu”⁸⁹.

Bez wątpienia w przypadku Kanta mamy do czynienia z tym, co należy określić jako rasizm⁹⁰. Taki zarzut autorowi „Krytyki czystego

nie w nas. Natomiast „rzecz sama w sobie” istnieje w sposób od nas niezależny. Ponieważ każde poznanie ogranicza się do zjawisk, przeto „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna. W opinii samego Kanta wyrażenie „rzecz sama w sobie” jest „pojęciem granicznym, [utworzonym po to], by ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie. Nie jest ono jednak mimo to dowolnie wymyślone, lecz wiąże się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc przecież przyjąć istnienia niczego pozytywnego poza jej zakresem”. Ibidem, s. 269.

⁸⁷ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005; idem, *O różnorodnych rasach ludzkich*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, I, *Pisma przedkrytyczne*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2010, s. 859-875. *Określenie pojęcia rasy ludzkiej*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2012, s. 99-115.

⁸⁸ I. Kant, *Physische Geographie*, [w:] *Kants Werke*, IX, Berlin 1968, s. 151-436.

⁸⁹ R. Grosfoguel, *Decolonizando los universalismos*, s. 65-66.

⁹⁰ Problem rasizmu w myśli Kanta przez długi czas pozostawał zapomniany, dopiero w ostatniej dekadzie XX w. pojawiły się prace poruszające tę kwestię. Christian Neugebauer był jednym z pierwszych, który w sposób wyraźny podjął ów temat w swoim tekście na temat filozofii afrykańskiej zatytułowanym *El racismo de Kant y Hegel*, [w:] H. Odera Oruka (red.), *Sabia filosofía; pensadores indígenas y el debate moderno sobre la filosofía africana*, New York 1990, s. 259-272. Rok później Ronald Judy opublikował tekst *Kant and the Negro*, *Society for the Study of Africana Philosophy (SAPINA)*, Newsletter 1, January-July, 1991, s. 1-57. Jednak ograniczały się one do przytoczenia

rozumu” wprost stawia Emmanuel Eze⁹¹, nigeryjski filozof. Kant uznaje, że rasa determinuje zdolność bądź niezdolność danego ludu „do przekształcania pierwotnego kształtu przyrody”⁹². Niektóre rasy, z powodu swojego osobliwego temperamentu i moralności, nie mogą dorosnąć do samoświadomości i rozwinąć racjonalnego działania, natomiast inne edukują się same, to znaczy postępują moralnie, za pomocą nauk i sztuk. Dla Kanta Afrykanie, Azjaci i Amerykanie są rasami moralnie niedojrzałymi, ponieważ ich kultura wskazuje na niezdolność do realizowania ideału prawdziwie ludzkiego, jakim jest przewyciężanie determinizmu przyrody w celu zaprowadzenia rządów prawa moralnego. Jedynie rasa biała, z uwagi

deklaracji rasowych czy rasistowskich Kanta, bez głębszej analizy. W odróżnieniu od nich, Andrea Figl w artykule Immanuel Kant und die wissenschaftliche Weihe des Rassismus, *Zeitschrift für Afrikastudien* 13/14, 1992, s. 9-28 stawia tezę, że rasizm jest częścią integralną tego, co on nazywa „filozofią Kanta” i, co więcej, że jest on ściśle powiązany z jego filozofią moralną. Następnie temat rasizmu Kanta kontynuowali: Ch.W. Mills, *Dark Ontologies*, [w:] J. Keller i S. Axinn (red.), *Autonomy and Community. Reading In Contemporary Kantian Social Philosophy*, Albany 1998, s. 131-168; M. Hachee, *Kant, Race and Reason*, <https://www.msu.edu/~hacheema/kant2.htm>; T.E. Hill i B. Boxill, *Kant and Race*, [w:] B. Boxill (red.), *Race and Racism*, New York 2001, s. 448-471; T. Serequeberhan, *La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía Africana*, [w:] W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica*, s. 253-281; R. Bernasconi, *Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy*, *Radical Philosophy* 117, January-February 2003, s. 13-22; J. Santos Herceg, *Immanuel Kant: del racialismo al racismo*, *Thémata. Revista de Filosofía* 43, Santiago de Chile, 2010, s. 403-416.

⁹¹ „Ściślej mówiąc, antropologia i geografia Kanta oferują najsilniej wyartykułowane, jeśli nie jedyne, uzasadnienie filozoficzne klasyfikacji lepszych/gorszych ras człowieka, z wszystkich dotychczasowych pisarzy europejskich”. E. Chukwudi Eze, *El color de la razón: la idea de „raza” en la antropología de Kant*, [w:] W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica*, s. 249.

⁹² I. Kant, *Określenie pojęcia rasy ludzkiej*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, 4, Pisma po roku 1781, Toruń 2012, s. 106.

na swoje predyspozycje, czyli cechy wewnętrzne i zewnętrzne, jest zdolna do realizacji wspomnianego ideału moralnego ludzkości⁹³. W „Geografii fizycznej” filozof niemiecki wyraził to dobitnie:

W swojej największej doskonałości (*Vollkommenheit*) ludzkość istnieje w rasie białej. Żółci Hindusi posiadają mniejszą ilość talentu. Czarni są poniżej, a na dnie spotyka się część ludów amerykańskich⁹⁴.

Kant wprowadza zatem hierarchię moralną wśród ludzi opartą na kolorze skóry. Hierarchia ta uprzywilejowuje praktyki i zwyczaje rasy białej jako jedyny model ludzkości. Wszystkie inne rasy uznawane są za niedojrzałe i prymitywne. Takie podejście trudno zakwalifikować jedynie jako rasizm teoretyczny, o którym pisze Tzvetan Todorov⁹⁵. Kant pisze przecież o realnie istniejących rasach i różnicach między nimi, co potwierdza ustalona przez niego hierarchia. Co więcej, filozof wyraźnie wskazuje na możliwe praktyczne wykorzystanie wspomnianej hierarchii rasowej. W tekście zatytułowanym „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, opublikowanym w 1784 roku, Kant wyraźnie sugeruje, że to „nasza część świata” (czytaj: Stara Europa białego człowieka) „nada kiedyś prawa *wszystkim innym częściom*”⁹⁶. Te „wszystkie inne części” świata, czyli wszyscy nie-Europejczycy, otrzymają zatem prawa „rozumu” z Europy, która posiada status uprzywilejowany. Dla Kanta świat nie-europejski jest niezdolny do zaangażowania się w autorefleksyjny

⁹³ S. Castro-Gómez, *El lado oscuro*, s. 147.

⁹⁴ I. Kant, *Physische Geographie*, s. 316, za: S. Castro-Gomez, *El lado oscuro*, s. 148.

⁹⁵ T. Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México 1991, s. 115.

⁹⁶ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, VI, s. 43 (podkreślenie moje – F.K.).

projekt oświeceniowy. Bez wątplenia to, co Kant ustanawia jako „esencję” ludzkości, jest białe, europejskie i męskie. „Duch wolności”, o którym pisze Kant w swoim projekcie oświecenia, „rozszerza się na zewnątrz”⁹⁷, ale w granicach Europy, i to jedynie jej lepszej, zachodniej części. Czarne ludy z Afryki i cała reszta ludzkości znajduje się na marginesie społeczeństwa objętego projektem.

Rasizm epistemiczny Kartezjusza i Kanta kontynuował Hegel, dla którego dziejowy „duch”⁹⁸ urzeczywistnia się w chrześcijaństwie, jedynej prawdziwej religii⁹⁹. Hegel twierdzi, że ostatecznym celem, do którego zmierza duch dziejów, jest wiedza absolutna¹⁰⁰. Filozof był przekonany, że

⁹⁷ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] Z. Kuderowicz, Kant, Warszawa 2000, s. 198.

⁹⁸ W filozofii Hegla pojęcie „duch” występuje w dwóch podstawowych znaczeniach: pierwsze oznacza wszechogarniający superpodmiot, osiagający samoświadomość w jednostkowych ludzkich podmiotach; drugie znaczenie ducha to świat człowieczeństwa, jego społeczeństwa i kultury. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 89.

⁹⁹ Jak podkreśla Karl Löwith, „religia chrześcijańska «urzeczywistnia się» w dziejach świata – jak gdyby wiara chrześcijańska mogła kiedykolwiek stać się «rzeczywista», a mimo to pozostać wiarą w rzeczy niewidzialne! Musiało upłynąć piętnaście wieków zachodniego myślenia, zanim Hegel odważył się przekształcić oczy wiary w oczy rozumu, a stworzoną przez Augustyna teologię dziejów w historiozofię, która nie jest ani święta, ani też świecka. Stanowi ona osobliwą mieszkankę: dzieje zbawienia rzutuje się na płaszczyznę historii powszechnej, tę ostatnią zaś podnosi się do rangi tej pierwszej. Hegłowskie chrześcijaństwo przeobraża wolę Boga w ducha świata (*Weltgeist*) oraz duchy narodów (*Volksgeister*)”. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 58-59.

¹⁰⁰ Duch absolutny, będący ostatnią – po duchu subiektywnym i duchu obiektywnym – postacią ducha, to „duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu zarówno realizuje swe pojęcie, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną (*absolutes Wissen*)”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 415.

historia ma sens, a tym, co ją określa, jest rozum¹⁰¹. We wstępie do „Wykładów z filozofii dziejów” pisze: „Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”¹⁰². Hegla, podobnie jak Kanta, nie interesował wszakże cały świat, lecz jego wybrana, lepsza część. Jak pisał w tych samych „Wykładach”: „Właściwą widownią dziejów powszechnych jest przeto strefa umiarkowana, a zwłaszcza jej część północna, gdyż ziemia tworzy tu kontynenty, i jak mawiali Grecy, ma szeroką pierś”¹⁰³. Swoją narrację filozof konstruuje wokół triady kontynentów: Azji, Afryki i Europy, które tworzą „Stary Świat”. Ale, co istotne, ten „Stary Świat” w ujęciu Hegla nie pokrywa się z granicami geograficznymi trzech kontynentów. Jego sercem jest Morze Śródziemne, bez którego nie można sobie wyobrazić dziejów powszechnych:

Trzy kontynenty, tworzące Stary Świat, pozostają w istotnym ze sobą związku i tworzą razem całość. Ich cechą najbardziej znamioną jest to, że, wszystkie trzy rozłożone są wokół jednego morza i posiadają dzięki temu łatwą i wzajemną komunikację [...] Morze Śródziemne jest więc dla trzech części Starego Świata czynnikiem jednoczącym i ośrodkiem dziejów powszechnych. Tu leży Grecja, świetlany punkt dziejów powszechnych; dalej w Syrii leży Jerozolima, ośrodek judaizmu i chrześcijaństwa, stąd

¹⁰¹ Hegel, przeciwstawiając się empiryzmowi, przedstawia rozum jako substancję zjawisk: „Rozum nie potrzebuje, jak tego wymaga czynność skończona, uwarunkowania przez zewnętrzny materiał określonych środków, z których czerpałby pokarm i przedmioty dla swej działalności; żywi się samym sobą i sam dla siebie jest materiałem, który przetwarza; będąc sam dla siebie założeniem i bezwzględny ostatecznym celem, jest też sam wprowadzeniem tego celu w czyn i wyprowadzeniem z dziedziny wewnętrznej w dziedzinę zjawiskową nie tylko świata przyrody, lecz także – w dziejach powszechnych – świata ducha”. G.W.F. Hegel, Wykłady z filozofii dziejów, 1-2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, 1, s. 14.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, s. 121.

jeszcze dalej na południowy wschód – Mekka i Medyna, kolebka wiary muzułmańskiej; na zachodzie Delfy, Ateny, a dalej jeszcze na zachód – Rzym. Prócz tego nad Morzem Śródziemnym leżą jeszcze Aleksandria i Kartagina¹⁰⁴.

Wszystkie pozostałe części świata charakteryzują się niedojrzałością geograficzną, której konsekwencją jest bezdziejowość. Hegłowski duch symbolizowany jest przez słońce, które pojawia się na Wschodzie i znika na Zachodzie: „dzieje powszechne przesuwają się ze wschodu na zachód; Europa jest niewątpliwie ich końcem, Azja ich początkiem”¹⁰⁵. Hegel pogardza kulturami nie-europejskimi, które uznaje za prymitywne. Afrykanom przypisuje życie w stanie niewolnictwa:

Podstawą niewolnictwa w ogóle jest bowiem fakt, że człowiek nie posiada jeszcze świadomości, że jest wolny i spada wskutek tego do poziomu rzeczy, czegoś pozbawionego wartości. A Murzyni mają bardzo słabo rozwinięte uczucia etyczne, a nawet, mówiąc ściśle, nie posiadają ich wcale¹⁰⁶.

Dlatego ujarzmienie Afryki przez Europejczyków uznaje Hegel za korzystne dla jej ludów, gdyż „niewolnictwo przyczyniło się do rozbudzenia wśród Murzynów pewnych pierwiastków ludzkości”¹⁰⁷. Autor „Fenomenologii ducha” nie docenia też kultur starożytnego Wschodu: Persji, Indii i Chin. Choć uznaje Persję za kolebkę historii świata, jej dziejowa rola, podobnie jak Chin i Indii, jest według niego skończona:

Z państwem perskim wkraczamy właściwie dopiero w historię. Persowie są pierwszym historycznym narodem a Persja pierwszym państwem, które przeminęło. Podczas gdy Chiny i Indie trwają w biernym bezruchu

¹⁰⁴ Ibidem, s. 131.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 155.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 144.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 148.

i pędzą po dziś dzień swój naturalny, wegetatywny żywot, Persja przechodziła przez szereg faz rozwojowych i przewrotów, bez których nie ma życia historycznego¹⁰⁸.

Charakteryzując tubylców amerykańskich, Hegel podkreśla ich bezsilność wobec ekspansji europejskiej:

Potulność i bezwład, pokora i służalcza uległość względem Kreolów, a jeszcze bardziej względem Europejczyków, oto główne cechy charakteru Amerykanów, i dużo jeszcze czasu upłynie, zanim Europejczycy doprowadzą do tego, by wszczepić im jakieś poczucie godności. Niższość tych ludzi pod każdym względem, nawet pod względem wzrostu, przejawia się we wszystkim¹⁰⁹.

Biorąc pod uwagę obecny dynamiczny rozwój Indii i Chin, a także Meksyku i Brazylii, można powiedzieć, że duch dziejów zakpił z niemieckiego filozofa. Hegel gloryfikuje to, co germańskie, według niego to duch germański ucieleśnia ducha dziejów:

Duch germański jest duchem nowego świata, którego celem jest urzeczywistnienie prawdy absolutnej jako nieskończonego samookreślenia się wolności, tej wolności, której treścią jest jej absolutna forma. Przeznaczeniem ludów germańskich jest stać się szermierzami zasady chrześcijańskiej¹¹⁰.

Tak więc swój pochod przez dzieje powszechne duch kończy na chrześcijańsko-germańskich państwach północno-zachodniej Europy. Ta Europa to po prostu Zachód. Edgardo Lander podkreśla, że w ciągu XVIII i XIX w. organizuje się po raz pierwszy całościowo przestrzeń i czas wszystkich kultur, ludów i terytoriów świata w wielkiej narracji uniwersalnej. Jej charakterystyczną cechą jest uniwersalny charakter doświad-

¹⁰⁸ Ibidem, s. 263.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 122-123.

¹¹⁰ G.W.F. Hegel, Wykłady z filozofii dziejów, 2, s. 193.

czenia europejskiego. W tej narracji Europa zawsze występuje jako centrum geograficzne i kulminacja wiedzy. Z tego punktu widzenia dzieła Kanta i Hegla mają charakter paradygmatyczny¹¹¹.

Widzimy więc, że poglądy twórców nowożytnej filozofii europejskiej stoją w jawnej sprzeczności z tymi postawami, które Koneczny wywodzi z pojęć opisujących wyróżnioną przez niego cywilizację łańską. I tak, zamiast krytycznego aposterioryzmu dla wyjaśnienia świata stosują oni aprioryzm, który ma za podstawę myślenie spekulatywne, sprzyjające „wymyślaniu” rzeczywistości. W ten sposób Kartezjusz, Kant i Hegel opisują świat nie jaki jest, lecz jaki „powinien” być. Dla Kartezjusza wszystko to, co nie mieści się w projekcie będącym efektem dedukcji, ulega amputacji. Dla Kanta i Hegla człowiek przedstawia największą wartość, pod warunkiem wszakże, że jest rasy białej. Fakt posiadania innego koloru skóry niż biały usprawiedliwia wykluczenie z formy życia zbiorowego, którą Koneczny określa jako „organizm”¹¹². Oparta na dobrowolności, współdziałaniu i współodpowiedzialności, jest wytworem cywilizacji łańskiej. W tej formie, którą cechuje jedność w różnorodności, elementy duchowe przeważają nad materialnymi. Jej przeciwieństwem jest „mechanizm”, układ życia zbiorowego typowy dla cywilizacji turańskiej. Oparty jest on na ślepym posłuszeństwie i uniformizacji, stąd przewaga w nim rozmaitych form przemocy. Historia cywilizacji łańskiej/zachodniej po-

¹¹¹ E. Lander, *Cienias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, [w:] E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber*, s. 7-8.

¹¹² „Zrzeszenia oparte na personalizmie stanowią organizm; oparte na gromadności są mechanizmami. Jednostajność cechą mechanizmów, różnaitością żyje organizm. Organizm składa się z odrębności, przejętych poczuciem jedności”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 151.

kazuje, że w swym zapale bycia na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy chrześcijańscy konkwistadorzy i kolonizatorzy, niczym Turańczycy, bez skrupułów aplikowali przedstawicielom innej niż biała rasy ten „policyjny”, antyhumanistyczny układ, znajdując intelektualne wsparcie w nowożytnej filozofii i nauce. Jak pisze wspomniana Zambrano:

Filozofii coraz bardziej gwałtownej i mniej litościwej w swej zamkniętej systematycznej formie. Nauki ze wszystkimi jej metodami coraz bardziej bezwzględny. A w ich rytmie działanie, czyni już bez masek, pragnienie, by uczynić ze wszystkiego świat¹¹³.

PODSUMOWANIE

Z perspektywy badacza, który zajmuje się badaniem kolonializmu i postkolonializmu, z całą ostrością widać, jaką cenę zapłaciły i wciąż płacą społeczeństwa spoza Europy z powodu przekonania o wyjątkowości cywilizacji europejskiej, tak silnie zakorzenionej w tradycji łacińskiej. Chodzi o pretensję do identyfikowania wyjątkowości europejskiej z uniwersalnością, co przekłada się na przekonanie, że rozwój dokonany przez Europę powinien być realizowany przez wszystkie ludy ziemi. Cywilizacja europejska jawi się więc jako *telos* (cel, kres) historii światowej, norma i standard dla ludzkości. Grosfoguel wskazuje, że Europejczycy ustanowili w czasie i przestrzeni szereg połączonych hierarchii globalnych, zasadniczo utrzymujących się do dziś, takich jak:

– szczególna kategoria globalna, gdzie współlistnieją i organizują się zróżnicowane formy pracy (niewolnictwo, system służebności, praca najemna etc.) jako źródło powiększania zysków w handlu światowym;

¹¹³ M. Zambrano, *Agonia Europy*, s. 63.

– podział międzynarodowego rynku pracy na centrum i peryferie, gdzie kapitał organizuje pracę na peryferiach wokół form represyjnych i autorytarnych;

– między państwowy system organizacji polityczno-wojskowych zinstytucjonalizowany w administracji kolonialnej, kontrolowanej przez Europejczyków;

– globalna hierarchia rasowa/etniczna, w której Europejczycy zajmują pozycję uprzywilejowaną w stosunku do nie-Europejczyków;

– globalna hierarchia płci, która przyznaje pierwszeństwo mężczyznom nad kobietami;

– hierarchia seksualna, która przyznaje pierwszeństwo orientacji heteroseksualnej nad orientacjami homoseksualną i lesbijską;

– hierarchia duchowa, która daje pierwszeństwo chrześcijanom nad nie-zachodnimi formami duchowości nie-chrześcijań, zinstytucjonalizowana w globalnym Kościele chrześcijańskim (katolickim, a później również protestanckim);

– hierarchia epistemiczna, która uprzywilejowuje zachodnią wiedzę i kosmologię kosztem wiedzy i kosmologii nie-zachodnich, zinstytucjonalizowana w globalnym systemie uniwersyteckim;

– hierarchia językowa między językami europejskimi i nie-europejskimi, przyznająca pierwszeństwo w komunikacji i w produkcji wiedzy teoretycznej tym pierwszym, podporządkowując te drugie, jako produkujące wyłącznie folklor czy kulturę, ale nie w postaci wiedzy czy teorii¹¹⁴.

Nic bardziej niż ten układ globalnych hierarchii stworzony przez Europejczyków nie wyraża pychy cywilizacji zachodniej. Umożliwił on

¹¹⁴ R. Grosfoguel, *La descolonización de la economía política*, s. 25-26.

powstanie europocentrycznej konstrukcji, w której całość przestrzeni i czasu ludzkości została zorganizowana z punktu widzenia własnego doświadczenia. Odtąd to kategorie wiedzy rozwijane w Europie są używane do wyjaśnienia myśli, historii i kultury innych regionów¹¹⁵. W ten sposób europejska specyfika historyczno-kulturowa stała się uniwersalnym wzorem odniesienia. W efekcie inne formy bycia, organizacji społeczeństwa i wiedzy są przekształcane nie tylko w różnice, ale w coś mało znaczące, prymitywne, gorsze.

W tym kontekście obraz cywilizacji łaćńskiej, jaki wyłania się z prac Konecznego, należy uznać za wyidealizowany, na dodatek sprzeczny z jego własną metodologią¹¹⁶. Preferując metodę indukcyjną w badaniach historycznych, autor „Praw dziejowych” sprzeciwiał się wszelkim konstrukcjom intelektualnym, które nie znajdują uzasadnienia w faktach. Oskarżał innych o stosowanie „metody medytacyjnej” i naginanie rzeczywistości, a sam nie postępował inaczej. Mimo zapewnień, że tworzy w imię prawdy naukowej, przeszłość traktował wybiórczo, pomijając te fakty, które nie odpowiadały jego koncepcji. Chodzi zwłaszcza o europejski ekspansjonizm, co nie jest przypadkowe, wszak doświadczenie kolonializmu najostrzej obnaża hipokryzję cywilizacji łaćńskiej, szczególnie w odniesieniu do kategorii prawdy i dobra, które w hierarchii wartości cywilizacji łaćńskiej zostały wyróżnione przez Konecznego. Zło kolonializmu europejskiego polega przede wszystkim na zdradzie własnych war-

¹¹⁵ Jak to ujmuje Walter Mignolo: „Historii lokalnych jest wiele, podczas gdy historia cywilizacji zachodniej jest jedna: odmienna, zróżnicowana, niespójna, ale hegemoniczna”. Idem, *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, 2011, s. 10.

¹¹⁶ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 6-20.

tości. Uosobieniem literackim tej zdrady jest Kurtz z „Jądra ciemności”¹¹⁷, które stanowi oskarżenie nieludzkich praktyk i zdeprawowania białych kolonizatorów. Choć rzecz dzieje się w Kongo Leopolda II, utwór Conrada należy odczytywać jako sprzeciw nie tylko wobec kolonizacji belgijskiej, ale ekspansji Zachodu w ogóle. W losie Kurtza z całą ostrością zostały uwidocznione pyszne aspiracje człowieka europejskiego do zajęcia miejsca Boga. Dlatego jak memento brzmią słowa Alberta Camusa, że trzeba „nie chcieć być Bogiem, aby być człowiekiem”¹¹⁸. Dzieje wszystkich rzeczywistych pierwowzorów Kurtza są dowodem spadania w dół, w „ciemność” cywilizacji zachodniej, a nie jej wspinania się w górę, jak to przedstawia Koneczny¹¹⁹. Jako erudyta musiał znać nie tylko historię europejskiego kolonializmu, ale także dzieło Conrada, opublikowane po raz pierwszy w 1899 roku. Co więcej, w swoich książkach często wzmiankuje o kryzysie cywilizacji łacińskiej i potrzebie powrotu do źródeł¹²⁰. Być

¹¹⁷ J. Conrad, *Jądro ciemności*, [w:] idem, *Opowiadania wybrane*, przeł. H. Carroll-Najder, K. Tarnowska, A. Zagórska, Warszawa 1978, s. 45-158.

¹¹⁸ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, [w:] idem, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 347.

¹¹⁹ „W cywilizacji łacińskiej dopuszczalne jest tylko równanie w górę. Równanie w dół stanowi ciężkie przestępstwo przeciwko tej cywilizacji i może wydawać się czymś trafnym tylko takim z pomiędzy nas, którzy cywilizację łacińską nie tylko porzucili, ale dyszą przeciwko niej nienawiścią”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 324.

¹²⁰ Na ostatnich stronach *Cywilizacji bizantyńskiej*, ukończonej latem 1945 r., a więc już po zakończeniu wojny w Europie, Koneczny pisze, że cywilizacja łacińska znalazła się w chorobie, a dla jej uleczenia niezbędny jest powrót do źródeł: „Cywilizacja łacińska znajduje się atoli (dzięki mieszańkom) w stanie tak smutnym, iż nasuwa się pytanie, gdzie właściwie jest właściwa cywilizacja łacińska? [...] Miejmy odwagę spojrzeć złu w oczy, rozpoznać je i określić [...] Albo tedy dokonamy restauracji *czystej cywilizacji łacińskiej*, albo przestaniemy istnieć jako narody i zmienimy się w masy spadające cywilizacyjnie coraz niżej, aż do poziomu, na którym znajdują się obecnie ludy Azji Centralnej”. Ibidem, s. 403 (podkreślenie moje – F.K.).

może tu leży klucz do odpowiedzi na pytanie, dlaczego Koneczny nie napisał monografii cywilizacji łacińskiej. Mając na uwadze, jak nieobiektywnie, a nawet z pogardą pisze o innych cywilizacjach, można domniemywać, że nie był w stanie pomyśleć o „Innym” z perspektywy nie-europejskiej¹²¹. Właściwie należałoby powiedzieć nie-łacińskiej, ponieważ dla Konecznego to, co europejskie, ściślej zachodnioeuropejskie, wyraża się w łacińskość¹²². Autor „Cywilizacji bizantyńskiej” za fundament kultury europejskiej uznaje starożytny Rzym, zwłaszcza prawo rzymskie oraz Kościół rzymski, a deprecjonuje dziedzictwo helleńskie jako źródło orientalizacji. Koneczny twierdzi, że Rzym zaczął upadać, kiedy zaraził się orientalizmem z helleni-

¹²¹ Ukazując rozwój tożsamości zachodnioeuropejskiej, należy pamiętać, że w zamysśle Europejczyków kontynent amerykański miał być nową Europą. Jednak idąc tokiem rozumowania francuskiego filozofa Jeana Baudrillarda, jeśli Ameryka jest Europą, to nic nie jest Europą. Chodzi o to, że znika rzeczywistość, do której można się odwołać, wszystko staje się symulacją, symulakrem, istnieją tylko znaki odsyłające do innego znaku. Można to zestawzić ze znanymi słowami Simóna Bolívara: „My Latynoamerykanie nie jesteśmy ani Indianami, ani Europejczykami, tylko czymś pośrednim”. Efektem spotkania Europejczyków i tubylców amerykańskich było w pewnym sensie wymazanie różnicy. Europa próbując zbudować swoją mutację w Ameryce, zniosła w pewien sposób samą siebie, bo obejrzała się we własnym lustrze (było to spotkanie z twarzą Innego, by odwołać się do Lévinasa), jednak nie była to twarz naga, skoro od razu widziano w niej europejskie odbicie. Przykłady indianizacji Hiszpanów i hispanizacji Indian tylko to potwierdzają. Idea Europy, europocentryzm zmieniły się w swego rodzaju symulakr europejskości. Europejczycy symulowali, że niosą czystą, nieskażoną ideę Europy, podczas gdy po konkwiście czegoś takiego jak czysta Europa/Ameryka już nie było (patrz metysaż, Kreole, Metysi). Dodajmy, że Koneczny był przeciwnikiem mieszania ras. Pomysł taki uważał za sztuczny, dzieło „metody medytacyjnej”, niemający żadnego oparcia w naturalnych stosunkach. Zob. idem, *O wielości cywilizacji*, s. 198-206.

¹²² Według Konecznego, „Europa posiadała tylko jedną cywilizację rodzimą, tj. łacińską. Turańska i żydowska pochodziły z Azji i nie traciły cech azjatyckich. Bizantyńska wyłoniła się bądź co bądź z orientalizmu i pchnęła chrześcijaństwo na fałszywe drogi. Pozostaje tylko dla Europy cywilizacja łacińska, jako jedyna stosowna, jedyna wiodąca do rozwoju”. Idem, *Cywilizacja bizantyńska*, s. 323.

styczności¹²³. Nie można zgodzić się z taką wykluczającą interpretacją, która odmienność uznaje za coś obcego, co należy odrzucić. Rację ma Rémi Brague, który pisze o „postawie rzymskiej” jako źródle, z którego czerpie tożsamość Europy. Jej sednem jest „wtórność”, która polega na uznaniu przez Rzym jako swojego dziedzictwa hellenistycznej syntezy Aten i Jerozolimy¹²⁴. Francuski filozof nie wątpi, że na owej wtórności zasadza się również chrześcijaństwo¹²⁵, które wyłoniło się z judaizmu, a rozwinęło „drogą rzymską”. O tej drodze świadczy „rzymska struktura”¹²⁶ chrześcijaństwa, wpisana w doświadczenie żydowskie. Chrześcijanie nie powinni zapominać o tym żydowskim zaszczepieniu¹²⁷. Brague, który z szacunkiem i otwartością odnosi się do kultur nie-europejskich, nawią-

¹²³ Ta orientalizacja Rzymu zaczęła się pod koniec III w. p.n.e.: „Wpadli tedy Rzymianie od razu w grube męty hellenistyczno-orientalne [...] Przebywający coraz częściej w Oriencie żołnierz znalazł się tam w złej szkole [...] Hellenizacji umysłów towarzyszyła orientalizacja, co dokonywało się tym łatwiej, gdy zabobon nie znajdował przeciwwagi w nauce [...] Orient pociągał ku sobie, nęcił, przywabił, ponieważ olśniewał wysoką kulturą materialną”. Ibidem, s. 63, 67, 71 i 74.

¹²⁴ „Być «rzymskim» to uważać się za Greka w stosunku do tego, co barbarzyńskie, ale też za barbarzyńcę w stosunku do tego, co greckie. To wiedzieć, że przekazuje się coś, czego nie wydobyło się z siebie, co posiadało się z ledwością, w sposób niepewny i prowizoryczny”. R. Brague, *Europa, droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 51-52.

¹²⁵ Nazywanie Kościoła katolickiego rzymskim „wynika z czegoś więcej niż tylko z przypadku historycznego lub geograficznego. Fakt, że Kościół jest spadkobiercą imperium rzymskiego, to uderzająca oczywistość, niezależnie od tego, czy uznajemy to za cechę pozytywną czy negatywną”. Ibidem, s. 66-67.

¹²⁶ „[...] ta «rzymska» struktura jest zasadniczą strukturą fenomenu chrześcijańskiego. Chrześcijanie są istotowo «rzymscy» w tym sensie, że mają swoich «Greków», z którymi są związani nierozzerwalną więzią. Naszymi Grekami są Żydzi”. Ibidem, s. 67.

¹²⁷ „Kościół jest «rzymski», ponieważ powtarza w stosunku do Izraela operację dokonaną przez Rzymian w stosunku do hellenizmu. Ta struktura Kościoła jest tym, co sprawia, że trwałość ludu żydowskiego staje się konieczna, i nie pozwala na żadną próbę odrzucenia w minioną przeszłość tego, czego jest on nosicielem”. Ibidem, s. 68.

zuje tu wyraźnie do postawy św. Pawła¹²⁸. I to odwołanie się do przyrodzonej wielokulturowości europejskiej tożsamości powinno być dla nas drogowskazem, zwłaszcza dzisiaj w obliczu wielokulturowej imigracji. Jakże odmienna jest postawa polskiego badacza, który językiem antysemitycznym odrzuca dziedzictwo judaizmu, negując istnienie wartości judeo-chrześcijańskich¹²⁹. Co więcej, Koneczny jest przekonany, że przyczyną kryzysu cywilizacji łacińskiej jest „zażydzenie”, które obwinia za całe zło, w tym hitleryzm¹³⁰. Takie oskarżanie innych cywilizacji pozwala odwrócić uwagę od rzeczywistych przyczyn, które – jak starałem się wykazać – mają charakter wewnętrzny i biorą się z pychy, ze sprzeniewierzenia się własnym wartościom przez człowieka europejskiego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że sam Koneczny popadł w pychę, ulegając swoistej paranoi. W swojej wizji pluralizmu cywilizacyjnego na piedestał wynosi cywilizację łacińską, a pozostałe, zwłaszcza turańską, bizantyńską i żydowską, niczym zła wcielone, uznaje za jej największych wrogów. Jego aroganckie przekonanie o wielkości własnej cywilizacji pozostaje w bliskim związku z wiarą w dziejowy spisek wymierzony w łacińską Europę przez otaczający ją świat. Ta projekcja wrogów ma służyć, jako mechanizm obronny, podtrzymaniu wyidealizowanego obrazu cywilizacji łacińskiej.

¹²⁸ Toynbee podkreśla, że św. Paweł w swojej działalności misyjnej: „Przemierzył imperium rzymskie, nie głosząc ani judaizmu przeciw hellenizmowi, ani też hellenizmu przeciw judaizmowi, ale nowy sposób życia, który odwoływał się bez uprzedzeń do duchowego bogactwa obu tych rywalizujących kultur”. Idem, *Studium historii*, s. 675.

¹²⁹ „[...] musimy zdać sobie sprawę, że największe niebezpieczeństwo zażydzenia kryje się w «ideale» rzekomej syntezy religijnej. Synteza taka to absurd, urojenie: wszelkie zaś prace około tego urojenia wyjść muszą na niekorzyść katolicyzmu i cywilizacji łacińskiej, a na korzyść cywilizacji żydowskiej”. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, s. 388.

¹³⁰ „Hitler Żydów morduje, ale myśli i czuje po żydowsku”. Ibidem, s. 389.

Dzisiaj, na naszych oczach, ta imperialna i uniwersalistyczna postawa cywilizacji zachodniej doprowadziła do największego w historii kryzysu globalnego, który da się porównać tylko z upadkiem cesarstwa zachodniorzymskiego¹³¹. W moim przekonaniu cywilizacja zachodnia musi gruntownie przemyśleć zwłaszcza ostatnie 500 lat swojej historii. Z pewnością trzeba odrzucić konfrontacyjne teorie Konecznego i Huntingtona, i podjąć autentyczny dialog międzycywilizacyjny. Pokojowe współistnienie między odmiennymi cywilizacjami jest możliwe. Do tego jednak w pierwszej kolejności konieczne jest wyzbycie się pokusy uniwersalności, która stała się immanentną cechą cywilizacji zachodniej¹³². Retoryka głosząca wyższość cywilizacji zachodniej nad innymi cywilizacjami, z tej racji, że tylko ona jedna zbudowana jest na uniwersalnych prawdach i wartościach, dawno się skompromitowała. Zamiast forsować uniwersa-

¹³¹ Aimé Césaire, intelektualista afrokaraimski, już ponad 60. lat temu pisał, że „cywilizacja, która nie potrafi rozwiązać problemów, które sama zrodziła, jest cywilizacją dekadencją”, dodając jednocześnie, że „cywilizacja, która wykorzystuje swoje zasady do oszustwa i podstępów, jest cywilizacją umierającą”. Idem, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955. Korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Discurso sobre el colonialismo*, trad. J.M. Madariaga, M. Viveros Vigoya y B. Baltza Álvarez, Madrid 2006, s. 13.

¹³² Zachód nigdy nie porzucił idei stworzenia cywilizacji globalnej w oparciu o tradycję łacińską. Jak stwierdza Samuel Huntington, po zimnej wojnie: „Po raz pierwszy w dziejach świata polityka globalna jest zarówno wielobiegunowa, jak i wielocywilizacyjna”. Idem, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005, s. 15. Próby te, jak wskazywał Koneczny, zawsze muszą prowadzić do walki między odmiennymi cywilizacjami. Jego zdaniem synteza może dotyczyć tylko różnych kultur, ale w obrębie jednej cywilizacji. W procesie globalizacji istotną rolę odgrywają zrzeszenia ponadnarodowe, przeciwko którym występował Koneczny. W jego opinii, wszelkie zjednoczenie może dokonywać się między narodami, a nie ponad nimi. Zob. idem, *Prawa dziejowe*, s. 416.

lizm europejski oparty na „zbląkanym racjonalizmie”¹³³, by odwołać się do określenia Edwarda Husserla, należy pójść w kierunku pluriwersalizmu, który uznaje różnorodność epistemiczną świata. Historia cywilizacji zachodniej dowodzi słuszności tezy Grosfoguela¹³⁴, że jeśli prawda uniwersalna jest budowana według jednej tylko epistemologii, jednej tradycji myśli, która wyklucza i marginalizuje inne, to projekt globalny oparty na takiej epistemologii jest z natury imperialistyczny/kolonialny.

¹³³ E. Husserl, Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38.

¹³⁴ R. Grosfoguel, Decolonizando los universalismos, s. 70.

CZEŚĆ TRZECIA

**Instrumentalny wymiar kultury
zachodnioeuropejskiej**

ROZBITY ŚWIAT¹. ILUZJA „KULTURY” ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ

„Per capire occorre guardare lì dove non c'è mai”²

Haim Baharier

WPROWADZENIE

Jak podaje Zygmunt Freud,

kultura ludzka – mam tu na myśli to wszystko, w czym życie ludzi wzniosło się ponad swe zwierzęce uwarunkowania i czym różni się od życia zwierząt (i nie oddzielam kultury od cywilizacji) – ukazuje obserwatorowi, jak wiadomo, dwie strony. Obejmuje całą wiedzę i wszystkie umiejętności, jakie zdobyli ludzie w celu opanowania sił przyrody i pozyskania jej dóbr gwoli zaspokojenia swych potrzeb, a zarazem wszystkie instytucje niezbędne do regulowania stosunków międzyludzkich, zwłaszcza w celu podziału dóbr możliwych do zdobycia³.

Zdając sobie sprawę z faktu, że istnieje obecnie mnogość definicji kultury, pozwoliłam sobie na prezentację właśnie definicji Freuda, która, jak się wydaje, pozostaje w niesprzeczności z powszechnym odczuciem zjawiska określanego nazwą wywodzącą się etymologicznie od łacińskiego

¹ Zwrot zapożyczony od Gabriela Marcela, który tak zatytułował jeden ze swoich esejów w książce *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 43-62.

² H. Baharier, *La valigia quasi vuota*, Milano 2014, s. 61: „Żeby zrozumieć, należy spojrzeć tam, gdzie niczego [już] nie ma” (tłum. własne).

³ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013, s. 132.

czasownika *colere*. Czasownik ten konotuje z jednej strony uprawę roli, z drugiej natomiast odnosi się do wysiłków związanych z pracą nad doskonaleniem wspólnotowego *ex definitione* społeczeństwa i zarazem indywidualnego człowieczeństwa.

Freud rozumie przez kulturę „względy, w których życie człowieka wzniosło się ponad stan zwierzęcy”, ludzką „wiedzę i potęgę”, jak również „nieodzowne urządzenia” będące podstawą norm, zasad i konwencji obowiązujących w relacjach interpersonalnych. Na pozór Freudowska definicja wydaje się spójna, sensowna i wyczerpująca. Z punktu widzenia filozofii można by ją potraktować jako przejaw intelektualizmu etycznego. Freud bowiem *implicite* zakłada, że ludzie z natury zachowują się w sposób racjonalny i pozytywny w porządku moralnym. Dzięki temu osiągnęli ową „potęgę i wiedzę” oraz stworzyli prawodawstwo regulujące życie indywidualne oraz zbiorowe. W istocie, w pewnym sensie trudno byłoby dyskutować z twórcą psychoanalizy. Zważywszy na kulturowy dorobek powstały w kręgu zachodnioeuropejskim, można pochylić czoło przed osiągnięciami wielu pokoleń dramaturgów, poetów, filozofów czy kompozytorów. Któż z nas nie zastanawiał się nad konfliktem tragicznym zarysowanym w „Antygonie” Sofoklesa? Kto nie powtarzał za Alfredem Northem Whiteheadem, że cała filozofia stanowi zbiór przypisów do Platona⁴? Jaki intelektualista

⁴ A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1978, s. 39: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them. His personal endowments, his wide opportunities for experience at a great period of civilization, his inheritance of an intellectual tradition not yet stiffened by excessive systematization, have made his writings an inexhaustible mine of suggestion”.

nie wsłuchiwał się z większym lub mniejszym podziwem w dźwięki, na przykład, V symfonii Beethovena lub „Requiem” Mozarta? Któż nie czytał „Czarodziejskiej góry” Tomasza Manna albo wierszy Rainera Marii Rilkego? Jeżeli nawet ktoś taki istnieje, to z reguły nie przyznaje się do swojej ignorancji, starając się jak najszybciej uzupełnić wiedzę „kulturową”, czując się pełnoprawnym spadkobiercą dziedzictwa powstałego w kręgu tak zwanej cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Tymczasem bardziej pogłębiona refleksja nad dorobkiem tejże cywilizacji sprawia, że początkowy zachwyt może się zamienić w przerażenie i obrzydzenie, a wysublimowane ustalenia filozofów konstruujących swoje systemy „od Wysp Jońskich aż po Jenę”⁵, jak określił niegdyś filozofię okcydentalną Franz Rosenzweig, okazują się zasłoną Mai – welonem ułudy, okrywającym cierpienie, poniżenie i zniewolenie, na jakie byli zdani mieszkańcy Europy w różnych okresach historycznych, na przykład w epoce rewolucji przemysłowej, latach II wojny światowej i w czasach stalinowskiego terroru, kiedy ludzie nie wzniesli się, z całą pewnością, „ponad stan zwierzęcy”, a nawet byli traktowani gorzej niż zwierzęta⁶.

⁵ F. Rosenzweig, Gwiazda zbawienia, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 63.

⁶ W sposób bardziej subtelny wyraża swoje rozczarowanie współczesnym „człowieczeństwem” Gabriel Marcel, który jednak dość jasno stwierdza, że za nędzną kondycję „dziedzictwa” odpowiedzialni są jego spadkobiercy: „Na pewno nigdy nie zapomnę prawdziwie metafizycznego poruszenia, jakiego doznałem w 1946 roku w Wiedniu, wędrując pośród ruin starego miasta, albo później w Rouen, Caen czy Würzburgu. Patrząc na te gruzy, jakże mógłbym nie pomyśleć – poprzez nieuchronne odbicie skojarzeń – o duchowym dziedzictwie, które wskutek ludzkiego zaślepienia poniosło tam z pewnością niepowetowaną stratę?” (G. Marcel, Mądrość i poczucie sacrum, przeł. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 41). Marcel nie wyjaśnia jednak, co było powodem „ludzkiego zaślepienia”, prowadzącego do „niepowetowanej straty”.

1. ETYCZNE IMPLIKACJE JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKICH KORZENI ZACHODNIEJ EUROPY

Fakt, iż u podstaw kultury Zachodu legł system mitów, wierzeń i dogmatów konstytuujących początkowo judaizm, a następnie chrześcijaństwo, wydaje się bezsporny, podobnie jak przekonanie, że istotnym czynnikiem, który odegrał doniosłą rolę w procesie wyodrębniania się owej kultury, były również dokonania starożytnych Greków i Rzymian. Chrześcijaństwo w początkowym okresie, czyli w I w. n.e., było ruchem mesjańskim i mistycznym w ramach judaizmu⁷. Jezua ha-Nocri, Jezus z Nazaretu, okazał się charyzmatycznym przywódcą pozwalającym uwierzyć w rychłe nadejście „Królestwa” implikującego świat wolny, sprawiedliwy i spokojny. Tymi zaś, którzy stworzyli nową religię, byli w istocie uczniowie „Mesjasza z domu Dawida”. Ze wszystkich sił starali się oni podtrzymać nadzieję na mesjańskie odkupienie oznaczające powszechny dobrostan. Niestety, nie nastąpiła żadna zmiana na lepsze, a samo chrześcijaństwo, jak każda zresztą religia, zaczęło ulegać negatywnej petryfikacji. Na skutek fuzji platonizmu i arystotelizmu z wierzeniami starohebrajskimi nastąpiła racjonalizacja religii. Podczas kolejnych soborów ustalano kolejne i liczne dogmaty. Odstępstwo od nich, tj. głoszenie odmiennych od dogmatów poglądów, kończyło się zazwyczaj oskarżeniem o herezję, anatemą lub płonąącym stosem, co stanowi powszechnie znaną wiedzę. Innymi słowy,

⁷ Por. D.C. Matt, *God & The Big Bang: Discovering Harmony Between Science and Spirituality*, Woodstock-Vermont 2013, s. 156: „I am *not* talking what Jesus became – Jesus Christ – but rather about *Yeshua*, the impassioned rabbi who died for his vision of Judaism. Jesus was a Galilean *hasid*, someone passionately in love with God, drunk on the divine, unconventional and extreme in his devotion to God and to fellow human beings”.

już w starożytności rozpoczął się proces tworzenia kanonu myślenia oznaczającego w rzeczywistości zniewolenie, a także swoistą dyspensę od podejmowania samodzielnych wyborów moralnych, które miałyby na względzie dobro drugiego człowieka.

Sytuacja w żydowskich społecznościach nie różniła się diametralnie od sytuacji chrześcijan. Była, oczywiście, trudniejsza ze względu na uwarunkowania egzystencji w przymusowej diasporze, na terenie różnych państw europejskich. Ludność żydowską dotykały również kolejno po sobie następujące wygnania i pogromy. Z drugiej jednak strony, przedstawiciele ortodoksyjnego judaizmu posiadali znacząco mniejsze możliwości penalizacyjne wobec „niewiernych”, jako że judaizm nie stanowi przecież religii instytucjonalnej. Jeśli natomiast chodzi o tak zwaną wolność słowa, to również w przypadku Żydów wolnomyślicielstwo nie było dobrze widziane. Przykładem filozofa, który musiał zamilknąć, był wybitny etyk i kabalista, Mojżesz Chaim Luzzatto, autor dzieła „Mesilat Jeszarim”, „Ścieżka Sprawiedliwych”⁸. Grożono mu nawet ekskomuniką za głoszenie poglądów heterodoksyjnych w stosunku do doktryny talmudycznej. Luzzatto, aby uniknąć niebezpieczeństwa, uciekł z rodzimych

⁸ Por. S. Pecaric, Wstęp, [w:] M.C. Luzzatto, Ścieżka Sprawiedliwych, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 5: „Raw Mosze Chajim Luzzatto, powszechnie znany w żydowskim świecie jako Ramchal, urodził się w Padwie w 1707 roku. Już od dziecka uważany był za geniusza i w młodym wieku zdobył szerokie wykształcenie, tak w zakresie judaizmu, jak i kultury włoskiej, literatury i klasycznych języków [...]. Wkrótce sam Ramchal został mistrzem innych, skupiając wokół siebie grupę młodych ludzi pochłoniętych wspólnym studiowaniem pism mistycznych [...]. Grupa Ramchala stała się obiektem fałszywych oskarżeń i skłoniona została do rozwiązania się. Sam Ramchal w 1730 roku przeniósł się do Amsterdamu, gdzie żył nieniekajony, zaprzestał jednak głoszenia swych mistycznych idei i nauczania kabały”.

Włoch do Amsterdamu, lecz nawet tam nie kontynuował już tak bardzo „wywrotowych” tez, jak, na przykład, poniższa:

Pokora usuwa ponad wszelką wątpliwość wiele przeszkód ze ścieżki człowieka i przybliża go do dobra; bowiem człowiek pokorny nie przywiązuje wielkiej wagi do spraw tego świata, nie jest też podatny na oddziaływanie marności. Co więcej, jego towarzystwo jest bardzo miłe i dostarcza on wiele przyjemności swoim bliźnim. Nigdy nie daje się ponieść gniewowi ani sporom; wszystko robi cicho i spokojnie. Szczęśliwi, którzy mają przywilej nabycia tej cechy⁹.

Zarówno więc osoby stojące na straży prawomyślności doktryny chrześcijańskiej, jak i – w zdecydowanie jednak mniejszym stopniu – Żydzi mieli głównie na uwadze pomyślność tak czy inaczej definiowalnej kasty kapłanów, traktując zazwyczaj wierzących z pobłażliwym dystansem, a także zakazując im autonomii myślenia oraz osobistych aktów osądu moralnego, co w dalszej perspektywie musiało przynieść opłakane konsekwencje. Spetryfikowane i zrytualizowane religie, dominujące na obszarze Europy, spowodowały zanik religijności ich wyznawców, którzy stopniowo zapominali o istocie – jakoby – teonomicznych norm moralnych, zawartych w przekazie biblijnym. Ludzie, traktowani przez religijne autorytety jak bezmyślne przedmioty, powielali taką postawę wobec innych, reifikując swoje otoczenie. Cały proces odbywał się przez wieki niepostrzeżenie, odciskając jednak znaczące piętno na świadomości osób reprezentujących europejski krąg kulturowy, niezależnie od ich etnicznej przynależności. Większość z nich wierzyła bowiem w teistycznego i transcendentnego Boga wyposażonego w rozmaite atrybuty: dobroć, sprawiedliwość, wszechobecność, wszechwiedzę i, nade wszystko, wszechmoc.

⁹ M.C. Luzzatto, *Ścieżka Sprawiedliwych*, s. 281-283.

Przyznać należy, iż wiara w bóstwo, niezwykle zresztą przypominające Zeusa Olimpijskiego, jest w pewnym sensie pociągająca. Konstytuuje porządek wszechrzeczy i zapewnia pewien ład moralny. Osobowy i antropomorficzny Bóg–Ojciec i Sędzia „za dobre wynagradza, za złe karze”. Jest także Panem historii, czyli – poniekąd – wyręcza człowieka, od którego w zasadzie zależy już bardzo niewiele. Zakładając natomiast, że wyznawca wiary reprezentuje rzymski katolicyzm, jest w stanie uzyskać przebaczenie grzechów, przystępując indywidualnie do sakramentu spowiedzi. Wyznawca judaizmu z kolei pozostaje nawet w lepszej sytuacji: może ponownie wstąpić na „ścieżkę sprawiedliwych”, nie realizując żadnego aktu pokuty, skoro w judaizmie istnieje doktryna *teszuwy*¹⁰. Co prawda, pojawiali się niekiedy filozofowie poddający krytyce „wiarę naiwną”, lecz w zasadzie nie przejmowano się ich poglądami. Ostatecznie zaś można ich było zastraszyć, jak miało to miejsce w przypadku Barucha-Benedykta Spinozy, lub po prostu uciszyć na wieki, co stało się udziałem Giordana Bruna. Myślicielom tym wydawało się przez krótki czas (to również było złudzeniem), że są wolnymi reprezentantami potężnej cywilizacji i odległymi w czasie kontynuatorami dzieła zapoczątkowanego przez Talesa z Miletu i Pitagorasa.

¹⁰ Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, przeł. K.i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 56: „Hebrajskie słowo *teszuwa* ma trzy różne znaczenia, których wspólnym mianownikiem jest idea powrotu. Po pierwsze oznacza fakt «powracania do Boga», następnie «odwracanie się, zawracanie, zmianę życiowej orientacji w celu wyboru innej», na koniec znaczy także «odpowiedź». Mistrzowie Talmudu zaliczali *teszuwę* do rzeczy, które powstały przed stworzeniem świata. Oznacza to, że *teszuwa* jest zjawiskiem pierwotnym i uniwersalnym zarazem, na którym opiera się samo istnienie świata”.

Niezależnie od ofiar, jakie ponosili filozofowie, ortodoksja stanowiła jeszcze poważniejsze zagrożenie dla ludzi intelektualnie przeciętnych. Zazwyczaj pokornie godzili się ze swoją sytuacją, nie poszukiwali nowych dróg, za pewnik przyjmowali słowa papieża, biskupa, księdza, rabina *kahału*. Uznali, że nic już od nich nie zależy i że nie mają wpływu na otaczającą rzeczywistość kreowaną przez „możnych świata tego”. Wprawdzie Fryderyk Nietzsche ogłosił w XIX stuleciu, iż *Gott ist tot*, wzywając do przewartościowania wartości, lecz myśl tę wykorzystano wkrótce do naprawę niecznych celów, „o jakich się filozofom nie śniło”. Bardziej zaś powszechna od zdania *Gott ist tot* stała się fraza *Gott mit uns*.

2. PYTANIE O AUSCHWITZ I KOŁYME

Rzecz jasna nie jest moim zamiarem przedstawienie złożonej genezy powstawania obozów śmierci czy sowieckich łagrów. Nie będę także pisała o antysemityzmie i rasizmie. Obszernie i szczegółowo omówiła te zjawiska Hannah Arendt w „Korzeniach totalitaryzmu”¹¹. Pozwalam sobie mimo wszystko zapytać, co sprawiło, że wielka kultura Zachodu zrodziła rzesze nieludzkich nadludzi zdolnych do mordowania milionów gatunkowo tożsamyh istnień, tylko dlatego że ci skazani na zagładę ludzie byli innej narodowości, bądź też dlatego, że reprezentowali odmienną opcję polityczną, nie głosząc poglądów zalecanych przez (daną) władzę totalitarną. Oczywiście, Hannah Arendt rozwiązała już do pewnego stopnia tę kwe-

¹¹ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014.

stię, tworząc swoją teorię „banalności zła”¹². Ja jednak chciałabym się dowiedzieć, dlaczego zło stało się do tego stopnia banalne, iż było ono nierozpoznawalne, niezauważalne oraz, w efekcie, powszechnie akceptowalne. Co legło u podstaw zachowań oprawców, którzy sprawiali, że zarówno oni sami, jak też ich ofiary właściwie przestawali być ludźmi. Sytuację taką przedstawił, na przykład, Primo Levi, włoski Żyd, któremu udało się przetrwać Auschwitz:

Wszystko dookoła jest nam wrogie. Nad nami uganiają się złośliwe chmury, aby odgrodzić nas od słońca; wokół pustkowie najeżone żelazem. Jego granic nie widzieliśmy nigdy, lecz wszędzie dokoła wyczuwamy złowieszczą bliskość kolczastego drutu oddzielającego nas od świata. A na rusztowaniach, na przejeżdżających pociągach, po drogach, w wykopach, w biurach ludzie i ludzie, niewolnicy i władcy, władcy – niewolnicy samych siebie; strach rządzi jednymi, nienawiść drugimi, wszelkie inne moce ilczą¹³.

Tym, na co Levi zwraca uwagę, jest moralna postawa obozowych katów – „władców”. Z jednej strony są oni postrzegani jako „niewolnicy samych siebie”, z drugiej zaś się boją: prawdopodobnie lękają się tych, którzy zajmują wyższe miejsce w hierarchii aparatu terroru. Nie wiadomo więc, czy zło, jakie wyrządzają innym, jest rzeczywiście czymś „banalnym”. Być może przynajmniej niektórzy z nich zdają sobie jednak sprawę, że – ze strachu – biorą udział w procederze makabrycznym i niegodnym

¹² Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie, Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 64: „Im dłużej się go [Eichmanna – K.K.-S.] słuchało, tym wyraźniej było widać, że istnieje ścisły związek pomiędzy jego niezdolnością do mówienia a jego niezdolnością do myślenia, mianowicie do myślenia z pozycji innego człowieka. Nie można się było z nim porozumieć, nie dlatego że kłamał, lecz dlatego że otaczał go mur najlepiej zabezpieczający przed słowami i obecnością innych, a zatem przed samą rzeczywistością”.

¹³ P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 2008, s. 54.

człowieka partycypującego w idei człowieczeństwa, niezależnie od tego, w jaki sposób rozumiemy termin „idea”. Swoją drogą, ten drugi człon alternatywy „banalny – tchórzliwy” wydaje mi się bardziej optymistyczny, jeśli rozważamy kondycję moralną istoty ludzkiej w różnych modalnościach bycia człowiekiem. Strach bowiem jest bardziej zrozumiałą jakością niż kompletna bezmyślność implikująca okrutne mordowanie bliźnich. Osoba bezmyślna nie jest zdolna do autorefleksji. Nie potrafi także odróżniać dobra od zła. Satysfakcjonują ją bieżące przyjemności, które jest w stanie zaspokoić, nie biorąc pod uwagę ceny, którą płacą owi bliźni – ludzie obok. Jedyną racjonalizację przemocy, do której „bezmyślny” jest zdolny, stanowi uznanie mordowanych istot za „podludzi”: za gorszych, słabszych, zbędnych i niepotrzebnych. Skoro zaś ich eliminacja może przynieść takie czy inne profity bezmyślnemu oprawcy, to tym bardziej należy ich zabijać.

Z kolei ofiary obozowych „władców” – „niewolnicy”, są jeszcze w stanie odczuwać nienawiść. W obozie istnieją zatem tylko dwa rodzaje emocji, czyli strach i nienawiść. Nie ma niczego więcej, ponieważ „wszelkie inne moce milczą”. Okazuje się więc, że żadne wszechmocne i miłosierne bóstwo nie przybywa nikomu na ratunek. „Pan historii” nie interweniuje, nie zdarza się cud. Nieskończoność natomiast kojarzy się więźniom nie z absolutną potęgą, lecz oznacza bezgraniczne „pustkowie najeżone żelazem”. Tradycyjna religia monoteistyczna, trwały i niezbywalny element kultury zachodnioeuropejskiej, okazała się więc „złudzeniem”, o czym Freud napisał wcześniej, nim europejska historia powiedziała „Sprawdzam!”¹⁴.

¹⁴ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 21nn: „W mojej rozprawie «Przyszłość pewnego złudzenia» w znacznie mniejszym stopniu chodziło o najgłębsze źródła uczucia

Wraz z Bogiem, w warunkach ekstremalnie trudnych dla człowieka, znika również system zasad „niezbędnych do regulowania stosunków międzyludzkich”. Okazuje się zatem, że autor przykazań Dekalogu nie przewidział, do czego jest zdolna ludzka istota w sytuacji, kiedy jej życie jest upodłone i nieustannie zagrożone, lub że nie docenił negatywnego aspektu wolnej woli człowieka. Być może zresztą w ogóle nie należałoby określać tak zwanej woli jako wolnej, skoro podlega ona ograniczeniom instynktów, z których najsilniejszy jest instynkt przetrwania, cecha wspólna i zwierząt, i ludzi. Negacja zaś znaczenia moralności skodyfikowanej przez Dekalog – wraz z jego *quasi*-chrześcijańskim rozszerzeniem, jakim jest tak zwane przykazanie miłości¹⁵, implikuje również negację zachodnioeuropejskiego prawodawstwa stanowiącego przez wieki powód do dumy: jak się okazuje – nieuzasadnionej. W jakim obozie koncentracyjnym szanowano tak „europejsko” brzmiące zasady prawa rzymskiego, jak, na przykład: „In dubio pro reo” czy też „Lex retro non vadit”? Czy ludzie zmuszani do składania samokrytyki w latach stalinowskiego terroru mogli

religijnego niż raczej o to, co zwykły człowiek rozumie przez pojęcie swojej religii – o system doktryn i obietnic, który z jednej strony z pozazdrosczenia godną kompletności objaśnia mu zagadkę tego świata, z drugiej zaś zapewnia go, że nad jego życiem czuć będzie troskliwa Opatrzność wynagradzająca mu każdy zawód, jakiego dozna w trakcie ziemskiej egzystencji. Zwykły człowiek nie może sobie wyobrazić tej Opatrzności inaczej niż pod postacią wspaniale wywyższonego Ojca. Tylko taki Ojciec wie, co potrzebne dziecięciu ludzkiemu, tylko jego można zmiękczyć prośbami, tylko jego gniew można uśmierzyć oznakami pokuty. To wszystko jest w tak oczywisty sposób infantylne, tak obce rzeczywistości, że przyjazny człowiekowi intelekt nie bez bólu dopuszcza do siebie myśl, iż oto ogromna większość śmiertelników nigdy nie wzniesie się ponad takie pojmowanie życia”.

¹⁵ W rzeczywistości tekst Chrystusowego przykazania miłości znajduje się w dwóch miejscach hebrajskiej Tory: Pwt 6, 5; Kpł 19, 18.

wierzyć w zasadność innej jeszcze rzymskiej formuły: „Accusare nemo se debet”? Rzecz jasna, postawione przeze mnie pytania mają charakter retoryczny. Żadne normy prawne wypracowane przez pokolenia prawników nie regulowały zasad postępowania ani oprawców, ani ich ofiar. W sposób wyjątkowo precyzyjny i jasny pisze na ten temat więzień kołymskiego łagru, Warłam Szalamow:

Więzień-inteligent zostaje przez łagier zduszony. Wszystko, co dotąd było mu drogie, rozdeptano w proch; powłoka cywilizacji i kultury pęka w najkrótszym możliwie czasie, liczącym się w tygodniach. Argumentem w sporze jest kulak i pałka. Środkiem przymusu – kolba karabinu i cios w zęby. Inteligent przemienia się w tchórza i własny jego mózg podpowiada, jak usprawiedliwić swoje postępowanie. Może sam siebie przekonać do wszystkiego [...]. Oddziaływanie fizyczne staje się oddziaływaniem moralnym¹⁶.

Wydaje mi się, że świadectwa Leviego i Szalamowa w wystarczającym stopniu uzasadnić mogą twierdzenie, iż cywilizacja zachodnioeuropejska okazała się iluzją i utopią. Skoro nie istnieje wykreowane przez tę cywilizację bóstwo, nie istnieje prawodawstwo, które chroniłoby ludzkie życie, i skoro nie istnieje wypracowany przez *quasi*-cywilizację kodeks etyczny, wspierający zachowania moralnie poprawne, to pozostaje na prawdę niewiele z duchowego dziedzictwa powstałego w zachodnim kręgu kulturowym¹⁷. Co więcej, w takiej sytuacji podmiot aktów etycznych może okazać się bezradny i pozbawiony nadziei na życie w niechaotycz-

¹⁶ W. Szalamow, *Opowiadania kołymskie. Pierwsza śmierć*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1991, s. 193.

¹⁷ Por. S. Qunizio, *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków-Dębica 2008, s. 87: „Wątpię, aby ktokolwiek miał odwagę utrzymywać, że nasza historia zmierza w kierunku zwycięstwa tego, co ludzkie, i w kierunku harmonii środowiska, w którym żyje człowiek”.

nym i niezagrażającym mu świecie. Wydaje się zatem, że w Auschwitz i na Kołymie przegrali zarówno bezmocny Bóg¹⁸, jak i człowiek: słaby, tchórzliwy, nienawidzący, niewolnik, zniewolony, kat i ofiara, która może zamienić się w kata, działając nieracjonalnie, nieświadomie, pod wpływem instynktu. Zarazem, przyznać należy, że współcześni ludzie są jednak, w pewnym sensie, wyjątkowi i niezwykle skuteczni w swoich działaniach. Muszę bowiem zgodzić się z Arendt, która twierdzi, „że potęga człowieka jest większa niż kiedykolwiek ośmielano się sądzić, i że człowiek może urzeczywistnić diabelskie fantazje, a niebo nie spada na głowę ani nie rozstępuje się ziemia”¹⁹.

3. PRÓBA OCALENIA ILUZJI I NAPRAWY ŚWIATA

Przyznać jednak należy, iż wszelkie próby oskarżania absolutnego bytu o zagędlę cywilizacji Zachodu są równie naiwne, jak oczekiwanie Bożej interwencji, w sytuacji gdy sami spadkobiercy tej cywilizacji potrafili się wykazać nadludzkiem barbarzyństwem i czynili to nader ochoczo. Z tego faktu zdawali sobie sprawę powojenni intelektualiści, usiłując w jakiś sposób resuscytować „rozbity świat”²⁰, jak określił fenomen kulturowego

¹⁸ Por. ibidem, s. 88: „Współczesny świat widziany z pozycji wiary (a można nań spojrzeć tylko z jakiegoś konkretnego punktu) jawi się jako wynik przegranej Boga w historii. Ten punkt widzenia, być może najmniej odpowiedni, pozwala na odkrycie rzeczy strasznej i na zastanowienie się nad tym. Zdać sobie bowiem sprawę ze straszliwości jest czymś więcej niż nieświadomione w niej trwanie”.

¹⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 521.

²⁰ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 46nn: „Czy nie masz czasem wrażenia, że żyjemy... jeżeli to można nazwać życiem... w złamanym świecie? Tak, złamanym, jak zepsuty zegarek. Sprężyna przestała działać. Na pozór nic się nie zmieniło. Wszystko jest na swoim miejscu. Ale gdy przyłożysz zegarek do ucha,

upadku Gabriel Marcel. Zdaniem francuskiego filozofa, genezą współczesnego zła jest arefleksyjność, uleganie pożądaniom i lękom, a także „próżność we wszelkich jej postaciach”²¹. W kontekście wypowiedzi Leviego i Szałamowa trudno jest nie zgodzić się z tą opinią. Trzeba jednak stwierdzić, że niektórzy myśliciele podchodzą w sposób systematyczny do prób ożywienia dorobku kulturowego, który został brutalnie zanegowany niemal na naszych oczach. Pierwszym krokiem na drodze do sanacji bywa próba uświadomienia współczesnym nędzy ich moralnej kondycji. Tak właśnie czynią zarówno Hannah Arendt, jak również Gabriel Marcel, Primo Levi czy też Elie Wiesela²². Jeden z najprostszych i jednocześnie najbardziej poruszających opisów wskazujących bezpośrednio na człowieka jako odpowiedzialnego za dziejowe *tremendum* udało mi się ostatnio odnaleźć w napisanej po włosku powieści Haima Bahariera, potomka polskich Żydów, ucznia Emmanuela Lévinasa. Baharier aluzyjnie nawiązuje w swej książce do fragmentów „Nocy”²³ Wiesela, mimo że w tekście pojawia się inne nazwisko autora: „Lio Merzel”. O napisanej przez „Merzela” –

nie usłyszysz już nic. Rozumiesz, to, co nazywamy światem, ludzkim światem... dawniej musiało mieć serce, ale można by powiedzieć, że to serce przestało bić. W ten sposób wypowiada się bohaterka jednej z moich sztuk, a nie po raz ostatni w trakcie tych wykładów cytuję teksty zapożyczone z moich własnych sztuk. Bo właśnie tam moja myśl znajduje się w swoim przyrodzonym stanie i jakby u swego źródła”.

²¹ Ibidem, s. 61.

²² W kwestii biografii Eliezera (Eliego) Wiesela, laureata Pokojowej Nagrody Nobla – zob. na przykład: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/Wiesel.html> (dostęp: 30.03.2016).

²³ Por. E. Wiesela, *Noc*, przeł. M. Kozłowska, Kraków 2007, s. 64: „Po raz pierwszy poczułem narastający we mnie bunt. Dlaczego miałbym wysławiać Jego imię? Pan Wszechświata, Wiekuisty, Wszechmogący i surowy, milczał jak grób. Za co miałbym Mu dziękować?”.

Wiesela książce dyskutują pierwszoosobowy narrator odautorski oraz ojciec tegoż narratora:

Kiedy byłem już dorosły, spotkałem na ulicy ojca. Dostrzegł książkę, która wystawała mi z kieszeni.

„Co czytasz? (...)”

„Nie znasz tego? To najnowsza książka Lia”.

Tata skinął głową. „Podaj mi tylko jedną frazę, która jest podsumowaniem książki, albo nie, nieważne, tylko jedną frazę”.

„Nie zaprzeczaj sam sobie. Daj mi chwilę... No, powiedziałbym «Milczenie Boga w Auschwitz»”.

„Tak mówisz?”

„Tak”.

Potrząsnął głową. „Pan Chouchani nigdy by tego nie powiedział”.

Przytrzymałem go delikatnie za ramię. „Co ... Przepraszam, co by powiedział?”

„Powiedziałby o milczeniu, to tak, ale o milczeniu i winie ludzi: głośnym milczeniu²⁴.”

A zatem, do (nie)ludzkich cech wymienionych przez Marcela należy, według Bahariera, dodać jeszcze jedną: obojętność wobec cierpienia, które jest udziałem drugiego człowieka. Współcześni milczą, chcąc spokoju, żyją w izolacji od innych, nie dostrzegają potrzeb innych. Są natomiast gotowi, aby innych mordować, ponieważ akt morderstwa może przynieść doraźną korzyść, przyjemność, a nawet rozkosz wynikającą, na przykład, z poczucia dominacji nad słabszymi. Z punktu widzenia etyki, współczesnego człowieka – będącego produktem kultury zachodnioeuropejskiej, niezależnie od tego, czy jest wykształconym Niemcem, czy też

²⁴ H. Baharier, *La valigia quasi vuota*, s. 87, tłum własne. Por. E. Wiesel, *Noc*, s. 153: „Kiedy się obudziłem, było widno. Dopiero wtedy przypomniałem sobie o ojcu. Podczas alarmu pobiegłem za tłumem, nie przejmując się nim. Wiedziałem, że jest wycieńczony, bliski agonii, a mimo to zostawiłem go samego”.

wydukowanym na najlepszych uniwersytetach Żydem – cechuje, zazwyczaj, nieposkromiony hedonizm wykluczający troskę o losy innych, a także poczucie absolutnej wolności, przede wszystkim zaś wolności do czynienia zła. Co istotne, taka wolność zaczyna w pewnym momencie charakteryzować nie tylko pierwotnych oprawców, lecz również ich ofiary²⁵.

Sytuacja wydaje się więc trudna, a nawet beznadziejna. Jednym z filozofów, który dość szybko zdał sobie z tego faktu sprawę, był Lévinas głoszący postulat radykalizmu etycznego i zarazem, jako osoba wierząca, dostrzegający potrzebę powrotu do korzeni i źródeł judaizmu: tych, których nie poddano „ucywilizowaniu”. Urodzony w Kownie filozof nie oskarża zatem Boga za dramaty historii. Nie obwinia bóstwa, ale nawołuje człowieka do teszuwy, przez którą rozumie, między innymi, „sprawiedliwość społeczną” oraz „sprawiedliwą ekonomię”:

Związek z boskością przenika związek z ludźmi i jest zgodny ze sprawiedliwością społeczną, oto cały duch religii żydowskiej. Mojżesz i prorocy nie troszczą się o nieśmiertelność duszy, lecz o ubogiego, sierotę i obcego²⁶.

Właściwie wszystkie teksty Lévinasa przenika rozpaczliwe wezwanie do bycia odpowiedzialnym²⁷ i bycia sprawiedliwym²⁸. Odpowiedzialność

²⁵ Por. E. Wiesel, *Noc*, s. 164: „Rzuciliśmy się na prowiant. To było pierwsze, co uczyniliśmy jako ludzie wolni. Myśleliśmy tylko o tym. Nie o zemście i nie o bliskich. Jedynie o chlebie”.

²⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 21. Por. także: Pwt 24, 17-18: „Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, żeś był niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego to ja ci nakazuję zachować to prawo”, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań-Warszawa 1980.

²⁷ Por. E. Lévinas, *Trudna wolność*: „Bóg nie może uchylić osobistej odpowiedzialności za człowieka wobec człowieka”.

za drugiego człowieka i sprawiedliwość są, zdaniem filozofa, jedynym sposobem, by na nowo zacząć budować nieuporządkowany, rozbity świat.

W podobnym duchu wyraża się chrześcijanin, Gabriel Marcel. Nie deklaruje on fanatycznie swojej wiary w to, co ostateczne. Jest myślicielem, który uchyla się od definiowania Boga i stanowczo przeciwstawia się dogmatyzowaniu religii²⁹. Uniemożliwia tym samym oskarżanie Boga o nieszcześcia, jakich doświadcza ludzkość³⁰. Stwierdza natomiast, że o ile człowiek zakłada istnienie nadludzkiej potęgi, to winien czuć się jak szczególnie „kredytobiorca”: niezobligowany do zwrotu pożyczonej z banku kwoty. Jest przecież istotą wolną, która może kształtować własne życie i decydować. Dokonuje wyborów między dobrem a złem, o ile nie ulega demonom tej lub innej ideologii powodującej „wypaczenie umysłu przez fanatyzm”³¹ oraz niespójność działań z naturalnym porządkiem aksjornormatywnym³². Filozof podkreśla również, iż obowiązkiem każdego

²⁸ Por. ibidem, s. 20: „Pobożny to sprawiedliwy. Sprawiedliwość to termin, który judaizm przedkłada nad terminy odwołujące się do uczuć”.

²⁹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 377: „Całkowicie prawdziwe, duchowo prawdziwe pozostaje jednak to, że musimy zwalczać w sobie bez przerwy skłonność do ekskomunikowania, której tak żalosne świadectwa dawali niestety w przeszłości i dają niekiedy nadal teologowie, niezależnie od tego, na jaki powołują się Kościół”.

³⁰ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 294: „Czy mogę stawiać się na miejscu Boga, oświadczając, że w takim albo innym przypadku działałbym w taki albo inny sposób i pozwoliłbym na takie a nie inne zdarzenie?”.

³¹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 296.

³² Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 371: „Budowana na przemyślanej eksterminacji milionów osób przyszłość ludzkości może być przecież skażona u samych swoich korzeni i takiej przyszłości musimy przeciwstawić się z całej duszy. Co właściwie powinien oznaczać taki sprzeciw? Nie chodzi wcale o wypowiedanie wyznań wiary albo podpisywanie odezw, bo są to tylko gesty. Musimy natomiast odmawiać współdziałania, nawet jeżeli jest on milczący [...]”.

człowieka jest oddawanie innym nie tylko swojego „posiadania”, ale także swojego „bycia”. Owo „bycie człowiekiem” oznacza więc istotę „żywą” oraz „twórczą” – czyli ożywiająca świat wokół siebie, ponieważ „zdolność tworzenia jest zasadniczo związana z tworzeniem”³³, nie zaś z destrukcją. Marcel bierze więc niejako w nawias istnienie bóstwa³⁴. przyznając tym samym, iż dobry, miłosierny, sprawiedliwy i wszechmocny Bóg judeo-chrześcijański, Bóg objawienia, nie jest w stanie ocalić człowieka przed człowiekiem. Nie może też odbudować „rozbitego świata” ani skłonić nikogo do zwrotu zaciągniętej od Boga „pożyczki”. W takich okolicznościach boskie działania powierzone zostały bytom stworzonym i skończonym, przed którymi piętrzą się obowiązki i powinności moralne, wynikające ze świadomego „bycia-w-świecie”.

Motyw bezwzględnej odpowiedzialności człowieka za czyny, które realizuje, stanowi także motyw przewodni w filozofii Jeana Paula Sartre’a. Poniekąd doktryna francuskiego egzystencjalisty wydaje się absolutnie zbieżna z postulatami Lévinasa oraz Marcela. Jest to o tyle ciekawe, że Sartre deklaruje, konsekwentnie, ateizm³⁵. Powoduje to, iż Sartre wydaje

³³ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 159: „Ktoś, kto jest naprawdę żywy, to nie tylko ktoś, kto lubi życie, ale również ktoś, kto przyczynia się do jego szerszenia i niejako podsyłania wokół siebie; i dzięki temu żywa osoba okazuje się w istocie twórcza niezależnie od wszystkich zrealizowanych czynów; dzięki tej okrzęnej drodze można z pewnością najlepiej zrozumieć, jak zdolność tworzenia jest zasadniczo związana z istnieniem, chociaż w istnieniu tkwi zawsze możliwość upadku, odrętwienia, przygnębiającego powtarzania się, zabójczej rutyny”.

³⁴ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 390: „Przyznaję, że to wszystko omija objawienie w ścisłym tego słowa znaczeniu oraz dogmatykę”.

³⁵ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem nicości i bytu*. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 131: „Egzystencjalizm ateistyczny reprezentowany przeze mnie jest bardziej konse-

się zupełnie ogołoceny ze złudzeń. Ofiary terroru i przemocy nie mogą bowiem oskarżać o swoje cierpienie bóstwa, ponieważ żadna nadnaturalna potęga po prostu nie istnieje. Pełna odpowiedzialność za dobro i za zło, jakie staje się udziałem innych, spada tylko i wyłącznie na podmiot aktów moralnych. Jednocześnie, zdaniem Sartre'a każdy z nas jest również odpowiedzialny za własną kondycję moralną. Jest to odpowiedzialność nieuchronna, od której nic nie może człowieka wyzwolić i która powoduje wewnętrzny niepokój. Stanowi ona ciągłą walką człowieka z samym sobą w dążeniu do osiągnięcia i zachowania przezeń statusu człowieczeństwa:

Dla każdego człowieka wszystko przebiega tak, jakby cała ludzkość miała oczy zwrócone na jego czyny i na nich się wzorowała. I każdy człowiek powinien sobie powtarzać: czy to właśnie ja mógłbym mieć prawo do działania w ten sposób, aby ludzkość wzorowała się na moich czynach? A jeżeli sobie tego nie mówi, to dlatego że ukrywa przed sobą niepokój. Nie chodzi tu o niepokój prowadzący do kwietyzmu, do bezczynności. Chodzi o niepokój elementarny, znany wszystkim, na których ciążyła odpowiedzialność³⁶.

W zasadzie postulaty francuskiego egzystencjalisty są równie radykalne i absolutystyczne, jak te proponowane przez Lévinasa, mimo że obu myślicieli cechuje zupełnie odmienny stosunek do religii. Filozofowie ci mają jednak świadomość, że jedynie radykalizm etyczny stanowi adekwat-

kwentny. Głosi on, że jeżeli nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego egzystencja poprzedza istotę, jeden byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjś umysł, i że tym bytem jest człowiek lub – jak mówi Heidegger: realność ludzka. Co to znaczy, że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jaki się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł”.

³⁶ J.P. Sartre, Egzystencjalizm jest humanizmem, s. 136.

ną odpowiedź na zło, które zaistniało i które może ponownie zaistnieć, powodując zniszczenie pozostałego jeszcze cienia iluzji istnienia cywilizowanego świata i kulturalnego człowieka.

UWAGI KOŃCOWE

Jako motto niniejszego artykułu wybrałam słowa pojawiające się w książce Haima Bahariera, jednego ze współczesnych kabalistów: „Żeby zrozumieć, należy patrzeć tam, gdzie [niczego] już nie ma”. Na pozór brzmią one zagadkowo i niejednoznacznie. Tymczasem, biorąc pod uwagę ustalenia Lévinasa, Marcela i Sartre’a, frazę tę można dość łatwo zinterpretować. Mogłaby ona brzmieć: „Aby zrozumieć osobistą powinność moralną, należy spoglądać na zgliszcza cywilizacji i kultury”. Tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie ów niebyt i pustą otchłań, będziemy w stanie podjąć środki służące odbudowie naszego świata, naszego człowieczeństwa i ładu moralnego. Religia, którą wyznajemy, lub nasze przekonanie o nieistnieniu Boga, są kwestią mniej niż drugorzędną, o ile nie popadamy w destrukcyjny fanatyzm.

Oczywiście, katalog postulatów stworzony przez Lévinasa, Marcela, Bahariera i Sartre’a można też uznać za urojenie, fantazję bądź utopijne marzenie o lepszym świecie, który kiedyś nadejdzie, dzięki ludzkim wysiłkom. Nikt, jak sądzę, nie jest w stanie podważyć takiej argumentacji, ponieważ, w istocie, człowiek ma zaskakującą wręcz skłonność do czynienia zła. Możliwa jest poza tym (przynajmniej krótkotrwała) egzystencja w nie-ludzkim świecie, gdzie nikt nie czuje się zobligowany do wznoszenia się „ponad zwierzęce uwarunkowania”. Niemniej, skoro „niczego już nie

ma”, to zdrowy rozsądek wskazuje, że „coś” należałoby jednak stworzyć, aby wypełnić ów brak. Zacząć zaś należy zapewne od siebie: kreować własne człowieczeństwo w relacji do innych ludzi, szczególnie tych „w potrzebie”, dostrzegając konieczność solidaryzmu społecznego, proponowanego przez Lévinasa. W moim osobistym odczuciu tego typu „radikalizm” nie jest ani utopijny, ani szalony, ale po prostu konieczny, o ile nie chcemy ponownie doświadczać tego, co stało się udziałem, na przykład, Wiesela, Leviego czy Szałamowa. Jestem więc mimo wszystko mniej pesymistycznie nastawiona niż Sergio Quinzio, który pisał o definitywnej przegranej i Boga, i człowieka, nie mając żadnej nadziei na naprawę „rozbitego świata” oraz restaurację – już nieistniejącej – cywilizacji zachodnioeuropejskiej³⁷.

³⁷ W kwestii dylematów religijnych oraz moralnych Sergia Quinzio – zob. M. Bielawski, Sergio Quinzio – wiara zrozpaczona, <http://www.maciejbielawski.com/sergio-quinzio.html> (dostęp: 13.03.2016).

MIĘDZY REFLEKSYJNOŚCIĄ A NAWYKIEM. O WSPÓŁCZESNEJ KONDYCJI CZŁOWIEKA ZACHODU W ŚWIETLE KONCEPCJI DZIAŁANIA NAWYKOWO-RACJONALNEGO

1. WSTĘP. RACJONALIZM KULTURY ZACHODNIEJ JAKO PROBLEM WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Rysem wyróżniającym kulturę zachodnią jest duże, by nie powiedzieć: bezgraniczne, zaufanie do rozumu ludzkiego. Początków tej charakterystycznej dla naszego kręgu kulturowego cechy upatruje się w namyśle filozoficznym, który w starożytnej Grecji przeciwstawił rozumowe uzasadnienie przekonań o świecie i człowieku wyjaśnieniu religijnemu opartemu na tradycji, jednoznacznie opowiadając się za wyższością tego pierwszego. Triumf rozumu najbardziej widoczny jest w oświeceniowym manifeście rozumności i emancypacji ludzkiej, które przez I. Kanta sformułowane jest jako „wyjście człowieka z niepełnoletności”, przez co należy rozumieć „niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”¹.

¹ I. Kant, Co to jest oświecenie?, [w:] T. Kroński, Kant, Warszawa 1966, s. 164.

Rozumność pojmowana jako instrument do skutecznego działania pojedynczej jednostki i zwiększania efektywności praktyki społecznej w realizacji założonych celów, bardzo wyraźnie staje się najważniejszą normą kulturową ludzkiego postępowania. To już nie naśladowanie wzorów z przeszłości, lecz racjonalne planowanie w oparciu o wiedzę ma gwarantować szczęście jednostce i tym samym pomyślność społeczeństw. Innymi słowy, należy odrzucić utarte schematy myślenia i działania z przeszłości, odrzucić tradycję i zdobyć się na samodzielne, racjonalne postępowanie.

Konieczną konsekwencją racjonalności instrumentalnej, nastawionej na ciągły wzrost efektywności praktyki ludzkiej jest zmiana. Mobilność, nowatorstwo i oryginalność nabierają zasadniczego znaczenia w życiu społecznym, są bowiem oznaką zmiany, która daje nadzieję na realizację kulturowej normy dążenia do wzrostu efektywności. Jak trafnie zauważa E. Jünger w „Totalnej mobilizacji”:

nie tylko komunikacją – mechanicznym pokonywaniem odległości, które stara się osiągnąć tempo pocisków – o władnął ruch, lecz w ogóle wszelkimi działaniami. [...] Nie brak go ani w naukowych laboratoriach, ani w biurach handlowych, ani w jakimkolwiek budynku użyteczności publicznej czy prywatnej. [...] Ruch panuje zarówno tam, gdzie odbywa się handel i gdzie się myśli, jak i tam, gdzie się walczy i gdzie władza rozrywka. [...] Ruch ten mogą dostrzec tak naprawdę tylko obce oczy, ponieważ otacza on świadomość urodzonych w jego otoczeniu tak szczelnie jak medium powietrza, którym się oddycha, tak iż jest równie zwyczajny, co cudowny².

Wystarczy pobieżny ogląd przekazów medialnych w środkach masowej komunikacji, dzięki którym kultura jest współcześnie konstytuowa-

² E. Jünger, Totalna mobilizacja, [w:] idem, Publicystyka polityczna 1919-1936, Kraków 2007, s. 93-94.

na, aby dostrzec silnie postulowaną zmianę, innowacyjność, mobilność itp. Wymownym przykładem są tu reklamy telewizyjne – bardzo często używanym w nich słowem jest termin „nowość”: wyłącznie nowy model samochodu, nowy lek przeciwbólowy, nowy proszek do prania zaspokoje twoje potrzeby – wybrzmiewają slogany reklamowe. Obok hasła „nowości” coraz częściej pojawiającym się obrazem w mediach jest konkurencja między osobami. Konkurowanie ze sobą w różnych dziedzinach: gotowania, śpiewu, tańca itd. wydaje się być funkcjonalnie podporządkowane tendencji racjonalizacji, która wymaga ciągłej innowacyjności. Temu zaś skutecznie służy mechanizm rywalizacji wymuszający podnoszenie efektywności pod groźbą eliminacji z gry i utraty szans na wygraną.

Nietrudno więc dostrzec coraz wyraźniejszy rys współczesnego przekazu medialnego, który wpisuje się w logikę ciągłej racjonalizacji i zwiększania efektywności pojedynczych działań oraz funkcjonowania całych instytucji. Uwidacznia się to w bezpośrednich przekazach nawołujących do dokonania zmiany na rzecz proponowanej „nowości” (reklamy), lub w sposób pośredni poprzez wprowadzanie konkurencji jako zasadniczego elementu medialnego, wokół którego ogniskuje się scenariusz programu (programy rozrywkowe).

Racjonalistyczny charakter kultury zachodniej stał się wielokrotnie przedmiotem krytyki. Ogólnie zauważmy, że zasadnicza krytyka racjonalizmu zachodniego, przejawiającego się szczególnie w poświeceniowych tendencjach modernizacyjnych, dotyczy wyabsolutyzowania racjonalności instrumentalnej i umniejszenia roli rozumu aksjologicznego. T. Buksiński opisuje procesy zachodzące w społeczeństwach postkomunistycznych, które odnieść można do specyfiki całej nowożytnej kultury zachodniej:

Oto [...] rodzi się nowy człowiek, rodzi się w sposób mniej lub bardziej spontaniczny. Porzuca on dawną moralność religijno-obyczajową i dawną rozumność aksjologiczną na rzecz racjonalności krótkoterminowej, instrumentalnej i utylitarnej. Staje się księciem Machiavellego, tyle że bez poddanych. Taki człowiek w nic nie wierzy poza wiarą w pieniądź, władzę, stanowisko. Tym celom poświęca całe życie. Jest bezwzględny. Kto pierwszy i bardziej konsekwentnie porzuci dawne normy, ideały i rytuały, ten szybciej i łatwiej osiągnie sukces³.

Wykorzystując cztery kategorie działania przedstawione przez M. Webera⁴, można powiedzieć, że grzechem cywilizacji zachodniej jest wyabsolutyzowanie działań celowo racjonalnych, będących czystą kalkulacją zysków i strat. Taki kierunek krytyki wyraźnie widoczny jest w nurcie postmodernistycznym, w którym podkreśla się potrzebę odrzucenia jednostronnej, instrumentalnej racjonalności na rzecz wielości dyskursów, niesprowadzalnych do jednej racjonalistycznej logiki nastawionej na skuteczność osiągania wymiernych celów gospodarczych lub/i politycznych:

Postmoderna (ponowoczesność) – charakteryzuje postmodernizm Halina Janaszek-Ivaničková – w perspektywie filozoficznej rysuje się więc jako ogromna przestrzeń antyfundamentalizmu, niespotykanej do tej pory wolności ducha i wynikającej stąd radości niezależnego myślenia wszystkich tych, którym obrzydły wszelkie teorie mówiące o słuszności jednej racji, jednej prawdy, jednej wiary i jednego światopoglądu⁵.

Wydaje się jednakże, że krytyka racjonalności instrumentalnej nie trafia w sedno problemu racjonalności społeczeństw zachodnich. Co prawda postuluje się w niej odejście od postępowania nastawionego wyłącznie na coraz skuteczniejsze osiąganie celów o charakterze materialnym (zysk ekonomiczny, panowanie polityczne), bez żadnych normatywnych

³ T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 126-127.

⁴ Zob. więcej w: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2001, s. 18-19.

⁵ H. Janaszek-Ivaničková, *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002, s. 18.

ograniczeń, jednakże element refleksyjności postępowania jest pozostawiony bez zmian. Nadal, zwłaszcza w postmodernistycznej krytyce rozumu instrumentalnego, postuluje się oryginalność, różnicę, nowatorstwo, odrzucenie tradycji, mobilność, zmianę w postępowaniu, a nawet zmienność tożsamości. Wyraźnie o tym pisze Z. Bauman, definiując typy osobowe charakterystyczne dla ponowoczesności (spacerowicza, włóczęgę, turystę i gracza):

Kontekst ponowoczesny forytuje [...] brak ściśle określonej tożsamości; im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza. Najlepiej wiedzie się osobnikom, których swobody ruchu nie krępuje precyzyjna specjalizacja [...]. Osobowość isticie ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie⁶.

Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą niekonsekwencją krytyki rozumu instrumentalnego wyrażaną w nurcie postmodernistycznym. Trafnie to zauważa W. Klimczyk, który – na podstawie interpretacji „Kondycji ponowoczesnej” J.-F. Lyotarda – stwierdza:

Postmodernizm jako program polityczny nie oznacza całkowitej rezygnacji z logiki metanarracji, gdyż polityka poróżnienia jest częścią metanarracji mobilizacji. Myśl postmodernistyczna tropi nielogiczności, bezprawne roszczenia, totalitaryzmy, postulując porzucenie marzenia o harmonii na rzecz ciągłej agonistyki. Pielęgnowuje stan ironii, krytycyzmu, wiecznej czujności. W tym sensie powinniśmy mówić wciąż o nowoczesności, i to nowoczesności skrajnej. Nie podkreślamy tego, by postmodernizm zdyskredytować, a jedynie by ujawnić pewną niekonsekwencję w argumentacji Lyotarda [...] jeśli ponowoczesność ma być jakością radykalnie różną od nowoczesności, być może na innych podstawach musi budować swój program⁷.

⁶ Z. Bauman, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Warszawa 1994, s. 16.

⁷ W. Klimczyk, Metanarracja mobilizacji. Ponowoczesność jako bezruch, *Diametros* 37, 2013, s. 63.

Bardziej zasadnicza krytyka racjonalistycznego charakteru kultury zachodniej dotyczyć musi nie tyle samej racjonalności instrumentalnej, co leżącej u jej podstaw wizji refleksyjności ludzkiej. Mobilność („stan ironii, krytycyzm, wieczna czujność”), o której pisze wyżej cytowany autor, a która ma być ukrytą jednością kondycji nowoczesnej i ponowoczesnej człowieka, opiera się na założeniu ciągłej refleksyjności. Otóż, popularyzowana w kulturze zachodniej wizja człowieka jako refleksyjnie aktywnej jednostki, permanentnie zmierzającej do maksymalizacji bądź materialnych celów (racjonalizm nowożytny), bądź celów postmaterialnych związanych z rozwojem wewnętrznym, duchowym człowieka, dążeniem do zróżnicowania, indywidualizacji, samookreślenia się (postulat postmodernizmu), opiera się na założeniu, że człowiek w swej istocie jest bytem refleksyjnym, który permanentnie analizuje swoją sytuację praktyczną (wersja opisowa), lub powinien realizować taki właśnie ideał refleksyjności (wersja normatywna).

Wydaje się jednak, że wizja natury ludzkiej jako całkowicie i bez reszty refleksyjnej jest błędna. Człowiek w swej istocie nie jest bytem refleksyjnym, to tylko specyficzne okoliczności, w których przychodzi mu działać, wymuszają na człowieku postępowanie zgodne z normą refleksyjności. W. Klimczyk słusznie zauważa, że konsekwentna krytyka nowoczesności jako mobilności powinna zauważyć i docenić kategorię „bezruchu”: „Czym w tym kontekście miałyby stać się ponowoczesność, jeśli chcielibyśmy rozumieć ją radykalnie – nie jako kontynuację, ale alternatywę dla nowoczesności?”⁸. I odpowiada, że w konsekwentnym myśleniu w perspektywie ponowoczesności chodziłoby:

⁸ Ibidem, s. 65.

o bezruch rozumiany jako ruch, który porusza się poza logiką mobilizacji – o zadziwienie, a nie transformację, o współczucie, a nie postęp, o uwagę, a nie działanie. O to, by słuchać, a nie mówić. W tym sensie kres myślenia podmiotowego, myślenia projektującego nie musi wcale oznaczać antyhumanizmu, co podkreśla Baudrillard. Ponowoczesność zdaje jedynie sprawę z nieusuwalnej obecności Nieludzkiego, z radykalnej Inności, która nawiedza byt w samym jego sercu. Oznacza zatem taki modus myślenia, który porusza, nie popychając [...]. Postuluje nakierowanie na to, co poprzedza subiektywność, jednostkowość, działanie⁹.

Ideę „bezruchu” jako konsekwentną krytykę oświeceniowego rozumu, zarysowaną przez cytowanego wyżej autora, spróbujemy wyrazić w ramach pewnej teorii działania, która pozwoli w nieco precyzyjniejszym aparacie (co nie oznacza „trafniej” lub „prawdziwiej”) wyrazić powyższą myśl cytowanego autora.

2. KONCEPCJA DZIAŁANIA NAWYKOWO-RACJONALNEGO

Krytykę refleksyjnej wizji człowieka (zakładanej zarówno przez myślicieli oświecenia, jak i jego postmodernistycznych krytyków) przeprowadzimy w świetle autorskiej koncepcji działania nawykowo-racjonalnego, która stanowi przewyżczenie ograniczeń koncepcji racjonalistycznej¹⁰.

⁹ Ibidem, s. 66-67.

¹⁰ Systematyczny wykład omawianej teorii zawiera praca: M. Ciesielski, Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego, Poznań 2012. Omówienie tu zawarte opieram na: M. Ciesielski, O problemie redukcji w idealizacyjnej teorii nauki. Studium przypadku relacji między koncepcją czynności racjonalnej a koncepcją działania nawykowo-racjonalnego, *Filozofia Nauki* 1, 2016, s. 75-99.

W naukach o człowieku szeroko rozpowszechniony jest racjonalistyczny paradygmat analizy aktywności ludzkiej, który swoiście współbrzmi z kulturową normą racjonalności instrumentalnej¹¹. Rozważania, m.in. M. Webera, K.R. Poppera, C. Hempela, dotyczące ludzkiego działania stały się rdzeniem owego paradygmatu, który, za L. Nowakiem, możemy wyrazić ogólnie w postaci zasady racjonalności *R*:

R: jednostka racjonalna to taka, która ze zbioru alternatywnych czynności wybiera i realizuje tę czynność, która – w świetle jej wiedzy – prowadzi do rezultatu najwyższej przez nią preferowanego¹².

Koncepcja działania nawykowo-racjonalnego (dalej w skrócie KDN-R) powstała w wyniku odrzucenia założenia leżącego u podstaw zasady racjonalności *R* (w różnych jej ujęciach¹³). Założenie to określone zostało jako zasada ciągłej refleksyjności (*ZCR*):

¹¹ Paradygmat ten zaczął dominować w XX w. za sprawą m.in. twórczości M. Webera, a następnie badań w ramach teorii decyzji i teorii gier. Początków jednakże analiz praktyki ludzkiej w perspektywie racjonalności instrumentalnej historycy idei upatrują u progu myślenia nowożytnego (N. Machiavelli) i wcześniej (arystotelesowskie działanie zwane przezeń „sprytem”) – zob. więcej w: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007.

¹² L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, 3: *Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Poznań 1991, s. 27; por. też: idem, *Człowiek i ludzie. Modele z Gombrowicza*, Warszawa 2000, s. 79.

¹³ C.G. Hempel, *Rational Action*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 35, 1961/62, s. 5-23; J. Watkins, *Wyjaśnianie historii: indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, Wrocław 2001; J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach, wybór i opracowanie: J. Woleński*, Warszawa 1994; R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź 1998; L. Nowak, *Człowiek i ludzie*.

ZCR: jednostka przed podjęciem każdego działania zawsze rozważa alternatywne działania w celu określenia, która z alternatyw pozwoli osiągnąć jej cel w sposób najkorzystniejszy¹⁴.

Dzięki uchyleniu tego założenia udało się w ramach KDN-R stworzyć model, w którym obok działania racjonalnego ujęte są również działania bezrefleksyjne – nawykowe i naśladowcze.

W języku KDN-R zdefiniowane zostały wyjściowe terminy umożliwiające sformułowanie poszczególnych twierdzeń. A mianowicie działanie ludzkie jest to urzeczywistnienie dzięki wykorzystaniu wiedzy oraz środków działania określonego stanu rzeczy w celu zaspokojenia jakiejś potrzeby. Pojęcie potrzeby podmiotu działającego jest zdefiniowane jako właściwość jednostki polegająca na uświadomieniu sobie braku (niedoboru). Zakłada się ponadto trzy poziomy zaspokajania potrzeb:

(i) obszar niedostatku – gdy pomimo urzeczywistnienia stanu rzeczy realizującego daną potrzebę jednostka nadal uświadamia sobie brak związany z tą potrzebą;

(ii) obszar optymalny – gdy określony stan rzeczy realizuje daną potrzebę tak, że jednostka nie odczuwa braku związanego z tą potrzebą;

(iii) obszar nadmiaru, gdy urzeczywistniony stan rzeczy realizuje daną potrzebę na zbyt wysokim poziomie, tak że jednostka uświadamia sobie swoiste przepełnienie związane z tą potrzebą.

Wiedza podmiotu działającego dotyczy obszaru: przedmiotowego (urzeczywistniane stany rzeczy), podmiotowego (potrzeby podmiotu działającego) i społecznego (działania innych osób). Środki działania rozumiane są dwojako – jako „narzędzia” (stany rzeczy wykorzystywane

¹⁴ M. Ciesielski, Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich, s. 66.

w działaniu) oraz „działania przygotowawcze” (niezbędne działania, które podmiot musi wcześniej wykonać, aby zrealizować działanie właściwe). Kryterium oceny poszczególnych działań stanowi ich efektywność, czyli stosunek między poziomem zaspokojenia danej potrzeby a zbiorem działań przygotowawczych danego działania: im mniej działań przygotowawczych lub/i im wyższy poziom zaspokojenia potrzeby, tym działanie jest bardziej efektywne.

Przyjęty zestaw pojęciowy pozwala zdefiniować trzy zasady działania: racjonalnego (ZR), nawykowego (ZN) i naśladowczego (ZNS):

– zasada działania racjonalnego (ZR): jeżeli jednostka A chce zaspokoić własną potrzebę p , to reflektuje – na gruncie jej wiedzy W_A – nad alternatywnymi działaniami d_1, \dots, d_k , które wymagają użycia (odpowiednio) środków s_1, \dots, s_k , oraz prowadzą do urzeczywistnienia (odpowiednio) stanów rzeczy s_1, \dots, s_k , i podejmuje to działanie d_i , które prowadzi do optymalnego zaspokojenia tej potrzeby i jest zarazem najefektywniejsze;

– zasada działania nawykowego (ZN): jeżeli jednostka A chce zaspokoić własną potrzebę p , to podejmuje takie działanie d_i , jakie podejmowała w przeszłości, czyli podejmuje działanie d_i , które – na gruncie jej wiedzy W_A – wymaga użycia środków s_i oraz prowadzi do zaistnienia stanu rzeczy s_i , bez wcześniejszego reflektowania nad jego efektywnością efd_i względem innych działań;

– zasada działania naśladowczego (ZNS): jeżeli jednostka A chce zaspokoić własną potrzebę p , to podejmuje – na gruncie własnej wiedzy W_A – takie działanie d_i , które wymaga użycia środków s_i oraz prowadzi do zaistnienia stanu rzeczy s_i i które optymalnie zaspokoi potrzebę p , jakie

podejmowane jest przez inną jednostkę *B*, bez wcześniejszego reflektowania nad jego efektywnością *efd_i* względem innych działań.

W KDN-R określone są następujące zależności statyczne pomiędzy obszarem zaspokajania potrzeb (optymalny, niedostateczny, nadmierny) a rodzajem podejmowanego działania (racjonalne, nawykowe, naśladowcze). I tak:

- w optymalnym obszarze zaspokajania potrzeb – podmiot działający znajduje się w bezrefleksyjnym modi aktywności i podejmuje działania nawykowo;

- w niedostatecznym obszarze zaspokajania potrzeb – jeżeli podmiot znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym (działania podejmowane przez otoczenie społeczne i podjęte przez podmiot optymalnie zaspokajają jego potrzeby), to podmiot znajduje się w bezrefleksyjnym modi aktywności i podejmuje działania naśladowczo; jeżeli podmiot nie znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym (działania podejmowane przez otoczenie społeczne i podjęte przez podmiot nieoptymalnie zaspokajają jego potrzeby), to podmiot znajduje się w refleksyjnym modi aktywności i podejmuje działania racjonalnie;

- w nadmiernym obszarze zaspokajania potrzeb – zależność jest analogiczna jak w przypadku obszaru niedostatecznego: jeżeli podmiot znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym (działania podejmowane przez otoczenie społeczne i podjęte przez podmiot optymalnie zaspokajają jego potrzeby), to podmiot znajduje się w bezrefleksyjnym modi aktywności i podejmuje działania naśladowczo; jeżeli podmiot nie znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym (działania podejmowane przez otoczenie społeczne i podjęte przez podmiot nie-

optymalnie zaspokajają jego potrzeby), to podmiot znajduje się w refleksyjnym modi aktywności i podejmuje działania racjonalnie.

Dynamiczne ujęcie zjawisk związanych z działaniem ludzkim przyjmuje postać ciągu modeli. Omawiana bowiem koncepcja jest budowana w oparciu o metodę idealizacji i konkretyzacji, rozwijaną przez L. Nowaka w ramach poznańskiej szkoły metodologicznej¹⁵. W metodzie tej postuluje się modelowanie zjawisk badanych poprzez procedurę idealizacji i stopniowej konkretyzacji. Nie wchodząc w szczegóły – metoda ta jest szeroko omówiona w licznych publikacjach – powiemy, że badanie zjawisk polega na zbudowaniu uproszczonego modelu, pomijającego wpływ wszystkich czynników uznanych za uboczne i pozostawieniu wyłącznie czynników głównych. Tak wyidealizowany model, uchwytyjący istotę zjawiska (czyli zasadniczą zależność kształtującą badane zjawisko przez determinanty główne) jest następnie konkretyzowany poprzez wprowadzanie początkowo pominiętych czynników ubocznych. Wzięcie pod uwagę wpływu kolejnych czynników ubocznych, zawieszonych w modelu wyjściowym na mocy założeń idealizujących, wysubtelnia model i zbliża coraz bardziej do faktycznego obrazu badanego zjawiska.

W KDN-R przyjęte są cztery czynniki główne. Są to:

- (I) wiedza podmiotu działającego,
- (II) potrzeby podmiotu działającego,
- (III) relacja preferencji opisana na stanach rzeczy ze względu na poziom zaspokojenia potrzeb,
- (IV) środki działania.

¹⁵ Systematyczny wykład idealizacyjnej teorii nauki zawiera praca: L. Nowak, Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki, Warszawa 1977.

Natomiast czynniki uboczne związane są z charakterystyką wiedzy, potrzeb, relacji preferencji i środków działania:

- (i) zmienność przydatności używanych narzędzi,
- (ii) wpływ innych jednostek na podejmowane działanie,
- (iii) wielkość zbioru posiadanych potrzeb,
- (iv) typ zaspokajanej potrzeby,
- (v) wysokość kosztów działań,
- (vi) nieliniowe uporządkowanie stanów rzeczy ze względu na poziom zaspokajania potrzeby,
- (vii) wiedza na temat niezamierzonych rezultatów wykonywanego działania,
- (viii) brak wiedzy na temat sposobu wykonania niektórych działań,
- (ix) zmienność poziomu zaspokajania potrzeb,
- (x) nieadekwatność wiedzy.

Dotychczasowa konceptualizacja ujęcia działania w perspektywie KDN-R zawiera trzy modele. Pierwszy, najbardziej wyidealizowany, pomija wszystkie czynniki uboczne, których wpływ jest zawieszony na mocy dziesięciu założeń idealizujących¹⁶. Na gruncie tego modelu uchwycone

¹⁶ Są to następujące założenia:

- (z-i) X ma do dyspozycji wyłącznie idealne (niezmieniające swej przydatności) narzędzia;
- (z-ii) X podejmuje wyłącznie działania indywidualne w sytuacji izolowanej;
- (z-iii) X posiada tylko jedną potrzebę p i tylko z uwagi na nią podejmuje swoje działania;
- (z-iv) potrzeba p jest potrzebą permanentną i konieczną dla X -a;
- (z-v) X nie kieruje się w swym wyborze działania kosztami działań alternatywnych;

jest wyłącznie działanie nawykowe, co w świetle założonej metodologii idealizacji i konkretyzacji należy zinterpretować, że istotą praktyki ludzkiej, jej zasadniczym rysem, jest aktywność nawykowa, a nie refleksyjna. Drugi oraz trzeci model stanowią kolejne konkretyzacje modelu wyjściowego i wprowadzają, odpowiednio, czynnik zmiennej przydatności używanych narzędzi¹⁷ oraz czynnik wpływu innych jednostek na podejmowane działanie¹⁸. Dzięki tym dwóm konkretyzacom uwzględnione w teorii zostają dodatkowo: działanie racjonalne (model II) i naśladowcze (model III).

Z powodu ograniczonych ram objętości tekstu, pominiemy szczegółowy opis kolejnych modeli – odsyłając tym samym Czytelnika do wskazanej literatury – i przybliżymy w zarysie wyłącznie model III, stanowiący ostatnią skonceptualizowaną konkretyzację modelu wyjściowego.

(z-vi) stany rzeczy zaspokajające potrzebę p X -a są liniowo uporządkowane ze względu na stopień zaspokojenia tej potrzeby;

(z-vii) X wie, że jedynymi rezultatami jego działań są zamierzone przez niego stany rzeczy;

(z-viii) X wie, jak wykonać działanie, które zamierza podjąć;

(z-ix) natura potrzeby p jest stała;

(z-x) wiedza X -a jest prawdziwa.

Obok nich przyjęte jest jedno założenie realistyczne (z. real.): X jest w stanie podejmować działania w celu zaspokajania potrzeb.

¹⁷ W miejsce założenia idealizującego z-i przyjmuje się założenie (także idealizujące, choć bardziej realistyczne) zmiennej przydatności narzędzi z-i': przydatność narzędzi używanych przez X -a zmienia się w czasie w sposób ciągły: zmniejsza się bądź się zwiększa.

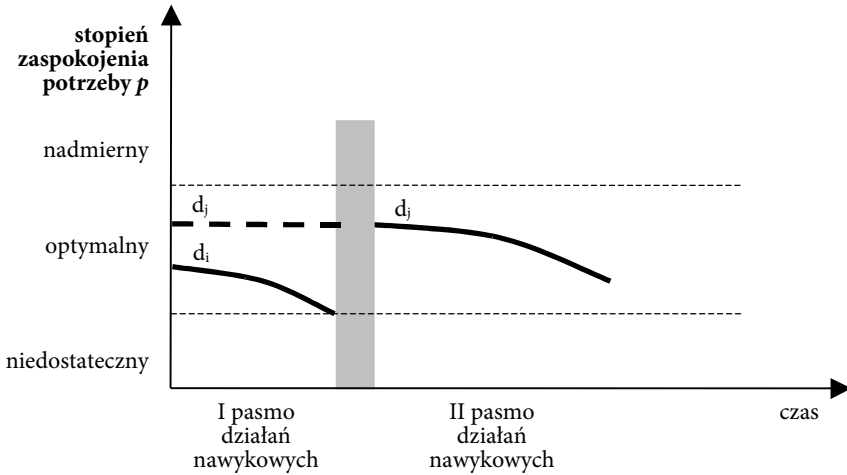
¹⁸ W miejsce założenia idealizującego z-ii przyjmuje się założenie (także idealizujące, choć bardziej realistyczne) sytuacji międzyludzkiej (istnienie otoczenia społecznego) z-ii': X podejmuje wyłącznie działania indywidualne w sytuacji międzyludzkiej: obok modelowego X -a znajduje się jednostka działająca Y , która stanowi otoczenie społeczne dla X -a.

Otóż model III, przyjmując dziesięć założeń idealizujących $z-i'$, $z-ii'$, $z-iii - z-x$ oraz założenie realistyczne $z. real$, opisuje dynamikę praktyki ludzkiej w taki oto sposób: początkowo jednostka modelowa X optymalnie zaspokaja swoją potrzebę i podejmuje działanie – zgodnie z zależnością statyczną – w sposób nawykowy. Gdy wyjściowe działanie $X-a$ – w wyniku spadku efektywności wywołanej zmniejszającą się przydatnością narzędzi – zaczyna zaspokajać ową potrzebę poniżej obszaru optymalnego, wówczas jednostka może postępować według dwóch różnych ścieżek (w zależności od działaniowej efektywności otoczenia społecznego).

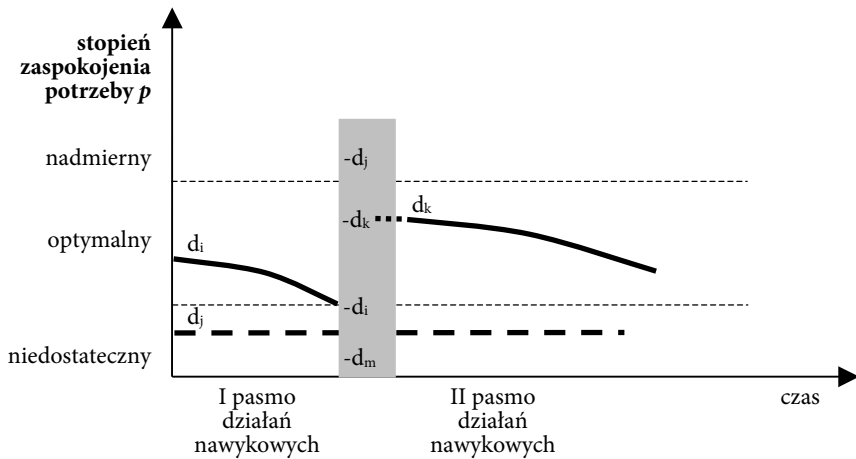
Ścieżka naśladowcza – modelowy podmiot X zaczyna działać w sposób naśladowczy, nie reflektuje nad alternatywnymi działaniami i nie porównuje ich pod względem efektywności, lecz naśladowczo podejmuje działanie jednostki Y , która znajduje się w otoczeniu społecznym $X-a$. Jeżeli działanie to optymalnie zaspokaja potrzebę $X-a$ (otoczenie społeczne jest działaniowo efektywne), w dalszym okresie czasu podejmuje je w sposób nawykowy.

Ścieżka refleksyjna – modelowy podmiot X próbuje działać w sposób naśladowczy, jednakże jeżeli działanie naśladowczo przejęte od Y -ka zaspokaja potrzebę $X-a$ nieoptymalnie (otoczenie społeczne nie jest działaniowo efektywne), wówczas modelowy X samodzielnie reflektuje nad alternatywnymi działaniami i w sposób racjonalny podejmuje to z nich, które optymalnie zaspokaja jego potrzeby oraz jest najefektywniejsze. W momencie, gdy znajdzie działanie optymalnie zaspokajające jego potrzebę, w dalszym okresie czasu podejmuje je w sposób nawykowy.

Graficznie obydwie ścieżki modelu III można zilustrować jak na wykresach 1 i 2.



Rys. 1: ścieżka naśladowcza modelu III; oznaczenia: linia ciągła to stopień zaspokajania potrzeby przez X-a działaniem podejmowanym nawykowo; linia przerywana to stopień alternatywnego zaspokajania potrzeby p przez X-a działaniem podejmowanym przez Y-a; szare pole to czas, w którym jednostka X naśladowczo „przejmuję” działanie Y-a d_j , czyli porzuca dotychczasowe działanie d_i . Opracowanie własne.



Rys. 2: ścieżka refleksyjna modelu III; oznaczenia: linia ciągła to stopień zaspokajania potrzeby przez X-a działaniem podejmowanym nawykowo; linia przerywana to stopień alternatywnego zaspokajania potrzeby p przez X-a działaniem podejmowanym przez Y-a; linia kropkowana to podejmowanie działania przez X-a w sposób racjonalny; szare pole to czas, w którym jednostka X refleksyjnie poszukuje nowego działania na powrót optymalnie zaspokajającego jej potrzebę. Opracowanie własne.

Na gruncie modelu III KDN-R można sformułować następujące twierdzenia dotyczące ludzkiej praktyki¹⁹:

(i) typowa jednostka podejmuje działania nawykowo, racjonalnie i naśladowczo (wg zasad: ZN, ZR, ZNS²), czyli charakteryzuje się aktywnością refleksyjną (działanie racjonalne) i bezrefleksyjną (działania nawykowe i naśladowcze);

(ii) typowa jednostka działa nawykowo, o ile swoimi działaniami optymalnie zaspokaja swoje potrzeby;

(iii) typowa jednostka działa naśladowczo wówczas, gdy: (1) dotychczasowe działanie prowadzi do nieoptymalnego zaspokojenia potrzeb, oraz (2) znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym;

(iv) typowa jednostka działa racjonalnie wówczas, gdy: (1) dotychczasowe działanie prowadzi do nieoptymalnego zaspokojenia potrzeb, oraz (2) nie znajduje się w działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym;

(v) obok jednostek typowych istnieją postawy osobliwe: postawa *deliberatora* (przez cały czas podejmuje działania w sposób racjonalny, nie wkracza więc w aktywność bezrefleksyjną), postawa *tradycjonalisty* (przez cały czas działa w sposób nawykowy), postawa *mimetyczna* (permanentnie naśladuje działania innych jednostek) oraz postawa *nonkonformisty* (nigdy nie naśladuje działań innych jednostek).

¹⁹ Wykorzystując twierdzenia KDN-R, udało się zinterpretować tezy czterech następujących koncepcji z obszaru filozofii, nauki i literatury: Martina Heideggera koncepcję „bycia-w-świecie”, Jerzego Topolskiego koncepcję świata bez historii i świata z historią oraz koncepcję narodzin kapitalizmu w Europie, a także Witolda Gombrowicza wizję „człowieka międzyludzkiego”. Zob. więcej w: M. Ciesielski, Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich.

3. MIĘDZY REFLEKSYJNOŚCIĄ A NAWYKIEM. RACJONALISTYCZNY PROBLEM KULTURY ZACHODNIEJ RAZ JESZCZE

Koncepcja KDN-R może posłużyć do interpretacji zjawisk, które określiliśmy racjonalistycznym problemem kultury zachodniej. Co więcej, może ona rzucić światło na możliwe (należy przypuszczać, że jeden z wielu) sposób jego rozwiązania. Otóż, w świetle przedstawionej koncepcji działania racjonalistyczny problem współczesnej kultury zachodniej polega nie tyle na instrumentalizacji rozumu i braku refleksji aksjologicznej, ile na wyabsolutyzowaniu refleksyjności jako takiej, kosztem aktywności nawykowej (bezrefleksyjnej) o charakterze stabilizującym i utrzymującym dotychczasowy stan praktyki, która to aktywność jest wpisana w istotę działania ludzkiego.

Kulturowa norma refleksyjności oraz swoiste mechanizmy społeczne, oparte na konkurowaniu jednostek, wymuszają na poszczególnej osobie podejmowanie działań innowacyjnych, oryginalnych, przynoszących każdorazowo wzrost efektywności, a zatem działań zgodnych z zasadą racjonalności. Tymczasem istotą człowieka (swoistą „kondycją ludzką”), o ile ujęcie KDN-R jest poprawne, jest aktywność nawykowa: bezrefleksyjne powielanie dotychczasowych działań. I tylko w momencie, gdy nawyk załamuje się, czyli dotychczasowe działania przestają optymalnie zaspokajać potrzeby działającego, a nadto jednostki z otoczenia społecznego nie stanowią skutecznego wzoru dla nowych działań, wówczas osoba działa refleksyjnie, zmuszona niejako do indywidualnego racjonalizowania swojej praktyki.

Słusznie – z perspektywy KDN-R – W. Klimczyk wskazuje, że autentyczną alternatywą dla nowoczesności nie jest stan postulowany przez propagatorów ponowoczesności – którzy pod powierzchnią jej krytyki utrzymują ideę refleksyjności pod postacią normy mobilności, ciągłego ruchu, zmiany – lecz stan „bezruchu”²⁰: stan, który:

– „porusza, nie popychając” – działanie nawykowe jest zaspokajaniem potrzeb niepopychającym praktyki na nowe tory i niepowodującym załamania się aktywności nawykowej innych;

– „postuluje nakierowanie na to, co poprzedza subiektywność, jednostkowość, działanie” – nawyk, sterujący ludzkimi działaniami, zawsze poprzedza subiektywny namysł, refleksję, człowiek podejmujący konkretne działanie zawsze znajduje się już w ramach obejmującego go nawyku, poprzedzającego określoną praktykę.

Racjonalistyczny problem kultury zachodniej ująć zatem można jako zderzenie refleksyjności jako normy społecznej, wymuszającej racjonalizację działań jednostkowych, z bezrefleksyjną aktywnością nawykową jako zasadniczą tendencją podmiotu działającego. Czy konflikt ten, zderzenie „wymagań kultury” z „wymaganiami kondycji ludzkiej” da się w jakiś sposób rozwiązać tak, aby sprostać wymaganiom tak jednej, jak i drugiej strony? Rozwiązać w taki sposób, żeby zachowane były pozytywy normy refleksyjności (przede wszystkim wzrost efektywności praktyki społecznej), o którą upomina się współczesna kultura, bez redukcji/eliminowania aktywności nawykowej z życia przeciętnej jednostki, o którą upomina się jego natura? W świetle KDN-R można zarysować

²⁰ W. Klimczyk, *Metanarracja mobilizacji*, s. 66-67.

próbę pogodzenia kulturowej normy refleksyjności i jednostkowej tendencji do aktywności nawykowej.

3.1. REFLEKSYJNOŚĆ I METAREFLEKSYJNOŚĆ. PRÓBA ROZWINIĘCIA KONCEPCJI DZIAŁANIA NAWYKOWO-RACJONALNEGO

Możliwość rozwiązania problemu, o którym mowa, opiera się na rozróżnieniu dwóch typów refleksyjności: refleksyjności działania od refleksyjności sposobu działania oraz na pojęciu postawy osobliwej deliberatora.

W języku KDN-R da się mianowicie rozróżnić: refleksyjność działania (krótko: refleksyjność) (*R*) i refleksyjność sposobu działania, którą nazwiemy terminem „metarefleksyjność” (*MR*):

R: refleksyjność działania – to aktywność jednostki towarzysząca wyłącznie racjonalnemu sposobowi podejmowania działań, kiedy to ze zbioru działań alternatywnych jednostka wybiera takie działanie, które – w świetle jej wiedzy – jest najkorzystniejsze ze względu na zaspokajane potrzeby;

MR: metarefleksyjność (refleksyjność sposobu działania) – to aktywność jednostki zawsze towarzysząca podejmowaniu działań i zmierzająca do wyboru sposobu działania: nawykowego, naśladowczego bądź racjonalnego, jako skutecznego trybu zaspokojenia potrzeb.

Metarefleksyjność jest aktywnością, która nie wymaga od podmiotu m.in.:

- określenia zbioru działań alternatywnych,
- analizy, które z tych działań są możliwe do wykonania przez podmiot,
- określenia zamierzonych i niezamierzonych rezultatów poszczególnych działań,

- określenia i porównania efektywności poszczególnych działań ze względu na możliwe okoliczności działania,
- przewidywania prawdopodobieństwa wystąpienia określonych okoliczności działania.

Nie wymaga zatem tego wszystkiego, co pojawia się w aktywności refleksyjnej i jest niezbędne przy działaniu racjonalnym.

Metarefleksyjność polega tylko na swoistym monitorowaniu okoliczności działania oraz konstytucji podmiotu działania pod względem wystąpienia w nich zmian powodujących zmniejszenie/zwiększenie efektywności podejmowanych dotychczas działań. Dzięki metarefleksyjności podmiot może porzucić dotychczasowe działania, które z jakichś względów stały się nieoptymalne, i rozpocząć poszukiwanie działania alternatywnego, na powrót optymalnie zaspokajającego jego potrzeby. Model III KDN-R dopuszcza dwie ścieżki takiego poszukiwania: ścieżkę naśladowczą oraz refleksyjną, uzależniając ich zaistnienie od rodzaju otoczenia społecznego. W działaniowo efektywnym otoczeniu społecznym zmiana działania następuje według ścieżki naśladowczej, zaś w nieefektywnym – według ścieżki refleksyjnej.

Na gruncie omawianego modelu nie poczyniono dotychczas namysłu nad warunkami wystąpienia efektywnego bądź nieefektywnego otoczenia społecznego, pozostawiając to jako dwie równorzędne możliwości przewidziane przez model. Obecnie próbujemy określić jeden z czynników (odnotować należy, że może być ich więcej), który wpływa na rodzaj otoczenia społecznego, w którym modelowy podmiot działa.

Czynnikiem tym jest jedna z postaw osobliwych modelu III, a mianowicie postawa deliberatora. Postawa ta podlega odmiennym pra-

widłowościom anizeli typowa jednostka, opisana poszczególnymi modelami KDN-R. Otóż deliberator to osoba, która – w odniesieniu do danej potrzeby – przez cały czas podejmuje działania w sposób racjonalny, nigdy zatem nie działa ani nawykowo, ani naśladowczo, lecz przed każdym działaniem reflektuje nad alternatywnymi działaniami i wybiera to, które jest najefektywniejsze i zarazem optymalnie zaspokaja jej potrzeby. Deliberator zatem to osoba spełniająca ideał nowoczesności – permanentnie racjonalizuje swoją praktykę i w ogóle nie wkracza w aktywność bezrefleksyjną.

Otoczenie społeczne modelowego podmiotu przyjmuje zatem postać efektywną/nieefektywną działaniowo w zależności od występowania/niewystępowania w nim postawy deliberatora. Co więcej, efektywność otoczenia społecznego, ze względu na czynnik osoby deliberatora, można określić nie tylko dychotomicznie (jest/nie jest efektywne), lecz można zbudować wielostopniową skalę efektywności otoczenia społecznego, według następującej zależności (EO/DEL)²¹:

EO/DEL: działaniowa efektywność otoczenia społecznego dla jednostki X zależy wprost proporcjonalnie od liczby deliberatorów w nim występujących: im większa liczba deliberatorów, tym wyższa działaniowa efektywność otoczenia społecznego.

²¹ Zaznaczyć należy raz jeszcze, że w tym momencie pomijamy inne czynniki (poza postawą deliberatora) wpływające na efektywność otoczenia społecznego, np. występowanie w otoczeniu społecznym różnych działań, podejmowanych w sposób nawykowy, które również mogą stać się źródłem naśladowania. Ponadto przyjmuje się tu dwa założenia idealizujące: (1) deliberator jest podmiotem skutecznym, czyli takim, który zawsze potrafi znaleźć działanie optymalnie zaspokajające jego potrzeby, (2) natura potrzeb deliberatora i modelowego podmiotu jest taka sama, czyli określony stan rzeczy zaspokaja potrzebę deliberatora i X -a w tym samym stopniu.

Efektywność otoczenia społecznego może zatem być rozpięta od wartości minimalnej (zerowa liczba deliberatorów – otoczenie nieefektywne), poprzez wartości średnie, aż do wartości maksymalnej (liczba deliberatorów jest równa liczbie wszystkich osób z otoczenia społecznego).

W tym momencie uwidacznia się społecznie doniosła rola deliberatora. Zdefiniowanie tej postawy nie ogranicza się więc do opisu osobliwości charakterystycznej dla nielicznych jednostek, ale pozwala wskazać społeczną funkcję takiej postawy. Deliberator poprzez permanentne prowadzenie refleksji jest źródłem alternatywnych działań dla jednostek typowych, które w momencie załamania się dotychczasowego nawyku mogą naśladowczo przejąć działanie deliberatora. Innymi słowy, występowanie deliberatora w otoczeniu społecznym podmiotu działającego sprawia, że ten ostatni podlega prawidłowości ścieżki naśladowczej modelu III – nie wkracza więc w aktywność refleksyjną. Nie musi. Albowiem trud ten bierze na siebie deliberator.

3.2. RACJONALISTYCZNY PROBLEM KULTURY ZACHODNIEJ. PRÓBA ROZWIĄZANIA

Wracając do naszego problemu: w świetle rozstrzygnięć KDN-R, racjonalistyczny problem współczesnej kultury zachodniej polega na zderzeniu refleksyjności jako normy społecznej i bezrefleksyjnego nawyku jako istoty typowego podmiotu działającego. Nadużyciem ze strony kultury (zwłaszcza w kształcie pooświeceniowego wyabsolutyzowania racjonalności instrumentalnej) wobec „kondycji działaniowej człowieka” jest postulat bezwzględного i całkowitego podporządkowania się logice refleksyjności

i permanentnej racjonalizacji działań. Człowiek bowiem jest istotą poszukującą stabilizacji praktycznej przejawiającej się w działaniach nawykowych. Wprost wyraził to D. Hume, który w momencie największego zaufania do rozumności ludzkiej, w momencie triumfującego oświecenia, pisał: „Nawyknienie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Ono jest jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie nasze jest dla nas pożyteczne”²².

Nawyk i stabilizacja praktyki życiowej jest „stanem naturalnym” człowieka. A jeśli już zmiana dotychczasowych działań jest konieczna, to jest ona dokonywana w pierwszej kolejności według logiki naśladownictwa osób z otoczenia społecznego i tylko w sytuacji braku efektywnych działań u innych osób człowiek samodzielnie i refleksyjnie poszukuje alternatywnej praktyki.

Wymóg więc ciągłej refleksyjności, z jakim współcześnie zмага się człowiek, jest trudny do spełnienia z powodu fałszywej wizji bytu ludzkiego, jaka utrzymuje się od czasów (co najmniej) oświecenia. Norma refleksyjności (*R*), która jest głośno i szeroko postulowana w obszarze komunikacji medialnej, powinna zostać osłabiona do normy metarefleksyjności (*MR*), czyli wymogu jedynie „monitorowania” efektywności trybu dotychczasowych działań, w szczególności do spostrzegania (przewidywania) zmian w okolicznościach działania, które powodują załamanie się dotychczasowego nawyku. Refleksja natomiast nad konkretnymi alternatywnymi

²² D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 2001, s. 48. Tak komentuje te słowa J. Szacki: „Doniosłą rolę przypisuje też Hume przyzwyczajeniu i nawykowi [...]. Hume przypisywał nawykom i obyczajom ważne społeczne funkcje, nie uważając przy tym, że ulegną one kiedyś ograniczeniu, jak zwykli sądzić racjoniści” – J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 108.

działaniami, o wiele bardziej wymagająca względem podmiotu działającego, powinna być pozostawiona osobie opisanej jako deliberator, który będąc swoistym wzorem, umożliwi wzrost efektywności praktyki w drodze naśladownictwa.

Należy zadać pytanie, kto może spełniać funkcję deliberatora? Otóż wydaje się, że spełniają ją z jednej strony coraz liczniejsze firmy, instytucje itp. o charakterze ekspercko-doradczym (i nie chodzi tu tylko o ciała doradcze wykorzystywane przez duży świat polityki czy biznesu, lecz także usługi doradcze w zakresie zwykłych codziennych spraw, takich jak wybór miejsca wypoczynku urlopowego czy wybór pakietu usług telefonii komórkowej). Z drugiej zaś, są to jednostki „nietypowe”, „non-konformistyczne”, które nie podporządkowują się większości, lecz myślą/żyją w sposób alternatywny, stanowiąc dla otoczenia potencjalne źródło naśladownictwa i dzięki temu bezrefleksyjnej zmiany dotychczasowej praktyki.

Możliwym zatem rozwiązaniem racjonalistycznego problemu kultury zachodniej jest profesjonalizacja refleksyjności, czyli oddanie procesu refleksji i wyboru optymalnej decyzji w określonej dziedzinie praktyki w ręce odpowiednio przygotowanych osób, spełniających – mówiąc językiem KDN-R – funkcję deliberatorów. W wielu obszarach już to się dzieje – rozwinięta współcześnie medycyna jest najlepszym tego przykładem: pacjentowi pozostawiona jest aktywność metarefleksyjna, polegająca na monitorowaniu ewentualnych niepokojących zmian, w tym przypadku zmian w obrębie funkcjonowania własnego organizmu, natomiast refleksja nad optymalną procedurą leczenia i wybór odpowiednich działań medycznych należy do specjalisty. W tym miejscu z całą mocą uwidacznia się

potrzeba refleksyjnego nastawienia lekarza do pacjenta i w pełni zrozumiałe jest unikanie „specjalistów” rutynowo podchodzących do konkretnych przypadków. O takiej swoistej profesjonalizacji myślenia i decyzyjności, jaka coraz częściej pojawia się w różnych obszarach życia społecznego, przekonująco piszą autorzy książki „Samobójstwo Oświecenia?”:

Czyż to nie kolejny przepiękny paradoks – pod sztandarem *sapere aude* zbudowaliśmy systemy, od których oczekujemy, iż zwolnią nas od wysiłku myślenia i związanego z nim ryzyka ponoszenia konsekwencji za popełniane błędy²³.

Samobójstwo oświecenia nie musi oznaczać całkowitej rezygnacji z idei rozumności i racjonalności ludzkiej, lecz może to być swoisty powrót do równowagi między nawykową kondycją człowieka i kulturowym wymogiem refleksyjności, utrzymującym ciągły wzrost efektywności praktyki społecznej.

²³ A. Zybortowicz z zespołem, *Samobójstwo Oświecenia?*, Kraków 2015, s. 50.

EUROPE IN TRANSITION. THE EXAMPLES OF THE RECEPTION OF THE HOLOCAUST ON POLISH AND RUSSIAN SOCIAL MEDIA SITES

1. INTRODUCTION¹

The word “crisis” seems to be a popular notion in contemporary research, but it does not mean that this word stops being important. Contemporary Europe is in a crisis which has many faces: economic, cultural, religious, social, and political. In this context, crisis does not have to be assumed to carry any negative meanings. Instead of crisis, one should perhaps think of “transition”. Thus, the beginning of the second sentence can be repeated, but with a small change: “Contemporary Europe is in transition”. This substitution is not only rhetorical.

The process of transition can be observed in how past is understood and treated. Research concerning the reception of the Holocaust in social media shows that we are able to see changes in thinking about the past although we cannot predict the results of these changes. That is why the term “transition” may be said to be neutral, neither positive, nor

¹ This paper was improved by Jo-Ann Budzyńska.

negative. Everything depends on our knowledge and on our skills of communication.

I am going to show some examples of changes in the reception of the Holocaust, concentrating on messages created by Polish and Russian users. Europe in transition causes the past to be in transition as well. Paradoxically, because Europe is in transition one cannot predict what “will have happened” in the past (how it will be understood, presented, interpreted?). Different people – because of diverse aims – treat the past as a source of their arbitrary interpretations. This is not a tautology, this is not a simple play on words. This situation is in evidence in contemporary politics, as well as in the Internet. It means that continual thinking about the past means being in the present, that talking about the past implies the limits of our knowledge, language and ethics. Looking at the activity of the users of social media sites, one has the impression that European transition increases its pace. This impression appears very real upon a superficial reading of the contributions of users, but a more profound perusal of the same messages reveals a repetition of similar, well-known contents, mistakes, prejudices, and simplifications. The speed of the transition depends on each and every individual separately.

Russian and Polish forms of commemoration of the Holocaust on the Internet are almost unknown by international socio-cultural research. This paper will mark a number of dimensions in the changes in Russian and Polish online-resources regarding the past. After 1989 there were significant changes in how the Holocaust has been perceived in Poland,

and a similar evolution can be detected in Russia after 1991. These brought about alternative frames of communication which have influenced representations or perceptions of the past.

It is obvious to any scholar doing research on the presentation of the Holocaust on the Internet that it is impossible to define one single Polish or Russian perspective. The Internet in general² and Web 2.0 in particular³ are networks though they are not a cohesive ones⁴. The diversity in discourses, modes, and communication skills of users require interdisciplinary approaches to study cyberculture. To paraphrase, we can more easily observe the “cacophony of memory” than the “polyphony of history”⁵. I will analyze and interpret Polish and Russian examples of change in the current “social imaginary” of the Holocaust. This is not a “set of ideas; rather, it is what enables the practices of a society by making sense of them”⁶. I will focus mainly on the messages that are accessible via Facebook and YouTube, although it is important to remember that other social networking sites like Twitter.com or vk.com⁷ would deserve equal attention.

² P. Lévy, *Cyberculture*, trans. Roberto Bononno, Minneapolis 2001.

³ U.A. Mejias, *Off the Network. Disrupting the Digital World*, London 2013, p. 19.

⁴ P. Levinson, *Nowe nowe media*, trans. Marta Zawadzka, Kraków, 2010; Ch. Gere, *Digital Culture*, Chippenham, 2008; V. Miller, *Understanding Digital Culture*, London, 2013.

⁵ A. Huyssen, *Present Pasts: Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford 2003, p. 3.

⁶ Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004, p. 2.

⁷ vk.com, until 2012 Vkontakte.ru is a Russian alternative to Facebook, <https://vk.com/> (10 May 2016).

The main hypothesis is that the process of reception of the Holocaust is genuinely multimodal, however Web 2.0 shows that the “cacophony of memory” depends on “the engineers of worlds”, “software developers”⁸ and amateurs of the web⁹. In the process of observing semi-otic resources on social networking sites we can describe changes in the perception of the Holocaust as well as in the social status of knowledge in contemporary culture¹⁰. In general, Europe depends on knowledge. It means that cultural changes of the social status of knowledge shape the European transition.

The “westernization” of the Holocaust has resulted in the marginalization of the Eastern perspective of the past. Yet, the Polish perspective is formed by the Western framework, while the contemporary Russian point of view was dominated by Soviet politics of history. In general, Russians treated Jews as citizens of the Soviet Union and as victims of the genocide carried out by the Third Reich¹¹.

⁸ P. Lévy, *Collective Intelligence: Mankind’s Emerging World in Cyberspace*, New York 1997, p. 125.

⁹ A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, trans. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa 2007.

¹⁰ J.C. Alexander, *The Social Construction of Moral Universals*, [in:] J.C. Alexander (ed.), *Remembering the Holocaust. A Debate*, Oxford 2009, p. 50; A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge 2002.

¹¹ For example compare with: *Druzhba Narodov* 5, 1985. Quoted by S. Alekseyevich, *Posledniye svideteli (sto nedetskikh rasskazov)*, p. 2, <http://www.alexievich.info/knigi/posledniyeSvideteli.pdf> (21 Nov. 2015).

2. THE SOCIO-SEMIOTIC FRAMEWORK

2.1. CENTER-ORIENTED PARTICIPANTS

As my research shows, users of the Internet repeat subjects from other communicative environments, but on social media they present – their individual perspectives absent in discussions in public space¹². The majority of Internet users in Poland and in Russia are young amateurs¹³, so their knowledge and perspectives are far from “traditional” patterns of thinking¹⁴. Younger generations adapt opinions and utterances prevalent in those media, look for new answers, communities or inspirations – they are visible in some way through the content and semiotic resources they have themselves created¹⁵. Social media has transgressed the traditional sense from the margins of culture to its fluent centers¹⁶. Amateurs are center-oriented participants of culture. It means that a big part of them

¹² M. Kaźmierczak, “Tweeting” about the past. Changes in the collective imagination about the Holocaust in the social media (the case of Twitter), [in:] N. Davidovitch, D. Soen (eds.), *Proceedings of The 10th International Conference on Contemporary Issues in Higher Education: The Ethos of the Academia – Standing the Test of Time*, Ariel 2013.

¹³ According to Alexa.com reports Facebook and YouTube are at the second and the third place among the top 500 sites on the web in global rank, <http://www.alexa.com/topsites> (29 Dec. 2015).

¹⁴ B. Kolko, E. Reid, *Dissolution and Fragmentation: Problems in On-Line Communities*, [in:] S.G. Jones (ed.), *Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, London 1998, p. 218.

¹⁵ Sh. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, London 1997; B. Danet, *Text as Mask: Gender, Play, and Performance on the Internet*, [in:] S.G. Jones (ed.), *Cybersociety 2.0*, p. 136.

¹⁶ Z. Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*, Wrocław 2006, p. 12.

publish their own opinions hoping that these will become attractive. In this context even trivial messages, extrapolating Murthy's perspective, "serve as an important vehicle of self-affirmation"¹⁷. It means that socialization, gathering information, self-promotion and entertainment can become the ways of reception of the Holocaust on the Internet.¹⁸ And some of them already are.

In Poland and in Russia a lot of people know what the word "Holocaust" means. Still, there are also some who do know almost nothing about it. In comparison with Russia, the subject of the Holocaust in Poland predominantly consists of a lot of heated discussions in public life. Firstly, Polish and Jewish relations during the Second World War were complicated. Secondly, the role of Poles in World War II is inaccurately portrayed in foreign media. An appropriate example is the now again heated discussion about the fallacious phrase "Polish death camps" used by foreign publications and even by the President of the United States, later explained as "a grammatical mistake" or "a slip of the tongue." After 1989, publications¹⁹, movies²⁰, and novels presented a new "paradigm" showing Polish people not only as victims of the Second World War.

¹⁷ D. Murthy, *Twitter. Social Communication in the Twitter Age*, Cambridge 2013, p. 28.

¹⁸ A. Lambert, *Intimacy and Friendship on Facebook*, Hampshire 2013, p. 8-9.

¹⁹ K. Kersten, *Polacy – Żydzi – Komunizm. Anatomia półprawd 1939-68*, Warszawa 1992; J.T. Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Kraków 2008; J. Tokarska-Bakir, *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski 1939-1946*, Wołowiec 2012; A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.

²⁰ *Pokłosie*, directed by W. Pasikowski, 2012 or *Ida*, directed by P. Pawlikowski, 2013.

According to the official narrative, the former Soviet Union on the other hand was a place of refuge for many Jews during the Holocaust. However, we can observe that:

All in all, as many if not more Jews were killed by bullets as by gas, but they were killed by bullets in easterly locations that are blurred in painful remembrance. The second most important part of the Holocaust is the mass murder by bullets in eastern Poland and the Soviet Union. It began with SS Einsatzgruppen shootings of Jewish men in June 1941, expanded to the murder of Jewish women and children in July, and extended to the extermination of entire Jewish communities that August and September. By the end of 1941, the Germans (along with local auxiliaries and Romanian troops) had killed a million Jews in the Soviet Union and the Baltics. That is the equivalent of the total number of Jews killed at Auschwitz during the entire war. By the end of 1942, the Germans (again, with a great deal of local assistance) had shot another 700,000 Jews, and the Soviet Jewish populations under their control had ceased to exist²¹.

The situation of Jews was much more complicated in the Soviet Union than the official narrative showed. It is worth remembering that the fate of Jews in the Federal Republic of Russia (of which Russia is the formal successor) was different from that of Jews in the Soviet Union. The territory of the Soviet Union was occupied longer than the terrain of what is now contemporary Russia. The largest Jewish communities could be found in cities like Moscow and Leningrad (St. Petersburg) which were not occupied by Germans during the Second World War. In these cities Jews suffered “in almost the same way” as other citizens, while in other Soviet Union territories Jews were mass-murdered²². That is why almost

²¹ T. Snyder, *Holocaust: The ignored reality*, 2009, <http://www.eurozine.com/articles/2009-06-25-snyder-en.html> (12 Dec. 2015).

²² Ilya Grigoryevich Ehrenburg, a Soviet writer, was one of the first authors to write the Holocaust. His article was published in the journal titled *Pravda*, 18 December 1944, <http://www.svoboda.org/content/transcript/1994888.html> (10 Dec. 2015); http://germaniya.takgivetmir.ru/a_germaniya&holokost-na-territorii-sssr&5.htm (10 Dec. 2015).

half of the Jews murdered during the Holocaust were killed on the territory of the Soviet Union, but only a small percentage of them died on the terrain of the Federal Republic of Russia²³. Yitzhak Arad stated that "[t]he percentage of Soviet Jews who survived the German occupation was the lowest in comparison with the other occupied countries"²⁴.

The official narrative after the Second World War focused on Soviet victims of Nazi aggression (although there was a problem of division between Soviet Jews and Polish Jews²⁵): "Exaggerated Russian claims about numbers of deaths treat Belarus and Ukraine as Russia, and Jews, Belarusians and Ukrainians as Russians: this amounts to an imperialism of martyrdom, implicitly claiming territory by explicitly claiming victims"²⁶. Soviet Russians were treated as the saviors of other nations during the Great Patriotic War that for Russians begun in 1941²⁷. This narrative of the Great Patriotic War was useful from the outset in hiding "inconvenient" facts about the Soviet past. The Holocaust was not an appropriate subject either during the Soviet Union, or after its collapse because of the official policy of history which had to omit complicated topics from the past²⁸.

²³ T. Snyder, *Holocaust: The ignored reality*; I. Tolstoy, *Kholokost na sovetskoy territorii: Beseda s professorom Olegom Budnitskim*, 2010, <http://www.svoboda.org/content/transcript/1994888.html> (15 May 2016).

²⁴ Y. Arad, *The Holocaust in the Soviet Union*, Lincoln 2009, p. 531.

²⁵ I. Tolstoy, *Kholokost na sovetskoy territorii*.

²⁶ T. Snyder, *Holocaust: The ignored reality*.

²⁷ D. Pazio-Włazłowska, *Pamięć Wielkiej Wojny Ojczyźnianej w narracjach młodzieży*, *Politeja* 35, 2015, p. 272.

²⁸ T. Snyder, *Holocaust: The ignored reality*; Y. Arad, *The Holocaust in the Soviet Union*; P. Mielczarek, *Rosja czy ZSRR a pamięć o nazistowskich zbrodniach*, 2010, <http://uczyc-sie-z-historii.pl/pl/artykuly/zobacz/29> (16 June 2016).

All of these reasons have varying influence on the average contemporary knowledge about the Holocaust, although nowadays we can observe changes in Russia, confirmed in the mass media by questions concerning “[c]ollaboration and the silence about the Holocaust in the Soviet Union, and about the perception of it in contemporary Russia”²⁹.

2.2. THE MULTIMODAL FRAMEWORK AND THE SOCIAL IMAGINARY

Discussions about the Holocaust are present in Polish and Russian public spheres in diverse contexts – from political to cultural.

On the political level, for instance, on 22 January 2015, the Polish Minister of Foreign Affairs³⁰ stated that the main entrance to Auschwitz was destroyed in 27 January 1945 by a tank which was controlled by a Ukrainian soldier. In Russia this utterance was treated as an example of a rewriting of the past and of anti-Russian policy. From that moment on the Holocaust became a difficult subject between Poland and Russia in official political relations, but because of statements like these the Holocaust has returned to public perception.

Cultural aspects can best be illustrated by the following incident. In December 2011 two sisters took part in a popular Russian TV show where people were asked: “What is the Holocaust?”. They answered: “It is

²⁹ Author’s translation from an interview run by I. Tolstoy with prof. O. Budnicki, [in:] I. Tolstoy, *Kholokost na sovetskoy territorii: Beseda s professorom Olegom Budnit-skim*.

³⁰ <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/grzegorz-schetyna-tlumaczy-sie-z-wypowiedzi-o-wyzwoleniu-auschwitz,508498.html> (15 Sept. 2015).

wallpaper paste”. Their answer became the source of diverse and critical commentaries in public Russian mass media and on the Internet. Eventually, in 2013 the Russian journalist and filmmaker, Mumin Shakirov³¹, made a documentary about the two sisters’ trip to Auschwitz where they were finally able to learn about the Holocaust.

The images of the Holocaust became a popular subject of conversation and content on Facebook, Twitter or YouTube, not only in English, but also in Polish and Russian almost from the beginning. Aside from the official texts written and promoted by museums and other institutions we are able to observe a cacophony of messages (in diverse genres of communication) created by users who represent colloquial³² rather than critical knowledge. While this is some kind of knowledge, most of it is full of socio-cultural clichés. Many of the users of Internet and social media sites know how to mix and disseminate texts from popular culture (for example fragments of well-known films)³³, and how these texts can become metonymies of their cognitive patterns of description³⁴.

³¹ <http://www.holocaust-doc.com/> (15 May 2016).

³² C. Geertz, *Local knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York 1983.

³³ T. Cole, *Selling the Holocaust. From Auschwitz to Schindler. How History is Bought, Packaged, and Sold*, New York 2000; E. Sicher, *The Holocaust in the Postmodernist Era*, [in:] E. Sicher (ed.), *Breaking Crystal. Writing and Memory after Auschwitz*, Chicago 1998.

³⁴ D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, trans. W.J. Burszta, Poznań 1998; L.R.N. Ashley, *The Book, The Film, The T-Shirt and the Popular Culture*, *The Journal of Popular Culture* 5, 2009, p. 811-840; G.M. Jones, B.B. Schieffelin, *Talking Text and Talking Back: “My BFF Jill” from Boob Tube to YouTube*, *Journal of Computer-Mediated Communication* 14, 2009, p. 1050-1079.

2.3. SCDM MODEL

There are three main cognitive dimensions in my study: **subjectivity**, **communication** and **digital media**. These three dimensions together form the SCDM model where subjectivity refers to the past by using digital media to be able to communicate ideas, presumptions and information. Subjectivity is diverse, the ways of communication are multimodal, digital media are almost ubiquitous. These three dimensions are shaped by the socio-semiotic context created and spread by the Polish and Russian speaking users.

The SCDM model implies the following premise: knowledge, social imaginaries and representations of the Holocaust on the Internet exist on a textual level – textual representations of the past as exemplifications of contemporary cultural changes, European transition. From the semiotic perspective texts, traditionally treated as “generators of senses”³⁵, consist of signs. At this point social semiotics presents a different, “wider” perspective in thinking about signs. The term “resource” is preferred instead of the term “sign”, because “it avoids the impression that ‘what a sign stands for’ is somehow pre-given, and not affected by its use”³⁶.

Theo van Leeuwen wrote that the term “semiotic resource” originated in Halliday “who argued that the grammar of a language is not a code, not a set of rules for producing correct sentences, but a ‘resource for making meanings’”³⁷. The author of “Introducing Social Semiotics”

³⁵ J. Łotman, *Tekst w tekście*, trans. by J. Faryno, *Literatura na Świecie* 3, 1985, p. 323-343.

³⁶ Th. van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, London 2005, p. 3.

³⁷ M. Halliday, *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*, Maryland 1978, p. 192. Quoted by: van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, p. 3.

extended Halliday's idea to "the 'grammar' of other semiotic modes", defining "semiotic resources" "as the actions and artefacts" which are used for communication, "whether they are produced physiologically" – with vocal apparatus, "with the muscles" which are used "to create facial expressions and gestures, etc. – or by means of technologies – with pen, ink and paper; with computer hardware and software; with fabrics, scissors and sewing machines, etc."³⁸. Semiotic resources in social semiotics are signifiers,

observable actions and objects that have been drawn into the domain of social communication and that have a theoretical semiotic potential constituted by all their past uses and all their potential uses and an actual semiotic potential constituted by those past uses that are known to and considered relevant by the users of the resource, and by such potential uses as might be uncovered by the users on the basis of their specific needs and interests³⁹.

All of these uses exist in a social context which "may have rules or best practices that regulate how specific semiotic resources can be used or leave the users relatively free in their use of the resources"⁴⁰.

On 6 November 2015 on the Facebook profile "Sztuczne Fiołki" (Artificial Violets) a meme⁴¹ was posted that showed the gate to Birkenau with the words: "The Dream about Great Poland"⁴². This was an ironic comment referring to acts of violence against others committed by Polish hooligans, but in the context of the events of the week before it specifically

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 4.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ L. Shifman, *Memes in Digital Culture*, Cambridge 2013.

⁴² <https://www.facebook.com/SztuczneFiolki/?fref=ts> (7 Nov. 2015).

referred to the attack of a man from Syria working in Poznań (Poland)⁴³. The black and white photo with the image of the gate to Birkenau was – in the socio-semiotic perspective – a semiotic resource functioning in a socially diverse environment: on the one hand there are people who are against others (refugees in this context) in Poland, but on the other hand there are also people who criticize every form of hatred. This social context evokes different communicative deeds. The authors of the Facebook profile “Sztuczne Fiołki” represent the second perspective by directly criticizing every form of discourse of exclusion. By using a photograph of the gate they wanted to show the possible result of manifested hatred and prejudice in the public space. The images of the gate function as the metonymy of the Holocaust seen as the consequence of prejudice and hatred⁴⁴. The memory about the Holocaust shows that the past is treated as the axiological frame. Theo van Leeuwen wrote that “[p]erception is selective” which means that the same semiotic resources can be treated in a different ways⁴⁵. The image of the gate to Birkenau has a semiotic potential – the “potential for making meaning”⁴⁶.

⁴³ George Mamlook, 31 years old man from Syria, was beaten in Poznań on Tuesday 3rd, November 2015. Compare with: A. Lehmann, Syryjczyk pobity w Poznaniu: człowiek w garniturze krzyczał „Dobijcie go”, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36037,19151856,syryjczyk-pobity-w-poznaniu-mezczyzna-w-garniturze-krzyczal.html#ixzz3zCWKmIxN> (6 Nov. 2015).

⁴⁴ According to Godwin’s Law of Nazi Analogies, which states that as an online discussion grows longer, the probability of a comparison involving Nazis or Hitler increases, we can say that the authors of the post conceived “the easiest” analogy. M. Godwin, Meme, Counter-Meme, <http://www.wired.com/1994/10/godwin-if-2/> (12 Aug. 2016).

⁴⁵ Th. van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, p. 5.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 4.

We can also read another important term defined in the “Introducing Social Semiotics” which closely relates to the term “semiotic potential” – “affordance”:

The difference is that the term “meaning potential” focuses on meanings that have already been introduced into society, whether explicitly recognized or not, whereas “affordance” also brings in meanings that have not yet been recognized, that lie, as it were, latent in the object waiting to be discovered⁴⁷.

The photograph of the gate has semiotic potential, but the same image as a visual mode connected with the linguistic mode in the form of written words “The Dream about the Great Poland” reflects decontextualized ways of thinking as semiotic affordances – full of new meanings that refer to contemporary problems with diverse dimensions of hatred in public life.

Everything we do or we make “can be done or made in different ways and therefore allows, at least in principle, the articulation of different social and cultural meanings”⁴⁸. Many users responded to the post published by the authors of “Sztuczne Fiołki” on Facebook on November 6 2015 at 9.30 pm. In one day more than 2,227 people “liked” the post and 169 shared it with others⁴⁹. Some of the users criticized the authors of the profile; others criticized the users who criticized the authors. One user wrote: “Witaj, Sztuczne Fiołki. To zdjęcie jest dla mnie kłopotliwe. Czy możesz je usunąć?” (“Hi, Artificial Violets. This photo upsets me. Could you delete it?” – written on November 7 at 11:45 am). Sztuczne Fiołki’s

⁴⁷ Ibidem, p. 5.

⁴⁸ Th. van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, p. 4.

⁴⁹ <https://www.facebook.com/SztuczneFiolki/?fref=ts> (7 Nov. 2015).

answer was quick: “Powinno być dla Pani kłopotliwe – właśnie dlatego go NIE usuniemy”. (“This photo should upset you – and that is why we will NOT delete it” – written 7 November at 11:46 am)⁵⁰.

Users’ comments generally reflect diverse discourses: some write about the Holocaust in the context of the axiological and aesthetic limits of representation, others write about consequences of being indifferent, whereas others again would like to exclude refugees. I want to focus on one post written by the Director of the Auschwitz-Birkenau State Museum, Piotr Cywiński, who posted it at 9:49 pm on November 9th, 2015 (so his response was soon after the original post): “Czasami mnie bawiłyście, czasami zastanawiałyście, czasami się nie zgadzałem. Ale teraz – wychodzę. Adios” (“Sometimes you amused me; sometimes you made me wonder; other times I disagreed with you. But now – I am leaving. Adios”). “Sztuczne Fiołki” answered immediately at 9.53 pm: “W latach 30 XX wieku też wielu «wyszło»...” (“In the 1930s many others also ‘left’...”). The “speed” of the conversation showed how emotional it was. Some users stated that the response of the authors of “Sztuczne Fiołki” was rude or improper. The discussion is an example of different social and cultural meanings. Cywiński wanted to defend the memory of the victims of the Holocaust. The authors of the profile wanted to defend their viewpoint, convinced that the current situation of refugees in Poland is in some way similar to the situation of Jews in Germany during the 1930s; hence, they repeat analogies well known from the previous perceptions of the Holocaust. In the opinion of the authors of the profile it was obvious

⁵⁰ <https://www.facebook.com/SztuczneFiolki> (7 Nov. 2015).

that the Director of the Museum was indifferent to the plight of refugees, and that he should publicly react against acts of hatred and discrimination. That is why they published another meme which consisted of Gustave Caillebotte's painting titled "Portraits à la campagne" (1876) with some speech balloons. The meme is presented as a conversation between the characters of the painting, ladies who were knitting and reading a book: "Co robi dyrekcja Muzeum Auschwitz-Birkenau, gdy polscy «patrioci» chcą wysłać innych do gazu i urządzać im wczasy w obozach zagłady?" ("What does the management of the Auschwitz-Birkenau State Museum do when Polish 'patriots' want to send other people to gas chambers and take them on holidays to death camps?"). "Nie wiem" ("I do not know"). "No właśnie" ... ("Exactly").

The potential meaning of two modes – visual and linguistic – are socially known, but the authors of the profile created a new semiotic affordance that was full of irony by creating a meme connecting Caillebotte's painting with the discussion about the indifference of the management of the Museum in the context of hate speech against foreigners in Poland. Some users stated that the authors of the profile were impolite and unfair to the Director of the Museum. The discussion on Facebook ended in radical and controversial charges against some people, where the memory of the Holocaust became an instrumentalized context. The use of semiotic resources was possible because the authors of the messages and their readers communicated in the frames known from the styles of representation typical for popular culture. Instrumentalization of the Holocaust reflects the transition of the past, and in this perspective – the transition of Europe. "Sztuczne Fiolki" works with texts treated as ready-

made elements of discourse (for example paintings), in which one finds a range of popular genres of communication (the convention of comics). In this context even the photograph of the gate was treated as a “popular” – reduced to the rhetoric substitutions of the past – or “well known” semiotic resource. Multiplication of the visual example in this context causes simplification.

There is a diversity of semiotic resources which reflect many different genres of communication, the users’ knowledge and purposes, and also modes of texts. As a second example I am going to discuss a controversy about a Russian site. A Russian video on YouTube entitled “Sztotakoye Kholokost?” (“What is the Holocaust?”) shows people answer questions and play word games based on the word “Holocaust”. This video was recorded among pedestrians by individual amateur who – as a user of YouTube – was the interviewer. There were diverse answers, but many of them were shocking because of the ignorance of speakers. One of the answers was: “Happy Holocaust!” Because people do not know what the Holocaust is or what it means, one of them came up with a clever pun of the word with the greeting “Happy New Year”: “Zelayu vsem detyam ikh roditelyam schastlivogo Kholokosta” (“I wish all children and parents a happy Holocaust”)⁵¹ or “S *nastupayushchim kholokostom*” (“with a happy Holocaust”)⁵². The question asked by the interviewer was an intertextual

⁵¹ The user with nickname ‘xXBambinoxXx’ published his/her commentary under the video CHTO TAKOYe KHOLOKOST? (in English: “What is the Holocaust?”) recorded and published on YouTube in 30 December 2014 by user ‘kamikadzedead’, <https://www.youtube.com/watch?v=XysfkEj9srY> (7 Sept. 2015).

⁵² The user ‘Krazoff UA’ who published his/her answer under the movie recorded by kamikadzedead, <https://www.youtube.com/watch?v=XysfkEj9srY> (7 Sept. 2015).

repetition of a question given on a traditional TV show. Of course, the answers are not representative of the whole Russian society for many reasons⁵³. The premise of the author of the interview was rather obvious: he wanted to show that people do not understand what “the Holocaust” means. A simple manipulation of material would show mainly people who would say “Happy Holocaust” but it does not mean that these people have bad intentions. They do not have any knowledge about the word and its references (although it is hard to imagine people in Europe today without knowledge of the Holocaust). In this context one can assume that the interviewees either knew of the massacre of Jews without being familiar with the word, or they really did not know anything about it. Both of these explanations refer to the historical and linguistic aspects of teaching and talking about the Holocaust in Russia. There a much more popular word is the term *yevreyskiy genosid* (“the genocide of Jews”). A substitution of the terms could have brought about completely different responses and reactions.

Some Russian users of YouTube who watched this short video were so upset and surprised about the ignorance of the interview subjects, that in the comments they wrote things like: “Zhelayu vsem detyam ikh roditelyam schastlivogo Kholokosta’ ya podavilsya i upal pod stol” (“I wish all children and parents a happy Holocaust’ I was surprised and then I fell under the table” which means: “I was shocked”)⁵⁴. The videos as

⁵³ There are a lot of interesting Russian websites about the Holocaust. I am not going to describe such interesting websites like <http://www.holocf.ru>, which is accessible in German and English (31 Aug. 2015).

⁵⁴ The user ‘Krazoff UA’ who published his/her answer under the movie recorded by kamikadzedead, <https://www.youtube.com/watch?v=XysfkEj9srY> (7 Sept. 2015).

semiotic affordances create new meanings, they shock people who know what the Holocaust means. Some meanings start working as forms of emotional analogies.

The third example again is about a Facebook issue in Polish. At the end of June 2015 a post was published on Facebook that referred to the issue of Syrian refugees: “Nie rozumiem, dlaczego nie chcemy przyjąć do Polski muzułmanów. Przecież infrastrukturę już mamy”. (“I cannot understand why we do not want to take Muslims into Poland. We already have the infrastructure”)⁵⁵. The text was accompanied by a photo showing the tracks and the gate to Birkenau. The multimodal message was deleted from Facebook, but before it disappeared it had already been liked by five thousand users. Simple analogies work as semiotic resources although they are not stable. This example shows an offensive analogy. There were a lot of critics of this message on Facebook and in traditional media like newspapers⁵⁶. The number of ‘likes’ this post received shows that the Holocaust was treated instrumentally as a context for contemporary discourse, without understanding or considering the past; this is the example which demonstrates that Europe is in transition. Without critical knowledge, the heritage of the Enlightenment becomes only a theoretical background, though transition can – in some way – “forecast” cognitive and axiological regress.

⁵⁵ https://www.facebook.com/search/str/Muslim%20people%2C%20welcome%20to%20Poland%20-%20we%20are%20sooo%20ready%22./keywords_top (8 Sept. 2015).

⁵⁶ http://wyborcza.pl/duzyformat/1,146230,18447691,dlaczego-5-tys-polakow-polubilo-mem-z-musulmanami-i-torami.html?utm_source=facebook.com&utm_medium=SM&utm_campaign=FB_Gazeta_Wyborcza (9 Sept. 2015).

2.4. BETWEEN DISCOURSE AND DESIGN

Discourse, design, production and distribution are strata of use in which “meanings are dominantly made”⁵⁷. I will focus on discourse and design created by the users. These strata confirm that socio-semiotic frames of representations on the Internet shape the public understanding of the Holocaust. This is a kind of cognitive aporia: digital media are not the most appropriate media to transmit knowledge about the past, but they are the most popular ones especially among younger generations. Social services augment everyday practices because now ordinary people can create almost every issue important for them or others⁵⁸.

Facebook, Twitter or YouTube are media with discursive potential. This means they are not just communication technology, but they also build open socio-semiotic contexts. Discourse as “socially constructed knowledge of (some aspect of) reality”⁵⁹ is created in “ways which are appropriate to the interests of social actors” who function in broad contexts and not in “explicitly” institutionalized contexts⁶⁰. Every form of context can imply different axiologies, knowledge and aims, levels of empathy and ignorance. Kress and van Leeuwen wrote:

Any discourse may be realised in different ways. The “ethnic conflict” discourse of war, for instance, may be realised as (part of) a dinner-table

⁵⁷ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Communication*, London 2001, p. 4.

⁵⁸ J. Burgess, J. Green, *YouTube. Wideo online i kultura uczestnictwa*, trans. T. Płudowski, Warszawa, 2011, p. 78; M. Majorek, *Kod YouTube. Od kultury partycypacji do kultury kreatywności*, Kraków 2015.

⁵⁹ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*.

conversation, a television documentary, a newspaper feature, an airport thriller, and so on. In other words, discourse is relatively independent of genre, of mode and (somewhat less) of design. Yet discourses can only be realised in semiotic modes which have developed the means for realising them⁶¹.

There are diverse examples of discourses about the Holocaust that are created in different genres, modes and designs on Facebook.

In Polish for example we can observe a “direct” discourse that is formed as information on real-life events, such as the discussion on the various ways the Holocaust is represented in art⁶² (example A). We can also find an “indirect” discourse like the short information about Auschwitz-Birkenau as a place worth seeing in a tourism profile “Atrakcje turystyczne – Bo świat jest piękny” (“Tourist Attractions – Because the world is beautiful”)⁶³ (example B). These examples present the socio-cultural status of memory about the Holocaust: as a discussed problem (A), or as a short tourism advertisement (B). Both are illustrations of the independency of genres – from discussion (A), to description (B). The first example is mainly in-written linguistic mode, while the second is mainly visual, where the photographs of Auschwitz-Birkenau are “well-presented” or “beautiful” because “the world is beautiful”. Thinking about the presence of visual codes on Facebook we should remember that Facebook holds more photographs than any other website⁶⁴ and “[...] the ubiquity of photographs on Facebook connects with Frohne’s contention

⁶¹ Ibidem, p. 5.

⁶² <https://www.facebook.com/events/134611746884195/> (12 Sept. 2015).

⁶³ <https://www.facebook.com> (1 Sept. 2015).

⁶⁴ A. Lambert, *Intimacy and Friendship on Facebook*, p. 16.

that photographs are now intimately tied to self-understanding and are determining a ‘medialised view of oneself’⁶⁵ or of something else:

Photographs capture scenes and freeze them in time with an uncanny sense of reality. [...] Photographs are also entangled with our recollection of the past. They materialise memories [...] and act as a prosthetic extension of our ability to remember [...].⁶⁶

Example A is transparent when we think about design – this is shown on the linguistic and visual level of the profile. The design is transparent because the authors of the profile decided on short messages about the time and place of the discussions concerning the relationships between art and the Holocaust. Example B is not transparent in the context of design because the main function of this example is to convince tourists that Auschwitz is worth seeing. These types of discourses are examples of social and cultural interactions that sometimes are far removed from critical thinking. When we read the short information about Auschwitz in the second example we are informed about the Holocaust, the photographs show the places worth visiting, but the headline “Tourist Attraction – Because the World is Beautiful” is the frame that “dematerializes” the semantic and axiological level of the description of the place. The design of the profile in this perspective diffuses either the meaning of the word “Auschwitz-Birkenau”, or that of the word “beautiful”. Facebook’s design in general is the same for every presented text with a common view and functions such as “Like” or “Share”⁶⁷. The

⁶⁵ Ibidem, p. 25.

⁶⁶ Ibidem, p. 16.

⁶⁷ D. Kirkpatrick, *The Facebook Effect. The Inside Story of the Company That Is Connecting the World*, New York 2010, p. 274-275.

instances in which design shapes the limits of the perception of the past, provide another example of Europe in transition.

The discourse on YouTube, on the other hand, is different. YouTube seems to be a double generator of senses: it is used to spread content typical for popular culture and it also functions as a platform for amateurs to present their own personal point of view⁶⁸. The “double generator” results in mixed diverse discourses. For instance YouTube includes videos of TV broadcasts that were originally transmitted via “traditional” TV channels.

Going back to the Russian TV broadcast where the two girls compared the Holocaust to wallpaper paste, the medialized interaction on YouTube in a way also informs the viewer what the Holocaust is. The video is accompanied with subtitles that confronted the answer of the girls with the “proper” one which said: “Presledovaniye i massovoye unicsztozheniye yevreyev vo vremya Vtoroy mirovoy voyny” (“The persecution and mass genocide of the Jews during the Second World War”). We find miscellaneous comments of users to the video. They all solely refer to the girls’ answer; no comment actually addresses the problematic *mise-en-scène* of asking about the Holocaust in a popular TV show whose aim it is to entertain the audience⁶⁹.

Some types of discourse functioning on YouTube are “transparent” because they are copies of discourse created in popular culture and that is why the audience is “indifferent” to the meanings and con-

⁶⁸ J. Burgess, J. Green, YouTube. Wideo online i kultura uczestnictwa, p. 30.

⁶⁹ P. Novick, The Holocaust in American Life.

texts⁷⁰. In the given example there were no users for whom the quiz as a genre and form of discussion about the Holocaust seemed to be a problem. To illustrate, the TV show that was posted as a YouTube video on 7 September 2015 was viewed 19,657 times and was “liked” 80 times and “un-liked” 25 times. By 1 November 2015, it had been viewed 20,820 times, “liked” 85 times and “un-liked” 26 times. The numbers of viewers who watched and commented on the TV show support for the users who posted it on YouTube and for the users posted comments. Some would like to think that the number of views for the video is the same as that for the readers of the comments. To paraphrase Alexander, this could be described as “narcissistic self-gratification”⁷¹ of the discursive activity.

The users represent diverse types of discourse – political, national, or socio-cultural. Political and national posts, for example, can be found in messages referring to Ukraine: (in Russian) “Eto yeshche govoryat, szto v Ukraine yest’ fashisty” (“Some people say that you can find fascists in Ukraine”)⁷². Other posts refer to the necessity of focusing on their own national pain rather than being concerned about deaths in other nations, mainly because in some users’ opinions the Jews did not fight for freedom like the Russians did: “Zachem im eto znat’ o svoym narode?” (“Why should they [what means “Russians”] know anything about other nations?”). This question reflects the Russian paradigm of the Second World

⁷⁰ A. Mintz, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*.

⁷¹ A. Lambert, *Intimacy and Friendship on Facebook*, p. 31.

⁷² This is an example of “*reductio ad Hitlerum*”, a phenomenon observed in every discussion where somebody seeks to offend the opponent by accusing them of being a Nazi. This “law” was formulated by Leo Strauss in the 1950s. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1973, p. 42-43.

War officially remembered as the Great Patriotic War during which all Russians defeated the great enemy⁷³. Interestingly, such questions (even those camouflaged as comments) are not present in Polish texts on social networking sites. This shows that Polish thought on the Second World War differs radically from Russian thinking, starting with the date of the war – for Poles it was 1939 but for Russians it was 1941.

Aliases (nicknames) of the users, video lists with similar films, contexts of written comments and audio-visual modes, alternative videos, links to applications – by medialisation all of these create the design which shapes the perception of the Holocaust:

Design stands midway between content and expression. It is the conceptual side of expression, and the expression side of conception. Designs are (uses of) semiotic resources, in all semiotic modes and combinations of semiotic modes. Designs are means to realise discourses in the context of a given communication situation. But designs also add something new: they realise the communication situation which changes socially-constructed knowledge into social (inter-)action⁷⁴.

I would like to paraphrase Kress and van Leeuwen by focussing on the Facebook site of the “Auschwitz Memorial / Muzeum Auschwitz. Historical Place. History Museum. Educational Organization”⁷⁵ and the users who comment on it. They do so in a setting of information about the events in the memorial. They bring into being the “information about the events in the memorial” discourse of official commemoration, and at the same time, they realise a particular mode of interaction where their

⁷³ D. Pazio-Włazłowska, *Pamięć Wielkiej Wojny Ojczyźnianej*, p. 271.

⁷⁴ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 5.

⁷⁵ https://www.facebook.com/auschwitzmemorial/timeline?ref=page_internal (2 Nov. 2015).

purpose is to inform diverse users in a way typical to Facebook (with all consequences of the presence of this medium in social interactions between senders and receivers of messages). That is why some texts with semiotic potential can be transformed into semiotic affordances.

Kress and van Leeuwen state that “designs may either follow well-trodden paths of habit, convention, tradition, or prescription, or be innovative and ground-breaking, just as discourses may express common sense, or be innovative and perhaps even subversive”⁷⁶. Both of these forms can be observed on the Memorial’s Facebook site. “Well-trodden paths of habit, convention” are seen in the pictures in the account of the Auschwitz Memorial. The cover photo presents a general view of the Museum in the terrain of the death camp. The profile picture is a historical black-and-white photograph of the gate to Birkenau with people being transported. In the background there is a blurred image of the present view of the same gate. The menu page of the memorial is a typical one, with icons for a timeline, “about”, photos, and “more”. There are also links to “Book Now”, “Like”, “Message” and “...” (where we can “Save”, “Suggest Edits”, “Write a Review”, etc.). The Timeline also informs us that 199,910 people like this profile and 111,578 people have been here, the institution opens “8:00 AM – 6:00 PM”, users of the profile can “Invite friends to like this Page”, and that this page has 4,7 out of 5 stars, containing 1,257 reviews. The users can write posts. There are also links to users’ friends and others⁷⁷.

⁷⁶ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 5.

⁷⁷ All the informations are taken from: https://www.facebook.com/auschwitzmemorial/timeline?ref=page_internal (2 Nov. 2015).

The design of the page brings the communication situation into being that changes socially-constructed knowledge into social interactions with many users who react to the photographs, who refer to the events organized by the memorial, who publish posts after visiting the place. In this context it is difficult to state that this page is only for Polish users because English seems to be the dominant language of communication here. Socially-constructed knowledge about the past must be shaped by the frames of narration which are connected with the design of the Facebook page – this is another meaning of “well-trodden paths”. The design of the page must be understood by the users of Facebook, making the past “the conceptual side of expression, and the expression side of conception”⁷⁸. The most suggestive example of this fluent relation between content and expression is shown by the “Like” button. Every user can “like” the page. “Like” means “to link”, but what does “this” mean in this context? “This” becomes a semiotic resource that opens the process of social interactions which can change relationships between semiotic resources and its meanings that “are produced in use”⁷⁹. That is why design makes contextualization of the past real. Interactions among users and the specific design of the Facebook page, which dematerializes relationships between semiotic resources and meanings, create discourses that reduce the past to “viral” contents. This is a result of the “invasion of privacy” on sites like institution’s Facebook sites. This means that people “can hold power over”⁸⁰ every form of discourse created and run by institutions like memorials and museums.

⁷⁸ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 5.

⁷⁹ Th. van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, p. 49.

⁸⁰ A. Lambert, *Intimacy and Friendship on Facebook*, p. 34.

The design typical for Facebook as a “midway between content and expression”⁸¹ is not only created directly by users. In some way this medium is also formed by the interactions of users among each other which are tracked by digital applications. When we see the profile of Henio Żytomirski, a 9-year-old Jewish boy who was murdered during the Holocaust in 1942⁸², we can click on a link to Lublin because the computer “recognized” this place in Henio’s profile. We can also go to “Related Pages”: Yad Vashem, the Auschwitz Memorial or Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN⁸³. This is quite a new way of using Facebook in the context of thinking about the Holocaust. We can call it: “the algorithmization of commemorating”. It begins when we let design shape our message about the past, when the view of design influences semiotic practices and forms of distribution of opinions and knowledge, even when links to other pages take the place of expression, opinion, and content. Design in this context helps in the instrumental “affirmation” of the past in frames which do not change our aesthetic, cognitive and communication habits. Design seems to “protect” the “safety”⁸⁴ of commemoration free of critical wider knowledge.

⁸¹ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 5.

⁸² <https://www.facebook.com/zytomirski/> (2 Nov. 2015).

⁸³ https://www.facebook.com/pages/Henio-Zytomirski/103491963037666?ref=br_rs (25 Aug. 2015).

⁸⁴ I am going to avoid irony that is why I prefer this word instead of “comfort”.

2.5. THE “ALGORITHMIZATION OF COMMEMORATING”

The “algorithmization of commemorating” is possible because digital technology has made it possible for one person “to implement the multi-modal production single-handedly”⁸⁵. This is why many users participate in discourses full of audiovisual content which often repeat the same semiotic resources in language, visual⁸⁶ and audio-visual modes⁸⁷. Kress and van Leeuwen wrote that “Design stands midway between content and expression”⁸⁸. Thousands of films repeating the same image of naked people humiliated by the Nazis are popularized on YouTube by many users. Some, despite the evidence of historical documents, still manage to avoid the truth of the Holocaust as they write their comments to these films in Polish and Russian. The axiological and cognitive status of these semiotic resources (films, historical photographs, short comments on YouTube) is complicated. On the one hand these resources refer to the past; on the other hand they are treated as figures of the past. The multi-

⁸⁵ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 47.

⁸⁶ Historical photograph published on Facebook which shows execution of Jews by German soldiers. Compare with: <https://www.facebook.com> (25 Aug. 2015). It is used to promote Polish version of the book written by R. Rhode titled: *Masters of Death: The SS-Einsatzgruppen and the Invention of the Holocaust*.

⁸⁷ For example a film published in Russian by D. Vaysbekker titled: *Fabriki smerti*. wmv (English: *The factories of death*) on YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=UAnbDKrBe_U was watched 593 829 times; a film published in Polish titled: *II WŚ. Zdjęcia z albumu nazistów. Obóz śmierci Auschwitz* (English: *II world war. Photograph from Nazi album. Death Camp in Auschwitz*) on YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=fDutIYuL2Gg> was watched 284 202 times, <https://www.youtube.com> (25 Aug. 2015).

⁸⁸ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 5.

plication of some images, texts and messages mainly create references between them. These kinds of meaningful interactions are shaped by “vernacular creativity”⁸⁹ where understanding of the past is limited to the frames of representations well-known by other users who participate and create contemporary dimensions of culture.

This example of understanding is arbitrary because “perception is selective”, current and modelled by common sense where everything is known because it is everything that could be known. Paraphrasing Geertz’s theory of quasi-quality it can be treated as “accessibleness” where “[e]veryone thinks he’s an expert” because he or she knows how to use common knowledge open to all⁹⁰. Social networking sites are the medium of common sense, the matrix of vernacular re-(per)ception, shaped by individuals. It is a kind of paradox that the images from the past do not refer directly to the Holocaust, but because of multimodal communication they refer to users and their train of thought reflected in messages. Generally the “colloquial” re-(per)ception of the Holocaust present on the sites of social services in Polish and Russian does not imply “the experience” of the semiotic resource of the past, but rather reveals a deformed echo of the Holocaust entangled in self-creation, hasty commentary and ignorance⁹¹.

Then again, YouTube is a “short-cut medium”. This means that through it users are able to watch audio-visual material possibly inacces-

⁸⁹ D. Murthy, Twitter, p. 34.

⁹⁰ C. Geertz, Local Knowledge, p. 91.

⁹¹ E.S. DeKoven, Holokaust a zmieniające się granice sztuki i historii, trans. M. Michalski, Literatura na Świecie 1/2, 2004, p. 163-181.

sible otherwise. This is an advantage, but it can also be a disadvantage. Some films that consist of historical visual documents can be taken out of their original context⁹² making them socio-semiotically “vulnerable”. There are two arguments confirming this hypothesis. First, the number of hits has overshadowed the quality of the content. The design of YouTube directs users to click on films and on material that have garnered the highest number of views. These alternative multimodal material and the links to them “are often seen as having value in themselves, again in terms of ‘the more information, the better’”⁹³. Second, the discourse often reveals the prejudice of users who, despite being familiar with historical material, continue to share their opinions on “Jewish myths” of the Holocaust. This shows the limits of understanding which are “in-written” into the discourse by the process of creation of the past. Even when users digitize historical materials on YouTube they create different discourses treated as the “socially-constructed knowledge of some aspect of reality”, written and disseminated in “specific social contexts and in ways which are appropriate to the interests of social actors in these contexts”⁹⁴.

The “algorithmization of commemorating” shows that real references of semiotic resources are “dematerialized” by the process of social interaction among the users. I am suggesting that historical material of this kind is treated instrumentally, as a peculiar form of “design” even when we read that “[d]esign is still separate from the actual material

⁹² J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, trans. I. Mielnik, Wrocław 2001.

⁹³ Th. van Leeuwen, *Introducing Social Semiotics*, p. 219.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 94.

production of the semiotic product or the actual material articulation of the semiotic event. The resources on which design draws, the semiotic modes, are still abstract, capable of being realised in different materialities”⁹⁵. I am not saying that historical photographs on YouTube resemble design; however, I am trying to show where instrumentalisation begins and how transition works.

III. CONCLUSION

Between May 15th, 2015 and October 31st, 2015 there was the exhibition entitled “Poland – Israel – Germany: The Experience of Auschwitz” in the Museum of Contemporary Art Krakow (MOC AK) featuring “The Present Approach to Auschwitz – through the works of 17 contemporary artists from Poland, Israel and Germany”⁹⁶. This exhibition became controversial for many communities⁹⁷. A photograph by Sarah Schönfeld titled “weil wenn...” (2004) was thought to present a provocative artistic message. It shows a young woman who is laughing although behind her we can see barbed wire that is part of a death camp. This photograph was also posted on Polish Facebook profiles, outside the context of the exhibition, as an example of the abuse of postmemory of the Holocaust, or as provocation. There was no interpretation of this image, only assessment. The discussion on Facebook and on other public media showed that people are

⁹⁵ G. Kress, Th. van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, p. 6.

⁹⁶ <https://en.mocak.pl/poland-israel-germany-the-experience-of-auschwitz> (10 Sept. 2015).

⁹⁷ K. Sienkiewicz, *Sztuka, Holokaust i dyplomacja*, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/6063-sztuka-holokaust-i-dyplomacja.html> (10 Sept. 2015).

generally aware of the limits of representation of the Holocaust and know what is appropriate (in art), but it seems that they do not know how to look at this kind of representation and how to understand it. Maybe the aesthetic perception of artists is shaped by popular culture and common sense, but it is obvious that common sense is the dominant rationale of users. Contemporary art provokes rather than questions the limits of perception, if not of presentation. And for this it is criticized. The diversity of multimodal discourse which is present on the Internet seems to be transparent, obvious and banal, but in my opinion it is the source of real contemporary changes in thinking about the Holocaust. To be able to speak about art dealing with the past we must understand that nowadays this “talk” begins with the users of the web. For them their semiotic resources are their limits of understanding. Social services on the Internet show that different dimensions of knowledge cannot easily change the “intellectual” habits of the users. That is why the diversity of online semiotic resources on the Holocaust reflects common sense, though users do not ask about the limits of representation. They just publish what they want in order to be able to present themselves through their comments – thus deconstructing and destructing the semiotic resources.

We can observe the erosion of memory caused by ignorance, passage of time and knowledge, and easy and instant access to publication of anything and everything. Users talk about the past using familiar statements of stereotypes, prejudices and well-known representations. For this reason I wanted to show that for the Internet users this medium is still full of “Jewish myths” (as a semiotic potential) and “infrastructure” (as a semiotic affordance). Multimodality in Polish and Russian social

media sites influences the cultural status of texts which refer to the past, even when the past is treated as a comment to the present.

Going back to Sarah Schönfeld's photograph, there are many opinions about it. One is that the young woman's smile is not against the victims of the Holocaust. It is the smile of a young person who knows that this smile will never be free from the barbed wire, from the Holocaust. But this is only one interpretation. Valuation as the core of communication is easier than commemoration as a consequence of knowledge.

Europe in transition is determined by the dichotomy between the power of knowledge and the power of ignorance. The more we know about the Holocaust, the better Europeans we should be. However, the contemporary refugee issue shows that our knowledge about the past is fragile. The ways in which the Holocaust is banalized and instrumentalized reflect only the possible directions of European transition.

CZEŚĆ CZWARTA

Język łaciński jako przestrzeń komunikacji interkulturowej

„DAWCY PAMIĘCI”, CZYLI O OBROŃCACH KULTURY ŁACIŃSKIEJ OD ANTYKU PO CZASY WSPÓŁCZESNE

WSTĘP

Jak pisze Grzegorz Grochowski¹:

Retoryka kresu dziejów i wyczerpania dotychczasowych form myślenia może irytować, ale wciąż zachowuje paradoksalną żywotność, wzbogacając się o coraz to nowe koncepty. Zaczęło się chyba od postmodernizmu i poststrukturalizmu, dziś mamy już postpamięć, postpłeć, postkolonializm, postteatr, postpolitykę, postsekularyzm, (post)traumatyczny postrealizm, studia postzależnościowe, a niedawno powstała nawet antropologiczna monografia postfutbolu.

Można by dodać tutaj także postlatynizm wśród różnych modnych „postów”, które powstały w związku z jakimś ogólnym odczuciem posthumanizmu. Innymi słowy: humanizmu już nie ma, łaciny nie ma, a stwierdzającym fakt pozostaje obwieszczać ich koniec czy zgon, uronić kilka łez, wydać może jakiś zbiór sentencji, zredagować stronę internetową dla przechowania łacińskiego dziedzictwa na czasy barbaryzacji, powspominać w zamkniętym gronie postintelektualistów i użalić się nad ginącym światem (głównie jednak nad sobą).

¹ Ubi Leones, por. <http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyludzkie.html> (dostęp: 17.10.2015).

Wbrew ironii powyższych zdań, intencją tego artykułu nie jest prześmiewcze ustosunkowanie się do książki Françoise Waquet pt. „Le latin ou l’empire d’un signe” (1998), która wskazuje na dramatyzm współczesnego niezrozumienia wielowiekowej europejskiej kultury, a nawet zupełnej obcości wobec kultury sprzed zaledwie kilku wieków, a to w związku ze zgubieniem klucza-kodu, jakim była i jest łacina. Szczególnie dobitnie można to wykazać na przykładzie Śląska², gdzie mamy setki, często unikatowych, dzieł po łacinie – jak szesnastowieczne wezwanie do kobiet, by rywalizowały z mężczyznami (i to w czasach, gdy Tomasz More – uznawany dotąd za jednego z najbardziej radykalnych w tym względzie europejskich humanistów – jest gotów przydzielić im zaledwie prawo do nauki). Pozostały także starodruki sztuk teatralnych w języku łacińskim o różnorodnej tematyce, np. z udziałem Żydów, zaakceptowanych w śląskiej społeczności. Zachowały się dzieła teologiczne, filozoficzne, medyczne, i to w ujęciu medycyny nowożytnej (Ślązak był współautorem pierwszego w świecie nowożytnego atlasu anatomicznego i to tutaj powstała prawie nieznana dziś „Historia Higieny” – „Fata Hygeae crescentis”). Dzieła techniczne, medyczne – a niepozbawione walorów literackich – ścisłe i użytkowe, a odwołujące się stale do humanistyki i łaciny... To wszystko, częściowo tylko odkryte, wciąż jest szerzej nieznanne, bo zbyt mało osób zna klucz, klucz języka łacińskiego, a nawet greckiego – greka klasyczna na Śląsku szesnasto- i siedemnastowiecznym była prawdopodobnie znana najlepiej w Europie – stąd wywodzili się jej najlepsi wykładowcy, rozsiani

² Poniższe przykłady na podstawie badań opublikowanych w monografii habilitacyjnej autorki artykułu. Por. B. Gaj, *Ślązaczka. Pomiędzy rustica grossa i Pallas Silesiae* – portret kobiety w literaturze łacińskiego Śląska, Opole 2010.

potem po różnych europejskich uniwersytetach. Oczywiście przyczyny opisywanego stanu rzeczy, tj. zagubienia owych ważnych kluczy, miały na Śląsku zarówno przed II wojną światową, jak i po niej, w znacznym zakresie także znaczenie polityczne, kładące nacisk na jeden z języków narodowych przy zupełnym zaniedbaniu międzynarodowej łaciny, języka śląskiej literatury.

Wracając jednak do tematu posthumanizmu, warto zaproponować inne rozumienie tego terminu. Być może należałoby rozumieć wszelakie „posty” w odwołaniu do szerszego źródłosłowu łacińskiego – jako nie tylko: „po”, „po czymś”, ale: „poza, obok”. Tak postulowano kiedyś na konferencji, której tematem była postpamięć (*postmemory*)³. Dlaczego zatem nie zaproponować innego jeszcze dodatkowego rozumienia tego terminu, jakim byłaby postać alternatywna? Wszak zawsze jest jakieś „post – „poza”, coś, co istnieje obok głównego nurtu, **poza**⁴ nim. Jak kiedyś ujął to Miłosz – w tym samym Wilnie istniały różne narracje, różne pamięci zorientowane narodowościowo, z których on zdał sobie sprawę dopiero jako dorosły człowiek, wczytując się i wysłuchując relacji niby na ten sam temat, ale jakże innych.

³ Postulat autorki artykułu wyrażony w czasie konferencji Oblicza postpamięci, która odbyła się w marcu 2014 r. w Krakowie z okazji jubileuszu 650-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

⁴ Podkreślenia w tekście (oprócz tytułu i śródtytułów) – B. Gaj.

STARE DLA NOWYCH POTRZEB – NIEZWYKLE INTERESUJĄCA I ISTOTNA „RZYMSKA” POSTAWA

Jeśli tak podejść do zagadnienia kultury i cywilizacji łacińskiej, zauważymy, że od samego początku, jeszcze w epoce łaciny archaicznej, ścierają się w niej różne nurty; wartości kultury greckiej, którym na początku broni się dostępu, później zostają wchłonięte i uznane za własne. I to stanowi o sile kultury i cywilizacji łacińskiej – przetwarzanie i wchłanianie nowych idei. Podejście zarazem kompilacyjne i kreatywne – zresztą cecha charakterystyczna Rzymian. Jak twierdzi starożytny historyk John Grainger⁵, specjalista w bardzo konkretnej dziedzinie: wojen morskich, właśnie to zdecydowało o sukcesie Rzymian, którzy nie mieli żadnego doświadczenia w wojnach na morzu, a jednak zwyciężali i to nie dzięki stale utrzymywanej wspaniałej flocie (jaką miały państwa hellenistyczne), ale ponieważ umieli mobilizować się i wykorzystać to, co było im dane, a zatem statki kupieckie i pirackie. Rzymianie w genialny sposób potrafili zastosować stare do nowych potrzeb, by wspomnieć choćby taką innowację, jak słynne „kruki” – *corvi*. Po zwycięstwie flota nie była utrzymywana aż do następnego „zrywu” mobilizacji, przekształcała się w okręty użytkowe.

Jeśli jednak chcemy zastanowić się nad jakością kultury starożytnych Rzymian, to warto przejść dalej, do epoki klasycznej, gdzie ścierają się dwie różne postawy. Z jednej strony jest definicja Cycerona, zawarta w „Tuskulankach” (*Tusculanae disputationes*), gdzie kulturę nazywa on

⁵ Por. J.D. Grainger, *Hellenistic and Roman Naval Wars (336-31 BC)*, Barnsley 2011, s. 185.

„filozofią ducha” lub też – co jest być może lepszym wariantem translacyjnym: „filozofię – kulturą ducha” (konstrukcja gramatyczna pozwala na oba warianty). Tak czy inaczej, Rzym na tym etapie rozwoju odchodzi już od metafory rolniczej, opartej na czasowniku: *colo, colere, colui, cultum* – „uprawiać rolę”, „dbać o uprawę”, a stawia na troskę o mądrość, utożsamienie kultury z filozofią, czyli – co ciekawe – sumą wszystkich ówczesnych nauk ścisłych (bo humanistycznym patronowała wówczas retoryka)⁶. I właśnie w kontekście dalszego wywodu Cycerona widać, czym się taka kultura objawia: wiedzą technologiczną i społeczną. Także przejście na poziom rodziny od wcześniejszych modeli społecznych – wielożeństwa i innych – jest dla Cycerona wejściem w kulturę. *Cultura animi philosophia est* – pisze Ciceron, a w kolejnym rozdziale prawie modli się do kultury, którą utożsamia z rozwojem cywilizacji:

O dux vitae, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum literarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus⁷.

Ale jest też inna postawa, wyrażona przez Cezara jako *cultus atque humanitas* – kultura i cywilizacja. Pojęcie to jest... negatywne. Posłużyło Cezarowi w „Pamiętnikach o wojnie galijskiej” do określenia stopnia zdolności danego społeczeństwa w sytuacji obrony granic. Innymi słowy:

⁶ Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 269-308.

⁷ M.T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, II 5 oraz rozdz. V.

tam gdzie kultura, cywilizacja, słabnie morale, nie ma chęci do walki. I dlatego Cezar ceni najbardziej ówczesnych Belgów jako oddalonych najdalej od owej „kulturalnej cywilizacji” i zmuszonych do stałej walki z Germanami. Oni są najdzielniejsi jego zdaniem, więc potencjalnie groźni, ale i jakież wspaniałe materiały na rekruta:

Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur. Hi omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt. Gallos ab Aquitanis Garumna flumen, a Belgis Matrona et Sequana dividit. Horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod **a cultu atque humanitate** provinciae longissime absunt, minimeque ad eos mercatores saepe commeant atque ea quae ad **effeminandos animos pertinent** important, proximique sunt Germani, qui trans Rhenum incolunt, quibuscum **continenter bel-lum** gerunt⁸.

SPÓR O KULTURĘ – PODSTAWOWA CECHA CYWILIZACJI ŁACIŃSKIEJ

Oczywiście można poszukać i innych definicji kultury w pismach starożytnych, m.in. u Salustiusza, Seneki, Kwintyliana – to obszerne pole badawcze. Najbardziej istotny w tych poszukiwaniach okaże się jednak fakt, iż definicją kultury łacińskiej było często samo pojęcie *latinitas*, *latinitatis*, czyli łacińskości, poprawności retoryczno-literackiej, językowej. Należy zauważyć, że tu właśnie mają swe źródło często nierozumiane współcześnie spory starożytnych i nowożytnych humanistów rzekomo o język, a tak naprawdę o „być albo nie być” danej kultury, cywilizacji. Niegdyś spierali się tak sofisci i Sokrates, potem attycyści i azjaniści, przedstawiciele tzw.

⁸ Por. I.G. Caesar, *Commentarii de bello Gallico*, I 1.

drugiej sofistyki, a wreszcie w epoce renesansu Erazm i jego przeciwnicy oraz wszyscy uczestnicy sporu o cyceronianizm i neocyeronianizm⁹. **Zawsze więc cechą kultury łacińskiej był spór o tę kulturę i jest to bardzo ważna informacja** dla jej współczesnych badaczy. Starożytność ma tu różnorakie doświadczenia – słynny przekaz humanistyczny – Cycerońska „Obrona Archiasza”, czyli obrona poety i humanistycznych wartości przed tymi, co ją lekceważą. Także obrona kultury przed pragmatycznym skąpstwem i wyzyskiem namiestnika Werresa ma w gruncie rzeczy takie samo znaczenie jak obrona *ratio*, rozumowego, intelektualnego doświadczenia rzeczywistości przed nieświadomymi „profanami”. Ostatni przykład to nawiązanie do traktatu polemicznego z IV w. n.e., autorstwa Firmicusa Maternusa¹⁰, który zarówno jako poganin, znany astrolog, czyli ówczesny naukowiec, oraz potem jako chrześcijanin, przestrzega przed rozumowymi brakami w wierze. Jego zdaniem kulty starożytne są już wyczerpane, puste, śmieszne i niegodne poziomu cywilizacji, jaką osiągnął Rzym. Przejdźmy na poziom wyższy, nowy, jakim jest chrześcijaństwo – wzywa Firmicus – a tamto stare odrzućmy jako niegodny Rzymian i niebezpieczny przeżytek. Tajemne obrzędy, zabobony, misteria ku czci różnych deprawacji – to niegodne poziomu kultury, na którym jesteśmy, twierdzi intelektualista z IV w. n.e., polemizując m.in. z Porfiriuszem i innymi neoplatonikami.

⁹ Por. B. Otwinowska, Cyeronianizm, [w:] T. Michałowska (red.), Słownik literatury staropolskiej, s. 141–147, Wrocław 2002.

¹⁰ Por. Iulius Firmicus Maternus, Jak nieświadomi błędzą w wierze (De errore profanarum religionum), przeł. i oprac. B. Gaj, Warszawa 2015.

Pójdźmy dalej. Łacina, która od II w. n.e. jest językiem literatury chrześcijańskiej¹¹, zaadaptowała się do nowych warunków. Kryzysy są, ale mijają, i oto tysiąc lat później znów główny nurt kultury łacińskiej ma się dobrze. Ze średniowiecznej poezji łacińskiej znamy pogardę wykształconych wobec niewykształconych: *Clerus vulgaria temnit* – „wykształceni gardzą poezją w języku pospolitym”, tak uważał Giovanni del Virgilio, profesor uniwersytetu, przeciwnik ograniczania łaciny na rzecz rozwoju twórczości w językach narodowych, który korespondował z Petrarką. Walter z Châtillon nazywa niewykształconych: *animae brutae*. Były też określenia: *laicorum pecus bestiale; rustici, qui pecudes possunt appellari*¹². Różne spory kulturowe istniały i wówczas. Nie bez przyczyny mówi się o humanizmie, np. XII w. w zetknięciu z tym, co poza tym humanizmem pozostawało. Nadchodzi wreszcie Wielki Humanizm – epoka renesansu. Kultura łacińska szerzej odnaleziona, tak wspaniale zostaje wchłonięta, ożywiona, przetworzona. Jednocześnie nadciąga reformacja, która wydaje się być zagrożeniem dla cywilizacji łacińskiej, a *de facto* przyczynia się do jej odrodzenia. By sięgnąć po bardziej rodzime przykłady, widać to znów doskonale na przykładzie Śląska, gdzie żywo przyjęto nie tylko nowe idee Lutera, ale i ustalenia Melanchtona *à propos* edukacji. Tak powstało gimnazjum klasyczne – twór luterkański, który przyczynił się do propagowania idei wykształcenia średniego. Prawdopodobnie właśnie ruchy reformacyjne (a potem kontrreformacyjne), brutalne, gdy odcinały się od nauki, od

¹¹ M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, s. 122.

¹² E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 221.

dyskusji na rzecz fizycznej często walki o swoją rację, uświadomiły jednak wielu, jak ważna jest pewna kultura wspólna, wspólny zasób wyznawanych idei.

ŁACIŃSKA SZKOŁA HUMANISTYCZNA – DOBRO KULTURY

Dlatego jeszcze w XVII i XVIII w. pamiętano, że żadne odcięcie się od humanistyki nie przyniosło nigdy nic dobrego. Nawet w czasach pierwszej żarliwej reformacji Ambroży Moiban¹³ – czołowy przedstawiciel luteranizmu śląskiego bronił żarliwie kultury i literatury antycznej przed zarzutami radykalnych purytanów luteranśkich, którzy zwalczali antyk w imię religii i moralności chrześcijańskiej, tym samym je wypaczając. Moiban wykazuje, że jak w każdym momencie krytycznym dziejów, rewolucyjnym nawet, nie brak niestety wśród zwierzchników tych, co pod pozorem takiej czy innej gorliwości chcą także zamknąć szkoły, przekonując lud, że „wydatki na nie i nakłady są bezpożyteczne”¹⁴.

Upadek kultury ogólnej, dalej – upadek szkolnictwa, zaczyna się więc zawsze od lekceważenia humanistyki. Tam, gdzie pogarda dla *studia humaniora* staje się coraz wyraźniejsza, tam dochodzą do głosu różne niebezpieczne skrajności, widoczne staje się obniżenie ogólnego poziomu wykształcenia, dochodzi nawet do upadku szkół, barbaryzacji społeczeń-

¹³ J. Budzyński, Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI– XVIII wieku (na przykładzie Śląska), Częstochowa 2003, s. 63.

¹⁴ J. Budzyński, Paideia, wg przekładu S. Tyńca, Z życia patrycjatu wrocławskiego w dobie renesansu, Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka, 8, 1953, s. 82-83.

stwa. A stąd już tylko krok do wojen. Na reformacyjnym Śląsku długo pamiętano, że wspaniały rozwój innych, ścisłych dziedzin wiedzy, miał mocne powiązania z humanistyką. Humanistyczna szkoła łacińska na tych terenach właśnie wtedy, gdy rozwijała się prężnie, a zatem w początkach wieku XVI (tego typu szkół było już na Śląsku wówczas ponad sto wobec kilkunastu w Polsce w tym samym okresie) przyczyniła się do rozkwitu nauk w krainach ościennych. Jak pisał niegdyś profesor Ryszard Gansiniec, „humanizm w Akademii Krakowskiej dokonywał się dzięki śląskim uczonym, którzy objęli tu jako pierwsi katedry”¹⁵, a późniejsi badacze życia naukowego¹⁶ Akademii Krakowskiej potwierdzają znaczący wkład Ślązaków, którzy wyszedłszy ze szkół humanistycznych, gromadzili ciekawe księgozbiory, zawierające często księgi niekonwencjonalne, nieobjęte ówczesną modą czytelniczą, i stosowali je w pracy dydaktycznej. Także słynni w całej Europie lekarze, jak Laurentius Scholtz von Rosenau, właściciel słynnego ogrodu we Wrocławiu, „słynniejszego niż sam Wrocław” – jak twierdzi się do dziś¹⁷, zdobył najpierw gruntowne wykształcenie humanistyczne we wrocławskim gimnazjum św. Elżbiety, a następnie pogłębiał je w Wittenberdze, Padwie i Bolonii. Inny słynny śląski humanista – medyk Daniel Rindfleish-Bucretius, również absolwent śląskiego gimnazjum humanistycznego, zasłynął potem jako współtwórca nowożytnej anatomii, gdyż odegrał kluczową rolę w publikacji spuścizny naukowej tak sławnych lekarzy ówczesnej Europy, jak Giulio Cesare Casseri

¹⁵ Por. R. Gansiniec, Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej i literatury polskiego odrodzenia, [w:] *Odrodzenie w Polsce*, Warszawa 1956, rozdz. 2.

¹⁶ Por. B. Gaj, *Ślązaczka*, s. 149.

¹⁷ *Ibidem*, s. 186.

oraz Adrian van de Spiegel (Spigelius). Jak wynika z dokumentów, Daniel Bucretius był redaktorem, a być może także współautorem przełomowego dzieła anatomicznego pod tytułem „Fabryka ludzkiego ciała”¹⁸. Znamienne, że tak wybitny lekarz, naukowiec i humanista, we wstępie do cytowanego wyżej dzieła medycznego tłumaczy się z zaniedbań w pielęgnowaniu kultury literackiej w języku łacińskim. Dzieło tworzenia podręcznika-atlasu anatomicznego na podstawie spuścizny swego mistrza Spigeliusa postrzega on jako zadanie humanistyczne, literackie, jako „uczestnictwo w republice literackiej” i obawia się, czy sprosta tak ambitnemu zadaniu, miał bowiem długą przerwę w pisaniu (*rem maxime Reipublicae Litterariae me utilem praestitutum non credebam longo intervallo*)¹⁹.

ALBERTUMSWISSENSCHAFTI OBRONCY KULTURY ŁACIŃSKIEJ W XIX W.

Cały ruch humanistyczno-reformacyjny (także śląski) w zakresie kultury łacińskiej stworzył podwalimy pod inną jeszcze ideę – dziewiętnastowieczną *Altertumswissenschaft*. Zwana w encyklopediach „niemiecką edukacją”, narodziła się na terenie Polski – Kujaw, skąd pochodził Willamowitz. Była to idea powrotu do całościowego traktowania nauk o antyku, powrotu również do wzmożonego nauczania na temat starożytności. Wśród naukowców zajmujących się antykiem nie ma silnego podziału na filologię, archeologię czy historię. Jednocześnie zajmowano się kilkoma dyscyplinami

¹⁸ Por. A. Spigelius, D. Bucretius, *De humani corporis fabrica libri decem*, Frankfurt 1627.

¹⁹ Por. B. Gaj, *Ślązaczka*, s. 194.

naraz, jak np. wybitny polski filolog klasyczny Tadeusz Sinko, a bardziej jeszcze współtwórca filologii klasycznej w Polsce – Ślązak Ryszard Gansiniec.

Właśnie nazwisko tego ostatniego, jak i Norwega Ludviga Vibego, zwracają szczególną uwagę w kontekście sporów o cywilizację łacińską i wewnątrzcywilizacyjnych. Obaj podlegali wykształceniu według reguł słynnej *Altertumwissenschaft*, obaj żyli w wieku XIX (choć Vibe urodził się w pierwszej jego połowie, zaś Gansiniec dożył do połowy wieku XX). Obaj nie tylko zawdzięczali swą karierę odebranemu wykształceniu klasycznemu i rozwijali swe zdolności w oparciu o to wykształcenie, ale przyjęli także na siebie rolę edukatorów, wyznaczających model wykształcenia dla przyszłych pokoleń. Obaj wreszcie zetknęli się z kryzysem wychowania opartego na antycznych, humanistycznych wartościach i próbowali ten kryzys przezwyciężyć. W jakim stopniu im się to udało, jakie czynniki zdecydowały o sukcesach i porażkach każdego z nich – to pytania szczególnie interesujące w czasach kolejnego kryzysu edukacji odwołującej się do antycznych źródeł europejskiej kultury. Nie mogę się tutaj oprzeć pokusie odwołania do jednego z filmów powstałych w ostatnich latach. Tytuł niniejszego artykułu to nawiązanie do tytułu głośnej, zekranizowanej w 2014 r. powieści Lois Lowry – „The Giver” (1993). Główny bohater, Jonas, ma stać się jedynym spadkobiercą pamięci o wielowiekowej kulturze ludzkiej z jej wzlotami i upadkami w społeczeństwie, które odcięło się od tejże pamięci. Osamotniony, dysponując wiedzą, której inni są pozbawieni, odkrywa prawdę o bezwzględności i zubożeniu duchowym społeczności, w której żyje i porywa się na desperacki krok przywrócenia ludziom pamięci o przeszłości i wartościach decydujących o człowieczeństwie.

VIBE I GANSINIEC – DWAJ „DAWCY PAMIĘCI”

A dokładnie to można powiedzieć o Vibem oraz o Gansińcu. Frederik Ludvig Vibe urodził się 26 września 1803 r. w Bergen w rodzinie starosty powiatowego Nielsa Andreasa Vibego, który pełnił także funkcję Generalnego Komisarza Wojennego oraz szambelana. Matką przyszłego słynnego filologa klasycznego była Margery Kierulff, pochodząca ze znanej w Oslo rodziny. Być może dlatego cała rodzina Vibe przeniosła się do tego miasta w roku 1811. Ludvig miał czwórkę rodzeństwa. Wśród innych krewnych i powinowatych rodziny Vibe znajduje się wiele słynnych nazwisk duńskich i norweskich, m.in. Gislesen, Thaulow. Kuzynem Ludviga był także słynny norweski filolog Ludvig Caesar Martin Aubert, profesor języka łacińskiego i autor dzieła „Den latinske Verbalflexion”. Rodzinne kontakty, tradycje naukowe, ale także powiązania ze światem ówczesnej finansjery (córka Ludviga z jego małżeństwa z Ferdinandą Augustą Wilhelminą Steensgaard, Henrietta, wyszła za potomka bogatej kupiecko-szlacheckiej rodziny Berenbergów-Gosslerów, założycieli drugiego najstarszego na świecie banku, który zresztą funkcjonuje po dziś dzień), z pewnością ułatwiły karierę naukową Ludvigowi. W roku 1820 zdał *examen atrium*, a po siedmiu latach uzyskał tytuł „kandydata filozofii na królewskim uniwersytecie w Oslo (wówczas *Det Kongelige Frederiks Universitet*). Następnie został nauczycielem łaciny w jednej z najbardziej prestiżowych szkół w Oslo (czyli w Christianii, bo tak nazywało się Oslo przed rokiem 1878). *Oslo katedralskol*, której tradycje sięgały średniowiecza, a uczniowie przyswajali wiedzę w myśl sentencji *Non scholae sed vitae discimus* – „Uczymy się nie dla szkoły, lecz dla życia”, była oparta na

systemie trivium i quadrivium realizowanych w języku łacińskim po kres XVIII w. Ludvig Vibe został następnie uniwersyteckim wykładowcą greki, a w 1838 r. profesorem swego macierzystego uniwersytetu. Zasłynął z przekładów Arystofanesa („Ptaki”) i Ajschylosa („Prometeusz w okowach”) oraz z dzieła dotyczącego systemu rządów w Sparcie („Hvad var Spartas Ekklesi?”). W latach czterdziestych XIX w. Vibe pełnił też zaszczytną funkcję w ówczesnym norweskim Ministerstwie Religii i Szkolnictwa jako doradca polityka Hansa Riddervolda. Przewodniczył także państwowej Komisji Szkolnej w 1847 r., a rok później wraz z Carlem Arntzenem zainicjował wydawnictwo konserwatywnego pisma pt. „Christiania-Posten”. W tym samym roku zrezygnował z pracy na uniwersytecie na rzecz szefowania wspomnianej wyżej szkole katedralnej w Oslo.

Lata czterdzieste XIX w. to czas najgorętszych w Norwegii sporów na temat wykształcenia powiązanych także często politycznie – w roku 1814 Norwegia uwolniła się spod panowania duńskiego, przechodząc wprawdzie pod panowanie Szwecji, ale z ogłoszeniem konstytucji niepodległej Norwegii. Ludvig Vibe, który angażuje się wówczas w dyskusje polityczno-edukacyjne, wygłasza znamiennej mowę-obronę humanistyki, zatytułowaną „Oratio de antiquarum litterarum disciplina iniuste hodie in contemptum vocata” („Oracja o nauce literatury antycznej niesłusznie dziś poddanej lekceważeniu”)²⁰, w której wskazuje na polityczne powody lekceważenia humanistyki:

²⁰ F.L. Vibius, *Oratio de antiquarum litterarum disciplina iniuste hodie in contemptum vocata*, [w:] *Scriptorum Latinorum Saeculi XIX Delectus*, curavit F.T. Friedemann, Lipsiae 1840.

Putabant enim homines, nec sine ratione putabant, quantum de laude harum litterarum detractum fuisset, tantum etiam auctoritatem dignitatemque eruditorum hominum magistratuumque elevatam fore atque imminutam²¹.

Sądzą bowiem ludzie, sądzą nie bez racji, że na ile odebrałoby się chwały studiom literackim (humanistycznym), o tyle także zmalałby i został zniweczony autorytet ludzi wykształconych i urzędów²².

Vibe twierdzi, że pogarda dla humanistyki, tak jak dla wszystkich dobrych wartości zaczyna się wtedy, gdy następuje społeczne przyzwolenie na zło, gdy nienawiści jest coraz więcej:

In hoc autem communi odio quid mirum, si nostra quoque studia in invidiam vocabantur?²³

Wśród tej powszechnej nienawiści cóż w tym zatem dziwnego, że także i nasze studia uległy zawiści?

Tymczasem studia humanistyczne tym bardziej powinny być honorowane w kraju, który staje się wolny:

Florente libertate civium, florent etiam litterae, quae servitute oppressa civitate, raro vigent²⁴.

Gdy kwitnie wolność obywateli, rozkwita też literatura (humanistyka), która w państwie spętanym niewolą rzadko kiedy się rozwija.

Wielkiego propagatora humanistyki i kultury antycznej szczególnie dotyka to, że wśród mu współczesnych większą wagę przykładają do nauk użytecznych, które dają nadzieję szybkiego zysku i luksusu, niż do uniwersalnego kształtowania umysłu i talentu. Choć docenia te pierwsze, nie może pogodzić się z taką przewrotną hierarchią wartości:

²¹ Ibidem, s. 89.

²² Tłumaczenie tego i wszystkich innych fragmentów łacińskich w tekście – B. Gaj.

²³ F.L. Vibius, Oratio, s. 88.

²⁴ Ibidem, s. 87.

Sic vigent imprimis eae artes, quae ad cotidianaе vitae utilitatem referri possunt, quae praesentis lucri spem faciunt, non solum agricultura, negotiationes, similes certae, sed etiam technologicae disciplinae, mechanicae, physicae; illae autem, quae universam ingenii conformationem, ut nostra studia, vel liberaliorem animi oblectationem vitaeque amoenitatem et elegantiam efficiunt, ut poesis ceteraeque, quas ingenuas et liberaliores dicunt artes, excepta fortasse eloquentia, non item²⁵.

Więc te się przede wszystkim rozwijają sztuki, które można wykorzystać w życiu codziennym, które dają nadzieję bieżącego zysku, nie tylko rolnictwo, handel i rzemiosło oraz im podobne, lecz także dziedziny technologiczne, mechaniczne i fizyczne. A tamte szlachetne sztuki, które zapewniają wszechstronne formowanie umysłu, jak nasze studia, lub bardziej niezależną przyjemność umysłu i radość życia, jak poezja i tym podobne, o których mówi się, że są sztukami bardziej wyzwolonymi, prawdopodobnie z wyjątkiem sztuki wymowy, z tymi jest całkiem inaczej.

Vibe przekonuje, że ta pokusa zyskowej i łatwej użyteczności nie jest bynajmniej wymysłem czasów nowożytnych, ale była znana także starożytności. Zawsze to, co dobre i szlachetne, ale i trudne, bez wymiernych i natychmiastowych zysków, staje w konfrontacji do tego, co łatwe i przyjemne:

[...] non solum nostra faciunt tempora, sed etiam in antiquitate rem confirmatam mihi videor vidisse²⁶.

[...] wydaje mi się, że dzieje się tak nie tylko w naszych czasach, lecz także w starożytności tak to rozumiano.

Wielka batalia o humanistykę rozgrywa się od początku istnienia człowieka jako stworzenia rozumnego, a wraz z rozwojem cywilizacji jedynie się zaostrza. W starożytności mógł to być spór między retorami-humanistami a filozofami, zwłaszcza przyrody – zwolennikami nauk do jak najbardziej praktycznego zastosowania. W czasach Vibiusa, podobnie

²⁵ Ibidem, s. 87-88.

²⁶ Ibidem, s. 88.

jak i dziś, dwa wieki później, jest to spór o miejsce w życiu społeczeństwa dla humanistyki, którą najwymowniej reprezentuje spuścizna antyku grecko-rzymskiego. Kryterium *usus* było i jest dobrym miernikiem, ale tylko wtedy, gdy nie tracimy z oczu szerszej skali człowieczeństwa, gdy pozwalamy na nadrzędność humanistyki, a przynajmniej na rozsądną równowagę pomiędzy tym, co bezpośrednio użyteczne, a tym, co użyteczne uniwersalnie – dla rozwoju uniwersalnego, w tym moralnego, całej ludzkości.

Ludwig Vibe, mając powyższe na uwadze, uparcie propaguje wykształcenie klasyczne nawet wtedy, gdy począwszy od roku 1850, w szkołach średnich Norwegii dominują nauki przyrodnicze. Wyjątkiem pozostają szkoły w jakiś sposób związane z osobą Vibego – w Oslo, Trondheim i szkoła katedralna w Bergen. Dwie dekady później liczba uczniów w nadzorowanej przez niego szkole katedralnej w Oslo dramatycznie spada. Być może to stało się przyczyną choroby, a potem rezygnacji i odejścia na emeryturę Vibego. Wieloletnia walka o humanistykę dla Europy, a zwłaszcza rodzimej Norwegii, wydaje się przegrana. A jednak do dziś szkoła katedralna w Oslo jest miejscem, gdzie ciągle w bardzo szerokim zakresie obecna jest łacina i związane z nią dyscypliny. W jakiś sposób idee wielkiego norweskiego humanisty i klasyka pozostają wciąż żywe właśnie w Skandynawii²⁷. Ludvig Vibe zmarł w czerwcu 1881 r., pozostając na zawsze wierny ideałom klasycznego wykształcenia i przekonany, że zmieniają one człowieka raz na zawsze, przenoszą na wyższy pułap percepcji i rzutują na wszystko, czymkolwiek by się zajmował:

²⁷ Wśród najbardziej spektakularnych skandynawskich form kultywowania antyku należy wymienić stację radiową w Finlandii Nuntii Latini, która do dziś nadaje wiadomości i audycje w języku łacińskim.

Quemadmodum enim quem semel recepit testum odorem, diu servat, ita **antiquitate imbuti animi**, quamquam ad alia convertunt studia, eius colorem diu retinent, imo nunquam prorsus deponunt²⁸.

Jak gliniany garnek, gdy raz pochłonie zapach, długo go utrzymuje, tak i **umysł pochłonięte starożytnością**, choć zwracają się ku innym studiom, długo utrzymują jej wartości, a nawet nigdy z nich nie rezygnują.

Człowiekiem, który podobnie jak Vibe zafascynowany starożytnością nie ograniczył się do tworzenia prac naukowych, ale zajął się propagowaniem nauczania klasycznego i stał się być może jednym z największych edukatorów klasycznych XIX i XX w., był Ślązak Ryszard Gansiniec. Jednak na tym podobieństwa między wielkimi humanistami-klasykami się kończą. Droga Gansinca do wykształcenia, koleje jego życia oraz efekty jego pracy edukacyjnej były zupełnie odmienne.

Richard Victor Ganschynietz²⁹, od 1919 r. noszący nazwisko Ganszyniec, a od 1949 Gansiniec (1888-1958) w literaturze przedmiotu określany jest jako filolog klasyczny, wszechstronny badacz antyku, religioznawca, mediewista, specjalista w zakresie literatury polsko-łacińskiej, historyk kultury, założyciel, redaktor i wydawca „Filomaty”, „Palestry”, „Przeglądu Klasycznego”, wydawca dzieł Horacego i Kopernika, współpracownik licznych periodyków (m.in. „Corpus Medicorum”, „Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft”, „Eos”, „Przegląd Humanistyczny”, „Kwartalnik Klasyczny”); wreszcie – profesor uniwersytetów: Poznańskiego,

²⁸ F.L. Vibius, Opatio, s. 100. Podkreślenia w tekście oraz refleksje na temat Vibego i Gansinca to nawiązanie do tytułu i jednego z artykułów publikacji: *Antiquitate imbuti*. *Uczeni dawnych ziem pruskich w badaniach nad starożytnością i epokami późniejszymi*, red. B. Gaj, Opole 2014.

²⁹ Opracowanie na podstawie B. Gaj, Gansiniec Ryszard (biogram), [w:] *Słownik pisarzy śląskich*, 4; J. Lyszczyna, D. Rott (red.), *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, 3040, Katowice 2013, s. 41-45. Por. bibliografia ibidem.

Lwowskiego, Wrocławskiego i Jagiellońskiego oraz członek Państwowej Akademii Umiejętności.

Urodził się 6 marca w Siemianowicach Śląskich w rodzinie maszynisty hutniczego Ignacego Ganschynietza i Elżbiety z domu Grabiger jako jedno z dziesięciorga dzieci (siedmioro dzięki zachęce i pomocy rodziców uzyskało wyższe wykształcenie). Ryszard ukończył siedmioklasową miejscową szkołę ludową (1894-1900) oraz prywatne gimnazjum księży werbiistów w Nysie (1901-1908). Podjął i przerwał (1909-1910) studia teologiczne w seminarium duchownym w Mödling pod Wiedniem oraz studium teologii protestanckiej. Następnie studiował filologię klasyczną i germanistykę w Münster w Westfalii, a odniósłszy sukces w akademickim konkursie (nagrodzona rozprawa pt. „Hippolytos Capitel gegen die Magier Refutatio”, opublikowana w Lipsku w 1913 r.), przeniósł się do Berlina na dalsze studia, które ukończył w 1915 r. z tytułem naukowym kandydata filozofii w zakresie filologii klasycznej, germanistyki i filozofii ścisłej. Jego mistrzami byli tak znani uczeni jak: Wilhelm Kroll, Hermann Diels, Eduard Norden, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Eduard Lehmann, Adolf Deismann, Konrad Theodor Preuss, Alfred Vierkandt oraz Hugo Gressmann. W latach 1914-1915 podjął pracę jako asystent w Museum für Völkerkunde (Muzeum Etnologicznym) w Berlinie. Gansiniec wcielony do niemieckiej armii Wilhelmskiej i przebywający już na froncie zachodnim, dzięki rekomendacji berlińskich uczonych został powołany przez rząd pruski na organizatora filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie utworzył zakład filologii klasycznej oraz cenną bibliotekę filologiczną. W 1917 roku na uniwersytecie berlińskim obronił doktorat na podstawie pracy „De Agathodaemone”, jednocześnie jednak, ze względu

na zbyt życzliwy stosunek do polskiej młodzieży patriotycznej, został ponownie wcielony do wojska niemieckiego i skierowany na front wschodni.

Po zakończeniu I wojny światowej w latach 1919-1920 pracował jako profesor nadzwyczajny na Uniwersytecie w Poznaniu, a od 1 X 1920 jako profesor na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W 1924 roku proponowano mu wybór do Akademii Krakowskiej, ale, jak później napisał, jego poglądy polityczne i religijne „nie podobały się bogobojnym akademikom”. Należy tutaj dodać, że Gansiniec słynął ze swej bezkompromisowości, szczerego i odważnego głoszenia poglądów, występował m.in. przeciwko praktyce *numerus clausus* („Ghetto ławkowe”, Lwów 1937) i wszelakim przejawom fałszu. Nie wahał się np. publicznie skomentować postępowania pochodzącego również z Siemianowic „Korfantego W., którego złożenie 20 marek na ręce kochanki uwolniło od przyznania się do ojcostwa”. Nie uległ nawet później żądaniom NKWD, by podpisać jakiegokolwiek niezgodne z prawdą oświadczenie, nawet tak mało znaczące, jak potwierdzenie przy zwolnieniu z więzienia otrzymania wszystkich zabranych mu wcześniej rzeczy (odmowa złożenia podpisu groziła ponownym uwięzieniem). „Jako humanista jestem rzecznikiem człowieczeństwa i powołanym obrońcą jego ideałów. Wiem, co czynię, i wiem, na co się narażam. Ale wstydzilibym się przed sobą, gdybym teraz milczał z tchórzostwa lub wygody” – napisał o sobie.

Mocna osobowość i autorytet Ryszarda Gansińca we wspomnieniach wszystkich, którzy się z nim zetknęli, jest równie ważna jak dokonania naukowe, literackie i kulturalne, a tych było tak dużo, że trudno je przypisać do jednej osoby. Niepohamowany uniwersalizm zainteresowań Ryszarda Gansińca oraz właściwa mu skrupulatna krytyka analizowanych

tekstów sprawiły, że w fundamentalnej dla badań nad antykiem, słynnej „Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft”, umieszczono blisko 50 jego artykułów jeszcze przed nadaniem mu stopnia doktora. Do najważniejszych prac należą monografie: „Katabasis”, „Katochos”, „Kombabos”, „Kranz”, „Labrys” oraz wiele innych poświęconych mentyce, magii, folklorystyce starożytnej i filozofii.

Oprócz dzieł traktujących o szczególnie bliskiej mu kulturze greckiej Gansiniec wiele prac poświęcił kulturom przedgreckim, kulturze rzymskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej oraz badaniom nad Pismem Świętym, mitologią, medycyną, a także nad wiodącymi dziedzinami filologii klasycznej, czyli nad językami i literaturą antyczną (na uwagę zasługuje zwłaszcza teoria o wytworzeniu się wszystkich istniejących obecnie gatunków literackich już w starożytności oraz ciekawa koncepcja tłumacząca pochodzenie teatru i dramatu antycznego z kultu zmarłych, a nie z kultu Dionizosa, które było stosunkowo młodym świętem, bo podniesionym przez Pizystrata dopiero w 534 r. p.n.e. do rangi święta państwowego). Gansińca jako uczonego charakteryzowała wyjątkowa oryginalność i śmiałość w tworzeniu nowych hipotez, wielka intuicja badawcza oraz opinia dociekliwego analityka. Prowadził także badania nad życiem i twórczością m.in. Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, Andrzeja Krzyczkiego, Jana Dantyszka i Klemensa Janickiego oraz nad działalnością Mikołaja Kopernika (przygotował krytyczne opracowanie tekstu „De revolutionibus orbium coelestium”). W kręgu jego zainteresowań twórczych była także postać dominikanina Mikołaja z Polski, nadwornego lekarza Leszka Czarnego, poziom nauk lekarskich w średniowiecznej Polsce, czas powstania nagrobka i epitafium Bolesława Chrobrego oraz daw-

na polsko-łacińska epistolografia miłosna. Do najważniejszych publikacji z tego okresu życia uczonego zalicza się obecnie: „Die biologische Grundlage der jonischen Philosophie” (1920), „Brata Mikołaja z Polski pisma lekarskie” (1920), „Studien zu den Kyraniden I-IV” (1920-1923), „Der Ursprung der Zehngebota-feln” (1920), „Pas magiczny” (1922), „Aphrodite epitragia” (1923), „Aristoteles quid de tragoediae comoediaeque primordiis docuerit” (1924), „Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych” (1924), „Polskie listy miłosne dawnych czasów” (1925), „Bibliografia horatiańska” (1935).

Ryszard Gansiniec zasłynął jednak przede wszystkim jako wielki popularyzator nauki i wydawca. W latach 1930-1939 był właścicielem prywatnej drukarni we Lwowie. Przygotował wydanie dzieł wszystkich Horacego (1937) oraz „Eneidy” Wergiliusza (1938), a wspólnie z Aleksandrem Birkenmajerem, Stefanem Kubicą i Witoldem Taszyckim – „Psałterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki” (1939). Kierował również edycją kilku serii wydawniczych, takich jak: „Biblioteka Filomaty”, „Przekłady pisarzy greckich i łacińskich”, „Zbiór pisarzy polsko-łacińskich”, „Scriptores Latini et Graeci”. Do dziś najbardziej znany jest dzięki pomysłowi wydawniczemu „Filomaty”, pisma skierowanego do młodzieży, „redagowanej przez profesora uniwersytetu lektury spod pióra pierwszych uczonych i pierwszych literatów polskich”. Miesięcznik popularyzujący kulturę antyczną, a tworzony przy współpracy najwybitniejszych polskich humanistów okresu dwudziestolecia międzywojennego, cieszył się sporym zainteresowaniem i wpłynął na wytworzenie się pewnego ruchu społecznego w tym okresie: licznych Kół Filomatów w całej Polsce. Wydania „Filomaty” wznowiono w 1957 r. po wielu staraniach („Filomatę” jako wydawnictwo

prywatne długo uznawano w nowym porządku politycznym za publikację niepożądaną). Od 1958 r. pismo redagowała żona uczonego, Zofia Gansiniec, zaś córka Radość Gansiniec przekazała listy swego ojca, pisane po roku 1945, z pozwoleniem na publikację, opolskiej redakcji kontynuującego serię w nieco zmienionej nazwie „Śląskiego Filomaty”.

We wrześniu 1939 roku Ryszard Gansiniec brał udział jako ochotnik szeregowiec w obronie Lwowa, podczas demobilizacji był jednym z ostatnich, którzy złożyli broń. Okres II wojny światowej spędził we Lwowie, gdzie w 1940 r. ożenił się ze swoją byłą studentką, wspomnianą wyżej Zofią Przygodą, i został ojcem dwojga dzieci (syn Orłan, ur. 1941 oraz córka Radość, ur. 1943). Do 1941 r. podczas okupacji sowieckiej pracował nadal na uniwersytecie, natomiast po wkroczeniu Niemców był sprzedawcą w księgarni, a następnie urzędnikiem lwowskiej Chłodni. W 1944 r., gdy Lwów ponownie znalazł się w rękach Rosjan, Gansiniec znów mógł pracować na Uniwersytecie, zwanym teraz Ukraińskim Uniwersytetem im. Iwana Franko. Dnia 4 I 1945 r. został aresztowany przez NKWD, a następnie zwolniony po blisko pięciu miesiącach. W okresie od lipca 1944 do czasu repatriacji w czerwcu 1946 prowadził notatki-listy adresowane do żony, przebywającej w tym czasie z dziećmi w Strzyżowie nad Wisłokiem, a potem w Siemianowicach, wydane przez córkę Radość w 1995 we Wrocławiu pt. „Ryszard Gansiniec. Notatki lwowskie (1944-1946)”.

Opuszczenie Lwowa w czerwcu 1946 r. wraz z transportem repatriacyjnym pracowników akademickich lwowskich uczelni zapoczątkowało nowy, powojenny okres życia Ryszarda Gansińca. Najpierw został profesorem i kierownikiem Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu

Wrocławskiego (1946-1948), następnie w 1948 przeniósł się na Uniwersytet Jagielloński, gdzie objął kierownictwo Zakładu Kultury Antycznej przy Katedrze Filologii Klasycznej. Od września 1947 do marca 1948 na zaproszenie Institutet for Kulturellt Utbyte med utlandet głosił wykłady na uniwersytetach w Upsali, Sztokholmie i Göteborgu.

W latach 1952-1955 kierował Katedrą Filologii Klasycznej, a później był kierownikiem Zakładu Filologii Greckiej przy Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prowadził wykłady z hellenistyki, religioznawstwa, dziejów humanistyki polskiej, historii literatury łacińskiej i greckiej. O swojej pracy tak pisał:

Osobiście uważałem, że praca naukowa i popularno-naukowa jest wyższą formą życia. Naturalnie wymaga przede wszystkim umiłowania – gonienie za zarobkiem jest tylko deprawacją.

Te słowa wydają się powtórzeniem opinii wspomnianego wyżej Vibiusa na temat nauk użytecznych na pierwszy rzut oka i tych, których użyteczność jest szersza i znacznie większa oraz cenniejsza, ale dopiero z pewnej perspektywy. Są jednakże wsparte jakąś pewnością własnego, indywidualnego doświadczenia, pewnością, że „było warto”. Pod koniec życia uczony przygotował opracowanie swych badań religioznawczych, które wydał w pracy zbiorowej „Zarys dziejów religii” (II wyd.: Warszawa 1964). Od 1945 był członkiem-korespondentem, a od 1951 członkiem czynnym PAU. W latach 1950-1952 przewodniczył Komisji Filologicznej PAU. Ryszard Gansiniec zmarł w Krakowie 8 marca 1958 r. i został pochowany zgodnie ze swym życzeniem na krakowskim Salwatorze. Na koniec warto zacytować następujące jego słowa:

W ogóle nienawidziłem zawsze honorów i orderów, trzymam się Hora-

tiusowego *exegi monumentum*. Jeśli nasza praca nie zdoła nas wyróżnić i pamięć o nas utrzymać, to żaden order i zaszczyt tego nie potrafi.

Obaj – Vibe i Gansiniec – przyczynili się do przetrwania kultury klasycznej nie tylko w swoich krajach. Kultury, która – choć ciągle zagrożona, dla wielu jakby nieistniejąca, poddana tak niekorzystnym trendom politycznym i społecznym – wciąż trwa. Działalność Vibego była inspiracją dla wielu następnych pokoleń humanistów i miłośników tradycji antycznej w całej Skandynawii. Bez Gansińca prawdopodobnie nie powstałby tak szeroki ruch humanistyczny w przedwojennej Polsce, skupiony wokół pism, które założył; wiele zawdzięcza mu nie tylko polska neolatynistyka. Łączenie działalności naukowej z pracą społeczno-edukacyjną, owa troska, by społeczeństwa nie rezygnowały z głębszego namysłu nad rzeczywistością, skupiając się tylko na technicznie użytecznych gadżetach, to dziedzictwo obu tych niezwykłych ludzi, dziedzictwo, którego nie można zmarnować.

APPENDIX: ŁACINA DZIŚ

Że przekonanie o konieczności zachowania łacińskiego dziedzictwa nie jest dziś w świecie czymś marginalnym, autorka niniejszego artykułu przekonała się jesienią 2013 r. w słynnym z debat oksfordzkim klubie Oxford Union. Jest to trzecie najstarsze w Wielkiej Brytanii stowarzyszenie, skupiające wybitne postaci życia akademickiego, ale także polityków rodzimych i zagranicznych oraz zaproszonych gości. Jedną ze szczególnie ważkich dyskusji była, odbyta 31 października 2013 r., debata na temat edukacji. Nie sprowadzała się tylko do głównego pytania: czy edukacja

powinna być elitarna, czy powszechna, ale dotyczyła także spraw kultury łacińskiej, rządzący bowiem w Wielkiej Brytanii republikanie wprowadzili oto do programu szkół podstawowych język łaciński dla dzieci siedmioletnich! Oczywiście łacina zawsze miała mocne korzenie w edukacji brytyjskiej, stanowiła niezbędny szlif dla ludzi z wyższym, a nawet średnim wykształceniem, pobieranym w popularnych tam szkołach niepublicznych. Zapewne wiązać to należy z faktem, iż na dwadzieścia tysięcy najczęściej używanych słów angielskich ponad połowa jest pochodzenia łacińskiego, jedna czwarta – greckiego, a tylko niepełna ćwiartka tego zasobu słownictwa jest anglosaska³⁰. Anglik, ucząc się łaciny, uczy się w dużej mierze języka rodzimego. Jednak to samo można powiedzieć o wielu innych nacjach europejskich, nawet o Polsce, gdzie jak wiadomo łacina była niegdyś językiem urzędowym (obok polskiego, w Koronie Królestwa Polskiego). Jednak to Anglicy zdecydowali się na krok nowy – zapoznania z łaciną dzieci coraz młodszych i to w szkołach publicznych, dostępnych wszystkim. Jak wynikało z debaty, chodzi tu o coś więcej niż język – wielokulturowa Brytania dąży do wypracowania wspólnych korzeni cywilizacyjnych, a przynajmniej zapoznania ludzi innych cywilizacji już od dzieciństwa z wartościami kultury opartej na debacie, rozmowie, a nie narzucaniu swego autorytarnego zdania, m.in. w kwestii religii czy obyczajów, bezdyskusyjnie i najczęściej siłą (jak ma to miejsce np. w niektórych cywilizacjach wschodnich). Odwołano się także do doświadczeń amerykańskich – w USA opublikowano m.in. wyniki testów, według których dzieci z losowo wybranych klas uczące się łaciny jako języka

³⁰ Dane na podstawie: L. Winniczuk, *Lingua Latina. Łacina bez pomocy Orbiliusza*, Warszawa 1982, s. 5.

obcego już po trzech latach odnosiły więcej sukcesów niż dzieci z klas z językiem tylko nowożytnym.

A zatem program zapoznania z cywilizacją łacińską najmłodszych, realizowany od lat na Zachodzie Europy i za oceanem, a już drugi rok obecny w wersji powszechnej w Anglii, okazuje się pewnym sposobem ratowania cywilizacji ludzkiej w ogóle. Na ile będzie to skuteczne, pokażą kolejne dekady. Warto jednak, by i Polska włączyła się w te tendencje, by i u nas nauczano powszechniej łaciny i retoryki – podstawowych wartości naszej cywilizacji.

INTERDYSCYPLINARNE I INTERKULTUROWE WPŁYWY ANTYKU RZYMSKIEGO W KULTURZE FUNERALNEJ I SEPULKRALNEJ POLSKI NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Spośród kilku najbardziej znanych określeń cywilizacji rzymskiej – a zarazem, w miarę przyłączania do Imperium Romanum kolejnych prowincji i ich romanizacji wielu kultur etnicznych będących w jej zasięgu – dla potrzeb niniejszego tekstu przytoczyć można jedno z najbardziej może strawestowanych: spuścizna postantyczna. Cywilizację tę można zatem postrzegać jako konglomerat synkretyzujący w ciągu kilku wieków na obszarze śródziemnomorskim wpływy wielu systemów filozoficzno-religijnych, którym aksjonormatywny system prawa rzymskiego nadał ramy formalne, a uzus praw podbitych państw pozwalał na wprowadzenie wielorakich elementów cywilizacyjnych i kulturowych do filozofii, religii, a nawet obyczajowości rzymskiej. Język łaciński w swej ekspresji literackiej i w odmianach krajowych, rozumiany na obszarze oddziaływania kultur o rodowodzie łatyńskim (np. przez sąsiedztwo galijskie), wnosił poprzez narzucony system prawny i akulturację zasady, rytuały i obyczaje rzymskie, przyswajane jednak często raczej powierzchownie.

Jednym z możliwych badań interdyscyplinarnych i interkulturowych spuścizny cywilizacji śródziemnomorskiej jest wielopoziomowa

analiza kultury sepulkralnej. Badaczka kultury Antonina Kłoskowska wysunęła hipotezę o naturalnie kulturotwórczej misji cywilizacji jako nośnika wpływów kultury materialnej i myśli technicznej. Historia cywilizacji łacińskiej wykazuje wielokrotnie słuszność tej tezy – także dla badań nad kulturą sepulkralną, która z religią chrześcijańską obrządku łacińskiego i artystycznymi ideami renesansu na wschodnich i południowych kresach Rzeczypospolitej Obojga Narodów ustalała nawet jej granicę. Dla potrzeb niniejszego artykułu eksplorację pola badawczego zawężono do wybranych terenów kultury słowiańskiej – tu: polskiej, nie zromanizowanej, a jedynie na swych obszarach etnicznych poddanej wielowiekowym oddziaływaniom wzorców antyku rzymskiego w wielu dziedzinach. Badaniem metodą *in situ* i *in oculio* kultury sepulkralnej objęte zostały wybrane tylko nekropole i zróżnicowane społeczności zamieszkujące na przestrzeni wieków obszar szeroko pojętego Powiśla (zwane lokalnie Nadwiślem, Przywiślem, Urzeczem i in.) od Krakowa po ziemię Żuław i Pomorza – Gdańsk i Puck.

Kultura sepulkralna jest dogodnym obszarem badawczym do prześledzenia synkretyzujących inspiracji antykiem rzymskim w rodzimych tradycjach tzw. małej architektury nagrobków i epitafiów w nekropoliach kościołów chrześcijańskich¹ z okresu największych wpływów renesansu i baroku włoskiego czy niderlandzkiego. Badania architektury mniej czy bardziej okazałych pomników nagrobnych – jako miejsca rzeczywistego pochówku czy tylko jako *pietatis monumenta* – wymagają analizy inter-systemowej, jako wykładni ideowo-formalnej swoistego splotu interdy-

¹ Za Katarzyną Cieślak, Kościół – cmentarzem: sztuka nagrobna w Gdańsku, XV-XVIII w.: „długie trwanie” epitafium, Gdańsk 2002 (I wyd. 1992).

scypularnego – nauk, dziedzin i dyscyplin badawczych współbudujących pojęcia „cywilizacja” i „kultura”. Pomniki nagrobne rozpatrywać należy zatem nie tylko jako dzieła z domeny historii sztuk pięknych, ale też jako wieloraką płaszczyznę komunikacji interkulturowej, tak poprzez zamysł artystyczny twórcy czy aspiracje społeczne fundatora, jak i przez odbiór społeczny – zmieniający się wraz z poszerzającym się spektrum kultury symbolicznej na przestrzeni wieków. Pomniki architektury sepulkralnej winny zatem być badane jako nierozdzielna całość – formy artystycznej nagrobków i epitafiów i treści inskrypcji nagrobnych na tle obyczajowości funeralnej od czasów antycznego Rzymu po współczesność.

Jedną z podstawowych funkcji kultury sepulkralnej i funeralnej w życiu społecznym, wyrażającej się nie tylko poprzez ceremoniał pochówku, ale i wystawianie pomników nagrobnych, jest komemoracja – zbiorowa lub prywatna, poddana określonym rygorom organizacyjnym, hierarchii i wyróżnieniom w scenariuszu funeralnym według etykiety zachowań mownych czy kinetycznych, uznanych w danym środowisku za godne, podniosłe, uroczyste. Podporządkowane tej etykietce są zatem wszelkie zachowania obejmujące okazjonalność stylu wypowiedzi pisemnych czy ustnych, jak: mowy pożegnalne, przemówienia publiczne, formuły komemorujące osobę i czyn – wyrażające wolę zbiorowości, a nawet wpisane w ceremoniał pogrzebowy dla oddania hołdu osobie, a poniekąd także jej duszy (rytuał pogrzebowy religijny). Pamięć zbiorowa oferuje możliwości utrwalenia danej osoby (zbiorowości) lub konkretnych czynów (faktów) zarówno poprzez faktografię, jak i działania utrwalająco-waloryzujące. Jest to możliwe przez poddanie ich krytycznej, wielowątkowej analizie (formy zapisu utrwalającego poprzez filtr, np. ideologiczny, pro-

pagandowy, typu komentarz). Pewnego osłabienia ostrości takiego przekazu komunikacyjnego dokonuje działanie filtrujące czasu (rozmycie komentarza przy rozdrobnieniu wątków, przesadnej komemoracji i uwypuklaniu niektórych z nich, a zbagatelizowaniu innych). Wątki główne zacierają się na rzecz pobocznych. Zmieniają się proporcje właściwe oryginalnej relacji (pierwotnie najczęściej oralnej). Wiarygodność relacji bezpośredniej maleje na rzecz jej socjalizacji – poddaniu obróbce faktografii na rzecz ideologizacji. W ten sposób fakt historyczny z czasem może stać się częścią mitu społecznego, legendą zbiorową. Bohater jednostkowy ulega przekształceniu w pamięci danej społeczności w bohatera zbiorowego, którego czyny, nawet po okresie ostrej krytyki konfrontacyjnej (np. cenzury politycznej czy obyczajowej), podlegają procesowi odwrotnemu – pewnej fetyszyzacji poprzez „opracowany” scenariusz komemoracji zbiorowej.

Procesy swoistej pośmiertnej ideologizacji osoby zmarłego dają się zaobserwować już w rzymskich tekstach inskrypcji nagrobnych, uwypukla to w komentarzach do swego zbioru L. Storoni-Mazzolani („Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby”, 1990). Autorka podkreśla, iż zarówno ustalona lapidarność stylu informacyjnego, jak i narzucona sztywna konwencja tonu elegijnego, szczególnie wobec zmarłych uznanych oficjalnie czy w odczuciu wystawcy pomnika za bohaterów – kontrastuje nierzadko we współczesnym rozumieniu norm etycznych z obiektywną wymową przytaczanych faktów czy czynów. Dotyczy to szczególnie tak często wymienianych cnót zapobiegliwości czy oszczędności – gromadzenia dóbr czy wystawiania nagrobków za życia (*sibi et coniugae, viventem exegi*), niezależnie od faktycznego pochodzenia funduszy². Odwołać się tu zatem można

² Jako godne uznania uwypuklane bywa wzbogacenie się wyzwoleńca na handlu niewolnikami (*sic*).

do teŝże spuścizny antycznej zaobserwowanej w dość powszechnych tego typu odniesieniach w łacińskich tekstach XVI- i XVII-wiecznych inskrypcji epitafigijnych – np. protestanckich patrycjuszy w kościołach w Gdańsku. Tak zatem horacjańskie *exegi monumentum*, często pojawiające się w literaturze czy w tekstach nagrobnych aż po współczesność, jako trawestacja raczej niŝ cytat – w rzeczywistości odnosi się do pierwotnej formuły w rzymskich inskrypcjach nagrobnych. Określała ona wystawcę pomnika ufundowanego za ŝycia, a z czasem takŝe metaforycznie odnosiła się do czynów i zasług, które pozwalały traktować zmarłego jako *cives romanus*, a zatem godnego takiego nagrobka. Tak w inskrypcjach rzymskich, jak i renesansowych czy barokowych w Polsce, z tekstu inskrypcji nagrobnej wynika najczęściej, iŝ ŝyjący jeszcze wówczas fundator postawienie takiego nagrobka uznaje za dowód wieloraki własnej zapobiegliwości (wyŝszy status społeczny); ta cnota wymieniana bywa nawet w epitafigium wystawionym przez ŝonę po śmierci męŝa. Wśród antycznych i współczesnych wystawców pomnika interesującą grupę stanowią spadkobiercy – jednak o ile informacja ta bywała w tekstach rzymskich jak i XVI-XVII-wiecznych jednoznacznie zapisana i stanowiła egzemplifikację zaszczytnej roli wzbogaconego spadkiem fundatora, o tyle w tekstach obecnych informację taką odczytać można juŝ tylko z analizy odniesień kulturoznawczych – z reguły hipertekstowych.

1. INSPIRACJE ANTYCZNE W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ARCHITEKTURZE SEPULKRALNEJ

Rzymskie groby nakryte (dla bezpieczeństwa) głazem ociosanym poświęconym toporem wyznaczały w przestrzeni sepulkralnej stosunkowo skrom-

ną jeszcze ówczesnie sferę *sacrum*. Gładko ociosana ściana przednia (skierowana „ku patrzącemu”) przeznaczona była przede wszystkim na inskrybowanie informacji o zmarłym, skromna ta płaszczyzna wymuszała zatem zwięzły styl takiego komunikatu – zwany odtąd „lapidarnym”. Z czasem ociosywano też ściany boczne głazu i zakres informacji powiększono, umożliwiając inskrybowanie treści komemorujących, odwołań, sentencji, formuł pożegnalnych. Z czasem także forma architektoniczna ociosanej dwustronnie kamiennej steli pozwoliła na wykucie form ozdobnych – postaci czy całych scen (nb. za wzorem grecko-helleńskim³) jako ideowo-artystyczne zobrazowanie treści inskrypcji. Takie wyobrażenie techniką reliefową portretów zmarłych czy scen symbolizujących sferę tanatologiczną przetrwało upadek cywilizacji rzymskiej – aż po dzień dzisiejszy obecne jest w sanktuariach chrześcijańskich Europy Zachodniej. Lokalizacja pochówków pod posadzką sanktuariów oraz komemoracja osoby zmarłego poprzez umieszczenie płyty nagrobnej w kamiennej posadzce ponad jamą grobową (czy kryptą) – masywnej, inskrybowanej, a nawet płaskorzeźbionej czy reliefowo – zdaje się wyróżniać obyczajowość funeralną na obszarach wprowadzanego obrządku łacińskiego. Dało się to zaobserwować aż po XVIII w., kiedy to zabroniono takich praktyk, jak i chowania na przykościelnych przepełnionych cmentarzach – m.in. ze względów sanitarnych⁴.

³ Kazimierz Ulatowski (Architektura starożytnej Grecji, 1970) przeprowadza analizę formalną (pod względem prawa podatkowego) i artystyczną steli greckiej i helleńskiej na cmentarzach ateńskich, także w niektórych odniesieniach do steli rzymskiej.

⁴ Mimo nakazu zakładania cmentarzy pozakościelnych wydanego przez bpa Młodziejowskiego (*vide* świętokrzyski w Warszawie) w Polsce cmentarze pozaaglomeracyjne zakładano powszechnie dopiero w epoce rozbiorów.

W sanktuariach europejskich chrześcijańskiego obrządku zachodniego od początku wprowadzenia sposobu komemoracji zmarłych przez płyty nagrobne posadzkowe – ich format podporządkowywał także układ treści *sticte* informacyjnych (rzadko sentencji). Dopiero XVI-wieczny zwyczaj fundowania *pietatis monumentum* niezależnie od autentycznego miejsca pochówku w krypcie pod posadzką, np. w formie pomnika przyściennego – pozwolił na zindywidualizowaną komemorację poprzez zróżnicowane formy architektoniczne według kunsztu artystycznego znanych szkół rzeźbiarskich, na obszarze Polski: włoskich, holenderskich i niemieckich. W parze z rozwojem form architektonicznych szła różnorodność tekstów, rozmieszczanych nierzadko w kilku częściach epitafium. Zawartość informacyjna i stylistyka tych tekstów dobrze komponowała się z wystawnym charakterem epitafiów – „opisowością” oprawy artystycznej i przemyślanym podziałem przestrzeni architektonicznej. Półplastycznie rzeźbione głowy czy popiersia wzorowane na rzymskich rzeźbach edikulowych pojawiają się w sanktuariach polskich w XVI i XVII w. na epitafiach tzw. ołtarzowych dla bogatych mieszczan krakowskich i gdańskich (także protestanckich). W zachowanych epitafiach gdańskich (np. w kościele Najświętszej Marii Panny) z okresu manieryzmu głowy i niewielkie popiersia zdobią, a zarazem i upamiętniają, nawet kilka rozbudowanych konstrukcji piętrowych. Najciekawsze z nich podziwiać można w epitafiach Brandesów (tamże), a także w kościele św. Katarzyny (m.in. dla rodziny astronoma Jana Heweliusza). W tym samym okresie w krakowskim kościele pw. NMP wystawiono bogate w marmury i złocenia trzyzłomowe edikulowe epitafia tzw. ołtarzowe z półplastycznymi, realistycznie oddanymi popiersiami małżonków z mieszczańskich włoskich rodów

Cellarich i Montelupich. Do wpływów antycznych helleńsko-rzymskich należą wyobrażone idealistycznie na skraju takich epitafiów kobiece rzeźbione w drewnie statuy antropomorfizujące cnoty rzymskie (*virtutes*) czy hermy. Pod niektórymi inskrybowano ich imiona nie tylko za tradycją rzymską: *Iustitia*, *Honestas*, *Clementia*, w języku kultury – łacińskim, ale też już zgodnie z wykładnią religii chrześcijańskiej: *Spes*, *Fides*, *Pietas*, *Misericordia*. Ich upozowanie, wyidealizowana sylwetka i wyobrażenie szat są jednak pozornie realistyczne w konwencji antyku⁵. Jest to jeden z przejawów synkretyzacji różnego pochodzenia form i treści – poza nierzymskimi mauzoleami w sepulkralnej sztuce Rzymu nie wystawiano posagów przeciętnym obywatelom.

Usamodzielnienie przestrzenne rzeźby na cmentarzach pozaaglomeracyjnych pozwoliło na umieszczanie pełnoplastycznych głów, a nawet popiersi ustawianych w niszach i adikulach konstrukcji nagrobków przez cały niemal wiek XIX. W ciągu wieku XX zmieniały się tendencje artystyczne, głównie ze względu na obserwowane zubożenie społeczeństwa europejskiego po dwóch wielkich wojnach. Formą prostszą i tańszą były znane jeszcze w antyku rzymskim medaliony. Okres w kulturze europejskiej zwany klasycyzmem – nawiązujący formalnie i ideowo do spuścizny antycznej – wprowadził modę na *quasi*-rzymskie medaliony, przeniesiono ją także na rzeźby nagrobkowe. Wiele takich pomników pozostało jeszcze na cmentarzu Powązkowskim, jak np. artystyczne wyobrażenie głowy Wojciecha Bogusławskiego w medalionie autorstwa Tadeusza Czajkowskiego. Wzorem rzymskim płaskorzeźbiony w medalionie profil artysta

⁵ Na ogół rzymskiego: stole, tuniki, nie brak też raczej już bizantyjskich dalmatyk; sandały, upięcia i ozdoby we włosach, fibule spinające szaty.

zamieścił w kamiennym tondzie, jednak już z metalowym wieńcem, imitującym wawrzynowy. Samo epitafium z 1829 r., architektonicznie mało wyeksponowane, stanowi niejako skrót optyczny antycznego *cippusa* (tj. jego stronę „portretową”). Forma antycznego *cippusa* była powszechna w Polsce na małych cmentarzach przykościelnych praktycznie do końca XIX w., kiedy jeszcze pozwalano na dochówki do grobów rodzinnych. Na Powązkach napotkać można śmiało w swej obrazoburczej niemal wymowie ideowo-artystyczne, synkretyzujące wyobrażenie głowy Marii Kuszell jako „matki bolejącej” – jak gdyby na ołtarzu ofiarnym rzymskiego *cippusa*. Na pierwotnym cmentarzu Powązkowskim z okresu I poł. XIX wieku zachowało się kilka interesujących, choć skromnych w wyrazie artystycznym medalionów i popiersi, jak np. dzieło Jakuba Tatarkiewicza na nagrobku Stanisława Węgrzeckiego. Portret na półrzeźbionym popiersiu tchnie rzymskim weryzmem – głowa i twarz zmarłego są przedstawione z cechami typowymi dla postaci człowieka nieupozowanego i nieretusowanego; z całym naturalizmem oddana została surowość rysów już napiętnowanych starością (81 lat). Jest to jedno z nielicznych dzieł, które określa się jako wzorowane na tzw. obliczach katońskich – świadczy o tym surowość ekspresji i „marsowy” wyraz twarzy człowieka pełniącego ważne funkcje publiczne (prezydent Warszawy w latach 1810-1818).

W okresie klasycyzmu nagrobne rzeźby postaci zmarłych „usamodzielniają” się nawet jako odrębne pomniki komemoracyjne, zwiększona zostaje także ich reprezentacyjność i realizm odwzorowań wielkości naturalnej (*in natura*). Zauważyć daje się to w Polsce w kościołach o wystroju XVIII-wiecznym i z I poł. XIX w., jak np. w posągu komemoracyjnym T. Czackiego w warszawskim kościele (*sic!*) sióstr wizytek (Nawiedzenia

Najświętszej Marii Panny). XIX-wieczne cmentarze wypełniły się pełnoplastycznie rzeźbionymi kamiennymi postaciami antykizującymi: orantów (por. posąg Juliusza Cezara jako *pontifexa*) czy żałobnic w stylizowanych na antyczne szatach okrywających twarz w geście żałoby, wspartych bezsilnym gestem zgoła niechrześcijańskiej rozpaczycy o złamane („wichrem historii” czy przez Los) „drzewo życia”, symbolicznie w świetle śródziemnomorskiej kultury uznawane za żywotne czy dostojne – dąb czy oliwkę. Motywy te powróciły po prawie stuletniej przerwie na współczesne płyty steli nagrobnych z reliefowo czy półplastycznie nieregularnymi formami rzeźbionych bordiur ze znanymi pseudoantycznymi wyobrażeniami tanatologicznymi: złamanych drzew, postaci żałobnic, więdnących „roślin Tanatosa”: ziaren maku wysypujących się z makówek, zwiędniętych kwiatów zawilca⁶, oplotów bluszczu, pędów akantów, przerysowanych stylistycznie jak na kapitelach korynckich kolumn.

Przełom wieku XIX to eklektyczna już kompozycja motywów inspirowanych „nowożytnym antykiem”, jak czasem określa się starodawne wzory średniowiecza odkrytego na nowo przez romantyków w stylach neoromańskim, neogotyckim, a często też neorenesansowym i neobarokowym. Eklektyczna mieszanka nawiązywała bardziej nawet do formy stylistycznej i ekspresji artystycznej niż do samej idei *ad maiorem Dei gloriam*, ustępują horacjańskiej idei *exegi monumentum*; by wspomnieć antyczne: *sibi et coniugae* czy renesansowe i barokowe: *vivens posuit*, a nawet niemieckie mieszczańskie: *vor (für) sich und seinen Erben*. W tej zsynkretyzowanej stylistyce architektonicznej i plastycznej uderzają skromne

⁶ U Owidiusza na polach Elizjum są to raczej białe „łąki asfodelowe”, białe osiki czy topole.

środki plastyczne – płyty nagrobne ozdobione są zwykle mało skomplikowanymi bordiurami i fryzami, zgodnie z estetyką klasycyzmu. Ozdoby reliefowe także nawiązują do stylistyki i symboliki synkretycznej antyku hellenistyczno-rzymsko-renesansowego, jednak liczne są wśród nich również wpływy „antyku” egipskiego, wprowadzone bezrefleksyjnie wraz z modą na „starożytności” egipskie po wojnach napoleońskich. Niektóre ze scen „antykizujących” powtarzane są za odlewami gipsowymi także na cmentarzach współczesnych w Polsce – są to synkretyzujące helleńsko-rzymskie sceny odprowadzania duszy w zaświaty. Nieliczne są już wyobrażenia dość powszechne na cmentarzach XIX-wiecznych – motywu wieńca wawrzynowego dla ludzi czynu i dębowego dla bohaterów, jakie zamiast pomników niejako zastępczo wobec restrykcji cenzury politycznej zaborców umieszczano na nagrobkach polskich bohaterów narodowych na cmentarzach katolickich. Na oskrobany na tumbie pomnika płk. Cypriana Godebskiego, śmiertelnie rannego pod Raszynem w 1831 r. napis łaciński: *heroem calcas* – ukazywany jest kolejnym pokoleniom patriotycznych wycieczek oprowadzanych po polskich cmentarzach, od XIX w. po czasy obecne przewodnicy wprowadzają ich w arkana patriotycznej „tanatoturystyki” polskiej, gdzie inskrypcjom w języku łacińskim towarzyszą cytowane *in extenso* czy trawestowane sentencje greckie i rzymskie, a antynizujące motywy plastyczne współtrwają w intersemiotycznym splocie znaków i znaczeń z bogatą symboliką chrześcijańską.

2. SPUŚCIZNA ANTYCZNA W TEKSTACH SEPULKRALNYCH NEKROPOLII POLSKICH

Układ tekstu i treści inskrypcji nagrobnych od XVI w. w Polsce potwierdza wyraźne wpływy antyku grecko-helleńskiego i rzymskiego, które za pośrednictwem artystów włoskiego i niderlandzkiego renesansu zostały przeniesione wraz ze sztuką kamieniarską na pomniki epitafijne i nagrobki w sanktuariach nie tylko katolickich, ale także i protestanckich. Pierwszym ze znanych dokumentów potwierdzającym cechy szczególne tekstów z badanych obiektów sakralnych jest jedyny w swym rodzaju zbiór Szymona Starowolskiego (1655), w miarę wiernie oddający układ pola tekstowego, rodzaj i wielkość liter, z wyróżnieniami (w zamyśle tak autora, jak i kamieniarza) dla treści najistotniejszych z życia zmarłego. Ozdobne liternictwo i celowe rozplanowanie wybranych treści (faktografia, onomastyka, tytulatura, epitety we frazeologizmach) zanikają w późniejszych opracowaniach epigraficznych, dostosowanych do normatywów współczesnych wydruków. Wszechstronna analiza takich tekstów pod względem tak artystyczno-ideowym, jak socjolingwistycznym jest zatem obecnie możliwa jedynie poprzez ogląd bezpośredni – *in situ* i *in oculio*. Normy takie spełnia jedynie interdyscyplinarny odczyt kulturoznawczy, łączący w swej analizie ogląd dziedzinowy (specjalistyczny) i interkulturowy ówczesnych trendów w sztuce sepulkralnej, w stylistyce inskrypcji, rzutujących nawet na przemiany obyczajowości funeralnej.

Od XVI w. aż po koniec XVIII w stylistyce tych tekstów dominują już wzorce rzymskie – znane ówczynie z zachowanych nagrobków kamiennych przy drogach tzw. konsularnych (wychodzących z Rzymu).

Zwroty w dedykacjach czy odwołaniach w nagłówku tekstu rzymskich inskrypcji nagrobnych miały na celu przywołanie potencjalnego przechodnia (*sta viator*) i zachęcenie go do lektury całego tekstu (*et luce et lege, respice et lege*). Było to tym samym (nieuświadomione) wprowadzenie go w tzw. grę komunikacyjną: osoba (dusza) zmarłego – czytelnik, odpowiadającą funkcji fatycznej w stylistyce⁷. I tak, za wzorcami znanymi jeszcze z antyku grecko-helleńskiego, w pozorowanym dialogu zmarłego z przechodniem odnajdujemy wiele „zapobiegliwych” odwołań do jego litości czy pobożności (np. w obawie przed zbezczeszczeniem grobu – *fossor vide ne fodias*), jak i częste prośby o wspomnienie i zachowanie pamięci o zmarłym (*vale*). Zmarły prezentuje się więc i oznajmia tu swe doczesne zasługi (*hoc ego*), ale też chciałby pozostawić po sobie trwały ślad w pamięci czytającego jako mentor, odwołując się do własnych doświadczeń życiowych, a zatem – napomina, zaleca, przestrzega, iż wobec powagi i nieuchronności śmierci wszyscy jesteśmy równi (*hodie mihi tibi cras*). Wzorce te znalazły w XVI w. swe naśladownictwo nie tylko w łacińskich (np. *sub hoc tumulo*), ale i w polskich tekstach nagrobnych („Stań pobożny”; „Tu leżę ja”; „Co mnie dzisiaj, jutro tobie”), a w literackich epitafiach (np. Jana Kochanowskiego, „Nagrobek opilej babie”) wzorce te pochodzą jeszcze z greckich inskrypcji dialogicznych. Sporadycznie wzorce pozornego dialogu Zmarły–Czytelnik odnaleźć można jeszcze na początku XIX w. – na nagrobkach polskich cmentarzy pozaaglomeracyjnych, gdzie umieszczono je na tumbach pomników nagrobnych stylizowanych na antyczne,

⁷ Wyróżnienia tu przytoczone wynikają z układu krzyżowego kilku systematyk znanych w lingwistyce, np. wg R. Jakobsona, za J. Bartmiński, *Językowy obraz świata*, 2002.

jako przykłady na ogół znacznie strawestowane (apostroflowanie czytelnika) wobec oryginałów grecko-rzymskich (por. „Antologia Palatyńska”).

W badaniach kulturoznawczych istotny wydaje się ideowy i artystyczny obraz tekstów inskrypcji nagrobnych, tworzących szerokie spektrum dla wszelkich dociekań intersystemowych, a zatem dla lingwistów, epistemologów, historyków, psychologów i socjologów kultury. Teksty takie, jakkolwiek z początku krótkie z racji szczupłości miejsca na kamieniu nagrobnym, spełniały w cywilizacji helleńsko-rzymskiej ważne funkcje, wyróżniane przez socjolingwistów jako: informatywna, wotywna czy komemoracyjna. Funkcja informacyjna zdaje się być tu dość oczywista dla układu matrycowego formy i treści epitafiów z różnych epok i różnych części dawnego *Imperium Romanum*. Teksty regularne, rozwinięte i zindywidualizowane zawierały zawsze część informacyjną o zmarłym: *praenomen, nomen, patroni minoris* i *origo* (dane osobowe, miejsce pochodzenia, zamieszkania), *tribus* (oddział wojskowy, dalej stopień czy funkcja) i zawód. Do tego dochodziły szczegółowe dane osobowe: wiek (lata, miesiące i dni); lata w związku małżeńskim czy w służbie czynnej (*stipendia*) pojawiły się znacznie później (ich datowania pochodzą z I w. przed Chrystusem).

Badacze nekropolii antycznych stwierdzają głównie wotywny charakter najstarszych inskrypcji (z dotychczas odnalezionych) z III w. przed Chrystusem (np. w Preneste) – tzw. *tituli*. Pojęcie *inscriptio* (*inscribere*) oznaczało pierwotnie czynność wykuwania danej treści przez rzemieślnika (*inscriptor*). Funkcji wotywniej przyporządkowane są odwołania do bogów Manów (*D.M. – dii Mani*) czy innych bóstw kultowych, także nierzymskich. Autorem tekstu poświęconego bogom (najczęściej Manom) mógł

być fundator (czasem za swego życia) lub sam kamieniarz, a czasem wyszkolony wersyfikator. O „obiegowych” tekstach, powielających formuły już zastane – np. z epitafiów na grobach przydrożnych bądź wydostanych z kanonu tekstów literackich, wspomina wielu badaczy cytowanych przez L. Storoni-Mazzolani.

Funkcję komemoratywną spełniają zarówno teksty laudacyjne i komemoracyjne w formie *elogiów* (najczęściej w układzie metrycznym), jak i specjalne formuły w tekstach lakonicznych, nawet wyłącznie informacyjnych. Dedykowano je z początku osobistościom wybitnym jako formuły przestrzegające przed zbezczeszczeniem grobu poprzez przemieszczenie kamienia, zniszczenie lub zatarcie napisu, a także zabrudzenie ekskrementami czy śmieciami. O takich praktykach świadczyć mogą przytoczone tu „odsyłacze” do przechodnia – jego woli, pamięci, sumienia. Funkcja ta dotyczy także tekstów inwokacyjnych do przechodzących, zwracających uwagę na informacje dotyczące życia zmarłego: lat przeżytych, obfitujących w wydarzenia czasem pospolite, a czasem niezwykle (w mniemaniu autora inskrypcji); znaczna część tekstu poświęcona bywa okolicznościom śmierci. Inwokacja przedstawiona jest w tych tekstach w formie eksplicytnej i implicytnej, a nierzadko cały zwarty tekst (najczęściej w układzie jednego lub dwóch wierszy) odsyła do: pamięci, litości (litościwej pamięci) czy uwagi przechodzącego. Zwroty wprowadzające to najczęściej apostrofy bezpośrednie⁸: *Hospes; hospes vivre vale; si non molestus est, hospes; Viator; tu qui secura procedis mente; tu quis quis es; tu*

⁸ L. Storoni-Mazzolani, posługując się wyborem inskrypcji z różnych zbiorów, zamieszcza antyczne teksty łacińskie z wersyfikacją ze znakami przestankowymi – nieistniejącymi ówczasnie.

qui perleges; tu qui legis; quis pius pater es vel mater que generasti; quicumque legis titulum invenis, qui sua carast; praeteriens quicumque legis, consiste viator. Zwroty te pojawiają się najczęściej jako inwokacja, wplatanie są również w treść epitafium, a następnie powtórzone w formie wieńczącej – o charakterze pożegnalnym; w tekstach dłuższych są to apostrofy do przechodniów umieszczone w końcowej partii tekstu, a nierzadko wydzielone poza tekstem głównym jako przywołanie uwagi odwiedzającego. Najciekawszą, z punktu widzenia współczesnego czytelnika, formą inskrypcji jest układ tekstu dialogicznego za wzorem tekstów greckich i helleńskich, jako stylizacja na dialog osoby zmarłego i domniemanego przechodnia czy fundatora (*investigationes* i *responsorium*). Pytającym był (rzekomo) zmarły, odpowiadającym (w domyśle) miał być czytający – zmarły zdaje się zatem stawiać pytania retoryczne o znacznej zawartości filozoficznej.

Drugą formułą wprowadzającą w komunikację werbalną Zmarły – Czytelnik były zwroty napominające, przestrzegające, czy tzw. złote myśli – rady i refleksje, zgodnie ze światopoglądem czy religią zmarłego. Dotyczy to szczególnie tekstów osobistych, skomponowanych i wykutych za życia wystawcy epitafium; jeśli chodzi o te wystawione pośmiertnie, to nie mamy żadnej pewności, iż jest to treść całkowicie zgodna z wolą czy przekonaniem zmarłego.

Trzecią formułą inicjującą kontakt ze zmarłym jest „fabuła” – opowieść o życiu zmarłego, przedstawiona z jego perspektywy (przeważają zaimki osobowe czy dzierżawcze – *ego, meus, mea*) lub wystawcy tekstu epitafijnego (fundatora nagrobka). Są to odniesienia w tekście przedstawiające znamienne fakty z życia zmarłego z perspektywy czasu teraźniej-

szego (*hic iacet*) lub przeszłego (*fugit, fecit*). Przestrogi, napomnienia czy rady udzielane są niejako ze smutnej perspektywy zaświatów w imieniu zmarłego – dla różnej kategorii odwiedzających. Wśród nich są zarówno przyjaciele, jak i przypadkowi czytelnicy; *iocaris, laudas horror: hic summa est severitas; Respice, lector, in nihili ab nihilio quam recidimus; decide iam flere. Poenam non sentio mortis; poena fuit vita requies mihi morte parata est* – gotowi (w domniemaniu wystawcy tekstu) podzielić ból zmarłego: *Seiquis habet nostro conferne dolore adist nec parveis flere quead lachrymis; et tu quisquis es vale; Tu qui perleges vivas, vales, ames, amaris usque ad die tun; sic tibi non rapiet mors invida tam cito natos, ut meis; consiste viator et vide quam indigne raptus inane querar*. Najbliższym przesyłane są wyrazy pocieszenia czy wytłumaczenie zjawiska śmierci: *tempera iam genitor lacrimis tuque; optima mater; noli, dolore, mater: faciundum fuit. Propenevit aetas, voluit hoc astrum meum; Vale et priores aetate te audiant hunc lustrum tibi; nec duro iam doleas obitu. Nec tibi nec nobis aeternum vivere cessit: quod pueri occidimus, fate querenda putas; optimae caste contiget vivere natae, ut nostro exemplo discat amare virum*. Najbardziej wyraziste odniesienia do antycznego sceptycyzmu czy stoicyzmu zdają się wyrażać zwroty: *Non fueram, non sum, nescio, non ad me pertinet* czy: *vix quemadmodum volui; quare mortuus sum, nescio*.

Jednym z częściej spotykanych zwrotów dedykacyjnych, nie zawsze inicjujących tekst inskrypcji na nagrobkach rzymskich, był skrót *D.M.* Poglądy na etymologię, znaczenie, rozumienie i odniesienia literackie do tego zwrotu są wśród badaczy niejednolite. Większość z nich przytacza go jako dedykacyjny dualistycznym Bogom Dobrym (Manom), rzadko jed-

nak występuje on w pełnym brzmieniu łacińskim jako *Diis Manibus*⁹ (*Sacrum*). Zwrot ten, po wielowiekowym okresie zaniechania wzorców antycznych w kulturze sepulkralnej, powrócił jako jeden z wielu dowodów swoistej „chrystianizacji antyku”, gdy zamieniono jego wymowę w procesie dostosowywania logiczno-semantycznych i filozoficznych wzorów antycznych do potrzeb wykładni chrześcijańskiej. Zatem w tekstach epoki renesansu pogańskie odwołania do podwójnych bogów-opiekunów (ale i sędziów) duszy rozumiano już jako jednoznaczne odwołanie do Boga chrześcijańskiego. Wyróżnione wzorem antycznym w kapitulu i inskrybowane pogrubionymi literami (czasem nawet naśladowującymi antykwę) odwołania: D.O.M.S. czy D.M.O.S. lub D.O.M.A., w nowym rozumieniu chrześcijańskim w pełnym zapisie pojawiały się jednak rzadko i brzmiały: *Deo Optimo Maximo Sanctissimo* („Bogu Najlepszem Najwyższemu Najświętszemu”) lub *Salvatori* („Zbawicielowi” lub „Zbawcy”). Dostyc częstym odwołaniem jest podwójna dedykacja D.O.M. i w następnym wierszu: *Piisque Manibus Andreas Zbor Zborowski* (*loc.*: Sandomierz; kościół pw. św. Piotra, 1650 r.), i w innej jeszcze wersji w sandomierskim kościele pw. św. Ducha: *Beatis Manibus* (dla Andrzeja Naborowskiego, 1635 r.); także z innym odwołaniem w wierszu następnym: *Suoque postremo cineri sumus*, jak np. w epitafium Piotra Tomickiego (1535 r., *loc.*: Kraków, Katedra Wawelska pw. św. św. Wacława i Stanisława). Formuły te odwołują się jednak nie do antycznego rozumienia Bogów

⁹ Por. formy oboczne i nieprawidłowe (L. Storon-Mazzolani, *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, Warszawa 1990, noty); synkretyczny system religijny antycznego Rzymu pozwalał odwoływać się w inskrypcjach nagrobnych do wielu bóstw chtonicznych czy opiekujących się duszami: Merkurego, Izdydy, Persefony, Parek i in.

Dobrych (Manów), a do przeniesienia rzymskiego pojęcia pośmiertnych opiekunów duszy ludzkiej na cienie (duszę). Tak też należy rozumieć te dedykacje: „cieniom” czy „duszy” zmarłego, którego imię jest przywoływane w tekście, podobnie jak „prochom” lub „cieniom” w tekstach nagrobnych na cmentarzach przykościelnych, a zwłaszcza na cmentarzach XIX-wiecznych i na nagrobkach z czasów I wojny światowej (Rakowice, Powązki, cmentarze I wojny światowej w Galicji).

Część informacyjną polskich i niemieckich renesansowych inskrypcji w języku łacińskim inicjuje najczęściej antyczna jeszcze formuła wskazująca na ścisłe powiązanie lokacji: *hic (hac, hoc, hunc)* i faktu pochówku: *iacet*; mamy np. *hic positus est*¹⁰ przed danymi osobowymi zmarłego, oznajmionymi jego imieniem i nazwiskiem: *hic Anna de Zydomo* (epitafium Anny Konstancji z Żydowskich Drzewickiej, 1686 r., *loc.*: Kraków, kościół pw. św. Kazimierza); *hic ossa cubant* (epitafium Aleksandra Komornickiego z Komornik, *loc.*: Sandomierz, kościół pw. św. Magdaleny); *Hic quiescit Ioannis Cantii* (1631 r., *loc.*: Kraków, kościół akademicki pw. św. Anny); *Hic sepultus requiescit* (1480 r., Jan Długosz z Niedzielska, *loc.*: Kraków; kościół pw. św. Stanisława na Skałce czy epitafium Edwarda Blemkego w kościele pw. NMP w Gdańsku).

W tekstach renesansowych i barokowych laudację i komemorację osoby zmarłego kończą zazwyczaj reprezentatywne tylko dla wyznania katolickiego formuły solicytatywne – upraszające „pobożnego czytelnika” (w języku łacińskim i polskim) o modlitwę wstawienniczą za (duszę)

¹⁰ Charakterystyczne jest zamieszczanie tej adnotacji dla każdego kolejnego pochówku oddzielnie, nawet jeżeli chowano tego samego dnia np. dwie osoby z rodziny: dziecko i matkę zmarłą w połogu.

zmarłego. Często w języku polskim pojawia się zwrot „prosi (uprasza się) o (3) Zdrowaś Maria”¹¹, a w języku łacińskim: *orate (oratur) pro eo (ea)*. Wyraźnie rzymskie reminiscencje kulturowe *sepulcrum* zawierają zwroty retoryczno-suplikacyjne czy solicytatywne, odnoszące się do pobożnej uwagi czytelnika. Adresatem ich ma być, jak w antyku, czytelnik lub przechodzień – w XVI-XVIII w. opatrzony już jednak chrześcijańskim w wymowie (choć znanym w antyku) epitetem „pobożny” (*pius*). Wzorem rzymskim uwaga jego przyciągnięta ma być inwokacją adresowaną bezpośrednio do niego: *sta Viator (et luce et lege); respice Lector*. Odwołania te wzmocnione bywają często przypomnieniem o katolickim obowiązku modlitwy wstawienniczej, a także upowszechniają się odwołania do wspólnoty losu ludzkiego – o biologicznie nieuchronnym zjawisku śmierci przypominać mają liczne łacińskie w ekspresji i antyczne w formie refleksje typu: *hodie mihi tibi cras*, jednak dalsze partie tekstu odnoszą się do miłosierdzia boskiego czy wiary w zbawienie duszy po śmierci (*credo Redemptor meus vivit*). Znamienne są tu jednak dłuższe zwroty do czytelnika i odwiedzającego, w formie i wymowie zgoła antycznej, jak np. o zachowanie godności miejsca i grobu królewskiego (nagrobek króla Aleksandra Jagiellończyka: *HOSPES*¹²/ *Ne mirere hanc molis substructionem, Mausoleum Iagiellonicum est*, i dalej: *VIATOR/Ne transeas rogo Sarcophagum,/ Insalutatis minibus optima Principis* (1634 r., loc.: Kraków, Katedra Wa-

¹¹ Z lapsologii: „prosi o zdrową Marię”, na tablicy solicytatywnej przy kropielnicy dla kanonika i plebana Ruszkowskiego, 15 [...]; loc.: Kazimierz Dolny, kościół pw. św. św. Kazimierza i Sebastiana; także na nagrobku na cmentarzu przykościelnym (daw. ss. Norbertanek) w Żukowie.

¹² Wyróżnienia za oryginalnym zapisem, [w:] S. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum*, Kraków 1665.

welska) czy na zakończenie tekstu puckiego epitafium komemoracyjnego Jana Weyhera, wojewody chełmińskiego: *Nemo Turner pios cineres. Compatere qui legis,/ Et levem Humanie fortis ludum, spesque falsas/ Hinc addisce.* W innych napotkać można modelowe wręcz odwołania do antyku rzymskiego: *Sta viator qui cades similiter/ nemo enim erravit ad sepulchrum* (epitafium Stanisława Gronkiewicza, *loc. cit.*); *Heus Viator/ Mirare ante annos senectutem./ PETRUS SKIDZINSKI* (kanonik krakowski i archidiacon w Zawichoście, 1639 r., *loc.*: Wawel). Niektóre z takich formuł kończących są wyraźnym naśladownictwem maksym łacińskich, przeniesionych przez wzory renesansowe, jak np.: *Vita quam brevis hora fiet, perpende Viator,/ quo sum, vos eritis, ipse quo estis eram:/ Spe vacuus. Vacuusque metu, mole cubo sub ista,/ Et vera iam vivo, mortua vita vale* (epitafium Jana Mrowińskiego; 1627 r., *loc.*: Kraków, kościół pw. św. Katarzyny); *Nec te uetra humanissime Hospes hoc meratur marmor; Post ministrum fumus pulvis et umbra sumus* (epitafium Barbary Leksówny, *loc. cit.*); *Vitæ lumen acerba tulit* (epitafium Stanisława Włodka i Katarzyny z Konięcpolskich, *loc. cit.*). Taką też wymowę ma sentencja końcowa ze wspomnianego puckiego epitafium komemoracyjnego Franciszka Weyhera: *HOSPES/ vide duras hominum vice, & dole,/ Vt nil morbi, morrisq. est expers.*

W większości z odnalezionych w kwerendzie tekstów szesnastowiecznych spotyka się nawet naśladowanie datowania starorzyskiego: *M.CCCC.IIIII.* (nagrobek króla Władysława Jagiełły, *loc. cit.*) i także określenia miesięcy czy dni, jak np. w krakowskim epitafium Stanisława Kazimierskiego (*Casimiritani*): *Anno Dñi, M. CCCC. LXXXIX./ Die iij. Maij obijt,* (*loc.*: kościół pw. Bożego Ciała), czy określenia miesięcy (*kalendae*)

lub dni (*idibus*), jak np.: *Anno Domini, M. DC. XXV. Idibus Iunij.* (epit. Szymona Halickiego z Pilzna, *loc.*: Kraków, kościół pw. św. Floriana); *obiit sub Anno Domini, Milletesimo Quadrig. LII. XXIII. Mense Augusti* (Jan z Elgoth, kanonik krakowski, *loc.*: Kraków, Katedra Wawelska, konfesja św. Stanisława) i tamże: *Mense Aug. die decima. Anno Domini 1506. ætatis suæ 70.* (Albert Kijewski, kanonik krakowski i warmiński). Określenia lat życia poprzez słowne datowanie liczebnikowe spotkać można także na innych nagrobkach: kardynała Fryderyka Kazimierza Batorego: *qui quinque&triginta Annis exactis, M.DIII. Martij xiv. obiit.*, czy Anny Jagiellonki, gdzie zaznaczono nawet godzinę zgonu: *Anno Christo Domini M.DL. XXVI. Kal. Maij. Hora XVII* (*loc.*: Kaplica Zygmuntowska), a na innej stronie: *extincta IX. Septemb. Natalis sui LXXIII.* Dla datowania lat życia i panowania w tekstach dla monarchów podawano odniesienia osobne w tejże kaplicy, jak np.: dla Zygmunta III Wazy: *Anno salutis Humanæ, M.DL.XXXVII. ætatis XXI., Anno Domini, M. DC. XXXII./ Aetatis LXVII.*, a także okres jego panowania jako króla polskiego oraz szwedzkiego: *Regnorum, Poloniae XXXV, Sueciae XXXIV.* Podobne odniesienia spotkać można w tekstach w języku polskim, najczęściej w epitafiach wystawianych mieszczanom (z wyjątkiem mieszczan Gdańska), jak np.: *dnia XIV stycznia Roku Pańskiego MDCXLVI* (epitafium Jadwigi Głochyńskiej, *loc. cit.*); *dnia lipca XXV Roku Pańskiego MDCXXX* (epitafium Zofii Herburtowej; *loc. cit.*). W epitafiach mieszczan gdańskich w służbie polskich królów obok wymienianych zaszczytnych funkcji i godności podaje się, jak w żołnierskich epitafiach rzymskich, formułę „za panowania...” (*sub regae...*) z wymienieniem imienia panującego w Polsce króla.

Wpływy antyczne odnaleźć można w inskrypcjach renesansowych i barokowych w słownym obrazowaniu topiki śmierci, przytoczyć tu należy także odniesienia do *horror mori*. Badacze zagadnienia podają często, iż etiologia tego zjawiska wywodzi się wprawdzie ze średniowiecza – z odrazy i strachu przed śmiercią nagłą, a zatem odczuwaną powszechnie jako niezasłużona, przedwczesna, zaskakująca nieprzygotowanych, jednak w epoce renesansu i baroku w tekstach epitafiów odnaleźć można ślady tego lęku, kiedy za antyczną jeszcze stylistyką śmierć nazywana jest „niesprawiedliwą” (*iniusta*), „okrutną” (*crudelis*), „zazdrosną” (*invida*) czy zilustrowana jako „blada” (*palida*) lub siejąca (przynosząca) strach: *lurida mors cunctis inexorable fatum. Ut quatit horrendus imnia fulminibus nec falsem virtus effugit* (epitafium Katarzyny Giżewskiej, *loc.*: Kraków, kościół pw. Bożego Ciała). Interesujące wydać się tu może współwystępowanie elementów wierzeń pogańskich, przeniesionych głównie z Rzymu, dalej topiki średniowiecznych „tańców śmierci”, renesansowych i barokowych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Kwerenda w kościołach i klasztorach pozwoliła stwierdzić, iż to w XVI-XVII-wiecznych tekstach fundowanych zmarłym kobietom, najczęściej przez małżonka (czasem ojca) są najczęściej umieszczane, nierzadko bardzo ekspresyjne, odniesienia do topiki śmierci. Jak w rzymskich tekstach antycznych powtarza się skarga na los (Los – w antyku spersonifikowany) – niesprawiedliwy, nieubłagany, nieuchronny. Stylistycznie i gramatycznie odwołanie to odnosi się do l. mn. od *fatum (fata): inexorabita fata* (epitafium Katarzyny Giżewskiej, *loc. cit.*); *ultima post fata hic volet etiam* (epitafium Anny Romatowskiej, *loc. cit.*). Stąd pochodzi też antyczne określenie umrzeć *florendi aetate*, tzn. „w kwiecie wieku”, odwołujące się do porównania

kobiety i młodości do kwiatu¹³. Powszechność i pewna automatyzacja użycia tego zwrotu odnosi się być może do ogólnego przekonania, wyrażanego już w tekstach antycznych, iż wobec kruchości i krótkiego trwania życia – śmierć jest zawsze odczuwana jako przedwczesna¹⁴. Negatywne wartościowanie zjawiska śmierci w tych tekstach wydaje się jednoznaczne nawet dla tych, co dobrze (sprawiedliwie) żyli, zarówno w pojęciu *virtutes* – cnót rzymskich (*pia matrona, amantissima coniux*), jak i chrześcijańskich: odczytać to można m.in. z nagrobka Anny Minorowej: *quae bene vixit male morit* (*loc.*: Kraków, 1640 r., kościół oo. Dominikanów); *cadaver suum posuit quod Domino volente vitam cum morte commutavit* (inskrypcja dla Barbary Lexówny, bordiura, *loc. cit.*). Do określeń dewocyjnych w duchu religii chrześcijańskiej, jednak z pewną dozą rezygnacji, należą np.: *cum ea in domino moriens placide quiesceret* (epitafium Barbary i Mikołaja Korycińskich, *loc. cit.*); *cum morte commutavit* (epitafium Barbary Leksówny, *loc. cit.*).

Określenia zmarłego i stanu (zjawiska) śmierci także odnoszą się do antycznych jeszcze wzorów – takim jest np. określenie: *moritur* (epitafium Reginy Chrzanowskiej, *loc. cit.*, 1607 r.). Najkrótsze, dosłowne potwierdzenie śmierci: *mortuu(ua) est* + data występuje we wcześniejszych

¹³ Nb. nawet dla kobiet w wieku „zaawansowanym” (powyżej 40) jest to już znane upozowanie stylistyczne, być może – o krok w kierunku stylistycznego manieryzmu (epitafia Zofii Ługowskiej i Katarzyny Fox, *loc. cit.*).

¹⁴ Długość życia ówczesnych określana bywa w różnych opracowaniach. Z tekstów epitafiów rzadko dowiedzieć się można, ile lat żył zmarły. W odniesieniu do mężczyzn z reguły podawana jest tylko data śmierci. Inskrypcje na nagrobkach żeńskich podają czasem wiek (w latach) lub przyczynę przedwczesnej śmierci: choroby (nagłą lub długą), poród i połóg (zakażenia?); zaznacza się także śmierć dzieci i niemowląt.

nagrobkach z końca renesansu polskiego (1540 r.), inne to: *moriens; mortuos teneret* (żyjący dla zmarłej żony Katarzyny z Komorowa, *loc. cit.*); *quae mortua habens* (epitafium Katarzyny Dembskiej, *loc. cit.*, 1601 r.) albo: *Extinctae* (Anna z Piegłowskich Żydowska, *loc. cit.*); *Cum setu destotua huius saeculi luce expecto quae ex hac vita recissit...* (epitafium Ewy, żony Włocha Bernarda Gallarato, *loc. cit.*) i in. Ostatni tekst z cytowanych powyżej – z ducha i formy literackiej *quasi*-antyczny – jest w swej istocie synkretyczny, choć raczej tylko formalnie. Co więcej, tekst ten w dalszej partii przywołuje nie tylko antyczne Parki (!) i Charona (!), ale i antyczną niemal wizję śmierci: *Apostrophe ad defunctam/ Parca nimis insto evolvit/ tua pensa labore/ Pignora sex inter facta sequestrisoris/ Ante obitum ternam mors abstuli invida prolem/ Morte obita superses terna relicta patri/ timidus cunes Charo partita narito...* A jednocześnie dalej odczytać można chrześcijańskie przywołania nadziei na życie wieczne: *Erat vive igitur coelo natos amplexa priores/ mors est ad superum ianua pluxque...*, a także określenia tzw. dobrej (tu: sakramentalnej) śmierci: „zmarła w Panu”: *in Domino moriens* (epitafium Mikołaja i Barbary Korycińskich, *loc. cit.*) czy: *obiit [...] hora XX huius Dei*. Odnosić się ten zwrot może także do „czasu Pańskiego”, „godziny Pańskiej”, tak jak w dacie śmierci zamieszczane *A.D. (Anno Domini)* – „Roku Pańskiego”, czy też *Anno Christonato* (epitafium z Fogelweder, Kraków, 1598 r., *loc. cit.*) lub *Anno Christiano* (epitafium Anny Minorowej, *loc. cit.*). W przypadku inskrypcji na nagrobkach kobiet (czy obojga małżonków) czasem podana bywała, jak w tekstach rzymskich, przyczyna śmierci, np. wskutek długotrwałej choroby. I tak, w krakowskim epitafium Stanisława Włodka i jego żony, Katarzyny z Koniecpolskich podaje się, że: *quos etiam a vivis sustulit una dies./*

morbi causa gratis, si illo discrimine vicit, dodając okoliczności: *ambos, et vitae lumen acerba tulit*.

Takie synkretyzujące stylistyczno-logiczne, chrześcijańsko-antyczne nawiązania do sfery tanatologicznej odnajdujemy w szesnasto- i siedemnastowiecznych epitafiach wielokrotnie, jak np.: *Denim/ cum vobis Misero qui vivitis orbe/ Tempora vos multo plena Dolori manet/ Quam tum cumqui boni vobis Fortuna minister*; dalej odwołanie do Fortuny sąsiaduje z antycznym przedstawieniem śmierci i chrześcijańskim odwołaniem do nadziei dla „błogosławionych umierających w Panu”: *Palida mors veniens omnibus hospes erit*, ale już dalej: *omnio moriuntur*. W końcu napotykaamy formę znaną z inskrypcji antycznych: *Post miserum sumus pulvis et umbra sumus (!)*. Podobne schematy przeplatających się formuł antyczno-chrześcijańskich dadzą się wyodrębnić w większości zbadanych tekstów, nawet lakonicznych, by przytoczyć znamienne sentencje o życiu i śmierci z nutą stoicką w tekstach chrześcijańskich (!): *Quoquum nos veritimus/ omnia incerta/ sola mors certa et/ quae novissima eius meta, aeternitas/ Eo imus, currimus rapimur/ singuli omnes/ Censius metae, ante metam sine meto memor* (Joan Schaffler, *loc.*: Gdańsk, kościół oo. Dominikanów pw. św. Mikołaja, 1653 r.).

Do najczęstszych odwzorowań stylistycznych antyku rzymskiego w tekstach inskrypcji nagrobnych XVI i XVII w. w Polsce należą konwencjonalne epitety i formuły lamentacyjne, np. dla kobiet zamężnych: *coniugi amantissime* (dla Anny z Gulderstanów Pipanowej, *loc. cit.*); *charissimae* (dla Barbary z Oleśnickich Korycińskiej, *loc. cit.*); *desideratissimae coniugi* (epitafium Doroty z Korabiewskich, *loc. cit.*); *nobili coniugi sue charissimae...*; *honestae Lexovna coniugi* (epitafium Elżbiety Leksówny, *loc. cit.*);

fidelis vita honesta mulier (ibid.); Coniunx moestissima coniug [...] pudissimae uxori vero (Elżbiecie z Tarnowskich Pieniążkowej, loc. cit.); sacrae regiae majestatis uxori suae charissime, O/ femina incomparabili (epitafium Reginy Chrzanowskiej, loc. cit.); generosa (-) quam vivus maximam adamarat qua cum vivo constante conservasse amorem (epitafium Zofii z Baczałskich Sekusowej, loc. cit.). Pojawiają się one także w tekstach wystawianych rodzicom: *matri charissimae* (epitafium Barbary Gostyńskiej, loc. cit.); *matri desiratissimae et benefactrici cum lachrimis posuit* (epitafium Katarzyny z Wierzchaczewskich, loc. cit.); *parentibus pietissimis* (epitafium Jana i Katarzyny Franciszki Załogów, loc. cit.). Schyłek barokowej, emfaticznej manieri upamiętniania cech zmarłych kobiet w tekstach epitafijnych na ziemiach polskich spleta się z czasem końca (politycznego) pierwszej Rzeczypospolitej – czego z tekstów ówczesnych nie da się jeszcze wywnioskować, tym bardziej iż sami ich autorzy najwyraźniej nie czuli jeszcze powagi chwili, a zatem i potrzeby zamieszczania treści wyraźnie sentencyjnych, w tonie rzymskiej *gravitas*¹⁵. W wielu badanych tekstach dają się zauważyć wyraźnie antykizujące w formie i treści trawestacje łacińskich maksym, jednak wymową nie dorównują one autentynom. Żywotność antykizujących formuł laudacyjnych względem kobiet przetrwała w Polsce okres baroku – powszechna była w tekstach łacińskich

¹⁵ Nb. znacznie więcej takich treści spotkać można w literaturze patriotycznej XVI w., np. u W. Potockiego (Czuj, stary pies szczeka) czy w Traktatach o poprawie Rzeczypospolitej A. Frycza-Modrzewskiego. W czasach saskich – rozkładu i wynaturzenia ustroju państwa szlacheckiego – królująca literatura panegiryczna przenosiła swe wzorce nawet na styl epitafiów nagrobnych, hołdując gustom mało wyrobionych obywateli, dla których antykizująco-barokizujące makaronizmy wciąż jeszcze uchodziły za wzór europejskiej ogłady.

w epitafiach nawet do końca XVIII w. W epitafiach dwupokoleniowych uderzająca jest atencja, by nie rzec rewerencja, z jaką wystawcy pomników epitafijnych odnoszą się do kobiet z możliwych rodów: kobieta pełna cnót godnych matrony (np. matki) jest: *summae in deum pietatis, innocentiae, morum, prudentia, educationis liberorum, omnisque virtutis exemplar...*, a zatem – *praeluxit laudabili vita*. Nic dziwnego zatem, iż *omni sui sexus statui ut virgo ut coniunx, ut vita* (epitafium Teresy z Dunin Borkowskich Tarłowej, *loc.*: Kazimierz n. Wisłą, kościół oo. Reformatów; 1725 r.).

Dla porównania cech autolaudacji w tekstach epitafiów wystawionych mężczyznom, często za ich życia (*vivens posuit*) należałoby tu przytoczyć teksty z marmurowego epitafium protestanckiego rajcy w Gdańsku Edwarda Blemkego, wystawione zgodnie z zapisem inskrypcji w 1581 r. w kościele pw. NMP. Z tekstu epitafium można się dowiedzieć, iż zmarły był to *spectabilis vir*, którego życiowe dokonania – ożenek, spłodzenie córki i piastowanie godności w Radzie Miejskiej – zostały upamiętnione przez potomnych (dziedziców). Analiza pełnego tekstu pozwala na poznanie pełnego wachlarza cnót obywatelskich i osobistych zasług, które w oczach ówczesnego społeczeństwa przyzwoliły na określenie zmarłych panegirycznymi epitetami, jak np.: *spectabilis, meritis pleno, honestus, iustus, misericordia pleno, etc.* Nie znalazły one jednak w badanych tekstach odniesień bezpośrednich do czynów i faktów, które usprawiedliwiłyby je samoistnie, jak np. na pomniku wojewody płockiego wystawionego w kościele fundacji rodzinnej w Szreńsku: *palatinus/ plocensis marienburgens/ is General/i/s plocens/is/ capitaneus/ vivens sibi posuit* (nb. w miejscu rezydencjalnym, a nie rodowym (*a Sokolowo*)). O zasługach względem ojczyzny świadczy także zwrot: *vixi patriae quae potui feci/ honesta utilla*

iusta hic/ defunctus posterorum exemplo. Podobne napomknienia odnajdujemy na nagrobku Feliksa Szreńskiego w Szreńsku (za tekstem łacińskim): „Żyłem dla ojczyzny czyniąc, jak tylko mogłem, rzeczy słuszne, sprawiedliwe i pożyteczne. Pogrzebany tu dla przykładu następnych spoczywam tu, ptak sławny czynami moimi, które po śmierci mojej będą otoczone najwyższym uznaniem”.

Wśród spisanych *in situ* tekstów odnotować należy rzadko spotykane „autoprezentacje” wzorem antycznych inskrypcji z nagrobków przy tzw. drogach konsularnych (wychodzących z miast). Przykładem takim jest krakowskie epitafium Ewy Gallarato z 1588 r., godne przytoczenia i analizy: HOC EGO EVA CONDOR TUMULO NOBILIS GENERE MERITIS PARENTUM NOBILIS (-). GRATIA SUPERORU [...] QUAETRAX [...] / MEA GEN[T...]; w dalszych dopiero partiach tekstu mamy odniesienia do rodziców-wystawców: SUA NOBILI VIRO DOMINO BERNARDO GALLARATO ITALO CIVITATI / TE SIMUL ET NOBILE NOME EVA SUCLA BUBER [...] MATERNIS (-). Do takiej kategorii należeć będą także krakowskie epitafia: szlachetnej Katarzyny z Wierzchaczewa, ze starego (*antique*) rodu Tomasza Wierzchaczewskiego i szlachetnie urodzonej (*nobilissima*) Felicji Kaszlewskiej, z wojewodów poznańskich. W tym przypadku chwalony jest bardziej matrylinearny, najwidoczniej godniejszy wywód (starszy czy bardziej honorowany społecznie).

Epitafia tu przytoczone stanowią dobitny przykład „opisu obyczajów” – w tym przypadku zmiany statusu społecznego poprzez konwersję. Podobne zależności socjokulturowe dały się zauważyć w zdecydowanej większości badanych na użytek niniejszego opracowania tekstów na prze-

strzeni XVI-XVIII w., niezależnie od statusu społecznego wystawcy, a także od miejsca wystawienia nagrobka – w dużym czy mniejszym mieście, w fundowanym sanktuarium (kościół, klasztor), czy tylko w kaplicy czy krypcie – gdzie wystawcy hołdowali wzorcom kultury rodzimej, jak i obcym – we wszystkich obiektach szeroko pojętego Powiśla.

Dogłębne i wszechstronne prześledzenie drogi wzorców antycznych w tekstach inskrypcji polskich nekropolii metodą *in situ* i *in oculis* jest zadaniem pasjonującym, ale obecnie utrudnionym ze względu na niepełną reprezentatywność zachowanych tekstów w miejscach ich pierwotnego wystawienia. Potwierdza ten fakt peregrynacja po sanktuariach polskich z XVI w., gdzie z tekstów spisanych w zbiorze Szymona Starowolskiego z różnych przyczyn na miejscu zachowało się ich zaledwie ok. jednej trzeciej. Podobne zjawisko odnotować można po lekturze opisu pierwotnego, XIX-wiecznego cmentarza Powązkowskiego, pióra Karola Wójcickiego, a także opisów innych badaczy i innych cmentarzy (np. Cerków, Cyrankiewicza dla Krakowa). Za antycznymi zatem sentencjami powtórzyć należy, trawestując, formułę godną współczesnych taphofilów, iż *habent sua fata – lapida*, a za ks. Twardowskim „spieszmy się kochać ludzi”... i cmentarze, a zatem – *sta viator... et luce et lege*.

MARTWY JĘZYK CYWILIZACJI ŁACIŃSKIEJ? SŁÓW KILKA NA TEMAT NOWEGO ŻYCIA ŁACINY W INTERNECIE

(NIE)POTRZEBNA ŁACINA

„Obyś żył w ciekawych czasach” – brzmi przysłowie, czy też przekleństwo, przypisywane raz Chińczykom, raz Żydom. W XXI w. jesteśmy obserwatorami wszelkiej maści kryzysów, które rozpoczęły się już wcześniej, ale też upadku (czy ostatecznego?) cywilizacji łacińskiej, w tym łaciny. Bodaj ostatnim bastionem języka był Kościół rzymskokatolicki, ale od Soboru Watykańskiego II (1962-1965), podczas którego zezwolono na używanie języków narodowych w liturgii, łacina po tysiącu siedmiuset latach panowania (w Polsce – po około tysiącu lat) utraciła swoje znaczenie¹, w październiku 2014 r. przestała nawet być oficjalnym językiem synodu, choć nadal zajmuje ważne miejsce w seminariach duchownych. Wielkim obroń-

¹ Był to faktycznie powrót do różnorodności języków liturgicznych, znanej z pierwszych wieków chrześcijaństwa (D. Rojszczak-Robińska, Język a Kościół. Propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia, *Kwartalnik Językoznawczy* 2, 2010, s. 89). Nadal naucza się łaciny w seminariach duchownych, a także trzeba odnotować, że niektórzy przedstawiciele Kościoła chcą powrotu mszy w języku łacińskim, zob. <http://www.tldm.org/News9/LatinMassOnceAWeek.htm> (dostęp: 16.07.2016).

cą łaciny był papież Benedykt XVI², co odzwierciedlają m.in. słowa skierowane do uczestników XLVIII Certamen Vaticanum: „Usus autem linguae Latinae Nostra in vita cotidianus fere, immo perpetuus adhuc fuit – tum in theologiae studiis, tum in Apostolicae Sedis longinquo ministerio”³. Przekonanie papieża o roli łaciny ukazuje także oświadczenie wydane przez niego 11 lutego 2013 r., dotyczące rezygnacji z urzędu papieskiego. Językiem oryginału jest język łaciński⁴. Jako pierwsza zrozumiała je włoska reporterka Giovanna Chirri⁵, pozostali reporterzy musieli oczekiwać na tłumaczenia.

Philip Hardie we wstępie do książki „The Last Trojan Hero. A cultural history of Virgil’s Aeneid” ubolewa, że dzieło Wergiliusza „Eneida”, które przez dwa milenia było podstawowym tekstem dla edukacji, utraciło swój status⁶. Zniknęło ze szkół wraz z łaciną, a także z drugim wielkim językiem starożytności – greką. Któż bowiem czyta klasyków w oryginale poza pasjonatami i dlaczego większość polskich wydziałów filologii klasycznych walczy o studentów, czyli o przetrwanie? Można winić za to twórców podstaw programowych, ministrów, którzy uznają, że humanistyka jest niemal zbędna, czego jednak kurtuazja lub interes polityczny nie pozwalają wypowiedzieć wprost. A łacina uczy myślenia.

² Zob. ks. T. Gacia, Odniesienia do klasycznych źródeł przedchrześcijańskich w nauczaniu papieża Benedykta XVI, *Rocznik Teologii Katolickiej* 12/1, 2013, s. 5-18.

³ <http://www.unavoce-ve.it/11-05-96.htm> (dostęp: 16.07.2016).

⁴ Treść oraz tłumaczenie na język włoski można znaleźć na stronie: <http://www.notitiae.info/2013/02/12/abdicazione-del-papa-benedetto-xvi/> (dostęp: 16.07.2016).

⁵ <http://www.bbc.com/news/magazine-21412604> (dostęp: 16.07.2016).

⁶ P. Hardie, *The Last Trojan Hero. A cultural history of Virgil’s Aeneid*, London 2014 (wprowadzenie).

W imię postępu lepiej przecieżyć kształcić inżynierów niż filologów. To jednak byłoby zbyt proste. Fetyszem współczesności i jej grabarzem jest postęp, nieustanne dążenie do innowacyjności i wskaźniki ilościowo-jakościowe. W związku z tym najlepiej odrzucić to, co stare, dawne i nieprzynoszące zysku w euro. Niech triumfuje ignorancja.

W połowie 2011 r. polskie Ministerstwo Edukacji Narodowej ogłosiło, że po upływie pięciu lat łacina wraz z filozofią, historią muzyki i wiedzą o tańcu znikną z listy przedmiotów maturalnych. „Gazeta Wyborcza” pytała: „Quo vadis, Polonia?”⁷. Rzecznik MEN Grzegorz Żurawski tłumaczył decyzję resortu zaleceniami rektorów szkół wyższych, choć nieoficjalnie mówiono o tym, że dla dwustu maturzystów „nie opłaca się” zatrudniać ekspertów do układania i sprawdzania arkuszy maturalnych⁸. Rozpętała się wtedy prawdziwa batalia o, wydawałoby się, zupełnie martwy język. Pod hasłem „Brońmy łaciny na maturze”⁹ ruszyła ofensywa¹⁰, mająca na celu zebranie podpisów pod petycją do MEN. Petycję zatytułowano „Polska w Europie – Łacina w szkole”¹¹. Zainicjowała ją Fundacja na Rzecz Badań i Promocji Kultury Klasycznej „Traditio Europae”. Uzyskała poparcie m.in. Polskiej Akademii Umiejętności¹².

⁷ Gazeta Wyborcza 8.06.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,9744882,Quo_vadis_Polonia_.html (dostęp: 16.07.2016).

⁸ http://szkola.wp.pl/kat,108836,title,Te-przedmioty-znikna-z-matury,wid,13486221,wiadomosc.html?ticaid=117729&_ticrsn=3 (dostęp: 16.07.2016).

⁹ http://www.perspektywy.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=3989&Itemid=550 (dostęp: 16.07.2016).

¹⁰ Jednym z zagorzałych obrońców łaciny jest dr Rafał Toczko z UMK, <http://nowosci.com.pl/205870,Disce-puer-latine-bo-ksztalci.html> (dostęp: 16.07.2016).

¹¹ Treść petycji: http://www.traditio-europae.org/Dzialalnosc_Fundacji/Polska_w_Europie_-_Lacina_w_szkole_petycja.html (dostęp: 16.07.2016).

¹² Oświadczenie wydane przez sekretarza PAU Jerzego Wyzumskiego: <http://pau.krakow.pl/index.php/pl/dzialalnosc/inicjatywy-uchwaly-i-postulaty/polska-w-europie-lacina-w-szkole-2011> (dostęp: 16.07.2016).

Filolodzy klasyczni i inni wielbiciel łaciny przekonywali, że nauka tego języka jest potrzebna¹³. Paradoks polega na tym, że obrońcy łaciny zostali zmuszeni do udowodnienia jej „przydatności”, używali wrogiej terminologii, która ma swoje źródło w kulcie ekonomii. Czy jednak nie warto byłoby pomyśleć o nauce łaciny jako wartości autotelicznej? W świecie, w którym idolem jest postęp, nie może być na to miejsca. Zatem nie dziwi hasło: „Studiując filologię klasyczną, rozwijając znajomość łaciny i greki, zwiększamy nasze szanse na pracę w banku”¹⁴. Dziewiątego maja 2016 r. uczniowie liceów zmierzli się z arkuszami maturalnymi z łaciny i kultury antycznej¹⁵. Wszystko wskazuje na to, że na razie łacina jako przedmiot maturalny w Polsce jest bezpieczna. Niestety do rangi symbolu urasta decyzja francuskiego ministerstwa edukacji – od roku szkolnego 2016/2017 język arabski zastąpi łacinę i grekę w szkole na wszystkich szczeblach, począwszy od szkoły podstawowej (*sic!*)¹⁶. Francja zatem ostatecznie wyparła się cywilizacji łacińskiej. Jaką cenę za to zapłaci, czas pokaże. Polscy obrońcy łaciny nie odłożyli oręża, wciąż powstaje wiele publikacji dotyczących języka łacińskiego. Na tym tle warto wyróż-

¹³ W Klubie Trójki 7 czerwca 2011 r. emitowano audycję pod tytułem „Łacina uczy logicznego myślenia”. Gośćmi Jerzego Sosnowskiego byli dr Rafał Toczko (UMK) i dr Krzysztof Rzepkowski (UW), <http://www.polskieradio.pl/9/396/Artykul/381891,Lacina-uczy-logicznego-myslenia> (dostęp: 16.07.2016).

¹⁴ <http://www.polskieradio.pl/24/289/Artykul/305960,Lacina-sie-przydaje> (dostęp: 16.07.2016).

¹⁵ Arkusze maturalne: <http://www.gazetawroclawska.pl/matura-2016/a/matura-2016-jezyk-lacinski-i-kultura-antyczna-podstawowy-i-rozszerzony-arkusze-cke,9970698/> (dostęp: 16.07.2016).

¹⁶ <http://www.franceinfo.fr/actu/education/article/reforme-des-colleges-le-latin-et-le-grec-vont-mourir-666261>, <http://www.atlantico.fr/pepites/najat-vallaud-belkacem-enseignement-arabe-se-fera-cp-2717383.html> (dostęp: 16.07.2016).

nić działalność Jerzego Axera i stworzonego przez niego Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną, wchodzącego w skład Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego¹⁷.

CZARNY PR ŁACINY

Łacina, niemal od zawsze związana ze szkołą, najczęściej była kojarzona z przymusem i niekończącą się męką, obrazem nauczyciela, który za złą odpowiedź wymierza razy linijką czy też różgą. W obraz ten doskonale wpisuje się nauczyciel łaciny z „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza. Mały siwy człowieczek z purchawką na nosie budził w uczniach strach pytaniami dotyczącymi niezrozumiałego języka. Groteskowe ujęcie łaciny polegało na ograniczeniu jej znaczenia do znajomości końcówek. W tym wypadku uczeń Gałkiewicz uznał, że końcówka *-us* w żaden sposób go nie wzbogaca ani nie doskonali. Niczym są przerobione siedemdziesiąt trzy wiersze z Cezara, gdyż nie przyniosły skutku. Zdaniem nauczyciela miały go nauczyć stylu, jasności myślenia, precyzji wysławiania, a także „objawić mistycznie wszystkie bogactwa antycznego świata”¹⁸. Po kłótni zapanała powszechna niemożność. Groteskowe dzieło powstałe w 1937 r., będące satyrą na społeczeństwo i szkołę, utrwaliło stereotyp postrzegania łacinników i sprowadziło łacinę do „zakuwania końcówek”. Na negatywnym skojarzeniu bazuje tytuł podręcznika do łaciny autorstwa Lidii Winniczuk – „Łacina bez pomocy Orbiliusza” (Warszawa 1975). Orbiliusz, nauczyciel Horacego, był opatrzony epitetem *plagosus*. Zatem autorka pragnie nauczania łaciny bez różgi Orbiliusza.

¹⁷ Zob. J. Axer (red.), *Łacina jako język elit*, Warszawa 2004.

¹⁸ W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Warszawa 1988.

Status łaciny śmiało można porównać do kota z eksperymentu myślowego Erwina Schrödingera. Kot został umieszczony w zamkniętym pudełku wraz z jednym atomem źródła promieniotwórczego i detektorem promieniotwórczym. Dopóki nie otworzymy pudełka, nie dowiemy się, czy nastąpił rozpad radioaktywny i uwolnienie trucizny, która zabiłaby kota. Zwierzę w momencie, w którym znajduje się w pudełku, posiada dwa nieokreślone stany: jest żywe i martwe, można je sprowadzić do jednego stanu dopiero po otwarciu pudełka i sprawdzeniu funkcji życiowych.

Wulfried Stroh w książce „Łacina umarła, niech żyje łacina. Mała historia wielkiego języka”¹⁹ cytuje wiersz „Lingua mortua” Josefa Eberla:

O quoties obitum linguae statuere Latinae!
 Tot tamen exequiis salva superstes erat.
 Ilekroć ogłoszono łaciny upadek,
 Tylekroć na swój pogrzeb przyszła... jako świadek.

Stwierdza także, że mimo co najmniej kilku śmierci łaciny, przeżyje ona dzięki swojemu czarowi, ale także względom praktycznym: łatwiej dzięki niej opanować języki romańskie i angielski, pomaga ona poznawać historię, a także przekraczać granicę czasu, czego nie daje nam żaden język żywy. Przewrotność Stroha polega jednak na tym, że w pewnym momencie odrzuca wszystkie racjonalne i praktyczne argumenty na korzyść jednego – możliwości kontaktu z arcy mistrzami z przeszłości²⁰. Skłaniam się ku tej idei. Kontakt z łaciną i dziedzictwem antyku sprawia,

¹⁹ Polskie wydanie w przekładzie Aleksandry Arndt, ze wstępem Elżbiety Wesołowskiej, Poznań 2013, s. 311. Oryginał opublikowano w języku niemieckim (Latein ist tot, es lebe Latein!, Berlin 2008).

²⁰ W. Stroh, *Łacina umarła, niech żyje łacina*, przeł. A. Arndt, Poznań 2013, s. 315.

używając słów Zygmunta Kubiaka, że „sami siebie rozpoznajemy, przeglądamy się w zwierciadle. W zwierciadle Śródziemnomorza”²¹.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie kilku przykładów obecności języka łacińskiego w Sieci, z pominięciem językoznawczego aspektu, który został dobrze ujęty w artykule Pedro Martíneza Figueroa²². Interesują mnie sposoby reprezentacji języka łacińskiego. Jacek Bocheński całkiem słusznie, lecz z przykrością stwierdził, że w świecie postępu Platon przegrywa z lokomotywą²³. Postaram się dowieść, że łacina w Internecie ma się o wiele lepiej od lokomotywy. Czytelnik znajdzie także, siłą rzeczy częściową i wielce niepewną, odpowiedź na pytanie o jej przyszłość.

NA TROPIE ŁACINY W INTERNECIE

Lingua latina non mortua est in Interneto. Nie mam na myśli bynajmniej tylko fragmentu *lorem ipsum dolor sit amet...* znanego webmasterom i zwykłym użytkownikom Internetu. Jego historia jednak wyraża coś więcej. Słowa zaczerpnięto bowiem z dzieła Cyserona „De finibus bonorum et malorum”. Przekształcony fragment z *quasi*-łacińskimi słowami, niezrozumiałymi dla wielu użytkowników, miał pozwolić na skupienie uwagi na krojach czcionek, ustawieniach tekstu (czyli cechach typogra-

²¹ Z. Skibiński, *Zwierciadło Śródziemnomorza. Rozmowy z Zygmuntem Kubiakiem*, Warszawa 2002, s. 18.

²² Zob. P. Martínez Figueroa, *Lingua latina non mortua est in Interneto* (i), Babab 7, 2003 – artykuł napisany w języku hiszpańskim, dotyczący łacińskojęzycznych zwrotów w Internecie. Dostępne w Internecie: http://www.babab.com/no07/lingua_latina.htm (dostęp: 20.07.2016).

²³ Porównania tego użył J. Bocheński w książce *Antyk po antyku*, Warszawa 2014, s. 42.

ficznych). Tekst sam w sobie miał pozostać pozbawiony znaczenia²⁴. Trochę ślady łaciny w Internecie, pragnę skupić się na jej najbardziej wyrazistych i zrozumiałych reprezentacjach. Siłą rzeczy przedstawię ich wybór.

Warto je podzielić na kilka grup:

- teksty łacińskie dostępne w bibliotekach wirtualnych i repozytoriach,
- kursy do nauki języka łacińskiego,
- łacina w mediach społecznościowych lub nowych nowych mediach²⁵.

Dzieła starożytnych przetrwały dzięki rękopisom, które, choć czasami stosunkowo liczne, nie były dostępne dla każdego. Cechował je ekskluzywizm. Podobnie rzecz się miała z książkami. Dzisiaj, po zaledwie kilku kliknięciach, możemy stać się czytelnikami dzieł Cycerona, Wergiliusza, Horacego, św. Augustyna i wielu innych piszących w języku łacińskim. Czasami pozwala się nam zapisać dane na swoim komputerze. Digitalizacja tekstów łacińskich (i nie tylko) była olbrzymim osiągnięciem, ale dopiero ich udostępnienie w systemie *open access* stanowi krok milowy.

Za jedną z najważniejszych wirtualnych bibliotek uznaję The Latin Library²⁶, która w dziewięćdziesięciu kategoriach ujmuje teksty łacińskie. Autorzy strony deklarują:

pagina hac domestica certior fies, candide lector, de rebus classicis quas in aranea nostra mirabili totum orbem terrarum complectente invenias.

²⁴ Fraza pojawia się także w Microsoft Word online help. Twórcy tłumaczą: „This phrase has the appearance of an intelligent Latin idiom. Actually, it is nonsense”, <https://support.microsoft.com/en-us/kb/114222> (dostęp: 20.07.2016).

²⁵ Zob. P. Levinson, *Nowe nowe media*, Kraków 2010.

²⁶ <http://www.thelatinlibrary.com/> (dostęp: 1.08.2016).

Praeterea, si vis, haec pagina te ducet non solum ad bibliothecas huius paginae in quibus conduntur textus rerum scriptorum oratorum poetarum aliorumque auctorum Latinorum sed etiam ad vincula electronica ubique terrarum sita quae nonnullas res Graecas Romanasque tibi pudent²⁷.

Zawiera ona wyłącznie teksty łacińskie²⁸. Wskazówki w poszukiwaniach łaciny w Internecie przynosi strona internetowa Corpus Scriptorum Latinorum – a Digital Library of Latin Literature²⁹, stworzona przez Davida Camdena w ramach projektu „Forum Romanum”. Zawiera wykaz autorów piszących w języku łacińskim wraz z przekierowaniami do tekstów, często także do tłumaczeń, które znajdują się na różnych platformach (np. na stronach The Latin Library, Perseus czy LacusCurtius).

Perseus Digital Library³⁰ to projekt transnarodowy, wykraczający daleko poza udostępnianie tekstów łacińskich czy ich tłumaczeń (zazwyczaj na język angielski). W siedmiu kolekcjach zebrane są m.in. teksty w języku arabskim czy staroangielskim, źródła historyczne dotyczące początków Stanów Zjednoczonych, a także poezje włoskich neoklasyków. Ambicją twórców jest danie każdemu człowiekowi możliwości dostępu do dorobku intelektualnego ludzkości, choć niemożliwością jest objąć jego całokształt. Punkt wyjścia stanowi jednak dziedzictwo Grecji i Rzymu. Wirtualna biblioteka LacusCurtius jest odrobinę podobna, choć dużo mniejsza, gdyż zawiera „tylko” pięćdziesiąt tekstów greckich i łacińskich, często z tłumaczeniem na język angielski. Paradoksalnie zdarza się, że

²⁷ <http://www.thelatinlibrary.com/classics.html> (dostęp: 1.08.2016).

²⁸ Twórcy strony (z pewnością poirytowani pytaniami) deklarują: „There are no translations at this site. Please don't ask”, <http://www.thelatinlibrary.com/about.html> (dostęp: 1.08.2016).

²⁹ <http://www.forumromanum.org/literature/index.html> (dostęp: 1.08.2016).

³⁰ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (dostęp: 1.08.2016).

brakuje tekstów oryginalnych (np. „De bello Gallico” Cezara), a zamiast nich funkcjonuje angielskie tłumaczenie. Na niekorzyść strony przemawia także fakt, że dostępne tłumaczenia nie są najnowsze, a jak wiadomo język ewoluuje. Część innych bibliotek, jak np. Bibliotheca Latina³¹ zawiera przekierowania do strony The Latin Library, a także do tłumaczeń na język włoski, francuski i angielski.

Działalność wirtualnych bibliotek nie ogranicza się tylko i wyłącznie do kolekcjonowania łacińskich dzieł literackich. Niezwykłym przejawem obecności łaciny w Internecie jest fakt udostępnienia części tabliczek z Vindolandy³². Na drewnianych tabliczkach zawarta jest bowiem prywatna korespondencja rzymskich żołnierzy i nie tylko. Dzięki nim możemy poznać bliżej życie codzienne w obozie, rozterki i problemy ludzi tam żyjących³³. Jedną z ciekawszych jest tabliczka nr 291 (nr inwentarzowy 85.057). Claudia Severa, żona Aeliusa Brocchusa, zwraca się w liście do Sulpicii Lepidiny z zaproszeniem na przyjęcie urodzinowe³⁴.

³¹ <http://www.romaeterna.org/fabulae/bib-lt.html> (dostęp: 1.08.2016).

³² Na temat odkrycia zob. A. Łukaszewicz, Tabliczki z Vindolandy: rewelacyjne odkrycie archeologów brytyjskich, *Z Otchłani Wieków* 41, 4, 1975, s. 261-264.

³³ <http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/> (dostęp: 3.08.2016).

³⁴ <http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/4DLink2/4DACTION/WebRequestTablet?thisLeafNum=1&thisLeafSide=front&searchTerm=291&searchType=number&searchField=TVI I&thisListPosition=1&displayImage=1&displayLatin=1&displayEnglish=1&displayAllLeaves=0> (dostęp: 3.08.2016). Zob. T.W. Potter, *Roman Britain*, 2nd edition (London, The British Museum Press, 1997), p. 59, plate 42.



Il. 1. Fotografia drewnianej tabliczki (nr 291, nr inwentarzowy Vindolanda 85.057)³⁵

Poza korespondencją żołnierzy i osób związanych z obozem woj-skowym, współczesny badacz starożytności ma dostęp także do źródeł epigraficznych, które są notowane między innymi w *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Pierwszy z tomów ukazał się w wersji papierowej w 1863 r., pod patronatem Berlińskiej Akademii Nauk i dzięki udziałowi takich sław, jak np. Theodor Mommsen. Kiedyś chęć dotarcia do treści inskrypcji zawartych w korpusie oznaczała konieczność wyjazdu na kwe-rendę biblioteczną. Całkiem niedawno, bo w 2012 r., Berlińsko-Branden-burska Akademia Nauk zdigitalizowała sporą część kolekcji³⁶ i umieściła na stronie internetowej http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html. Od tej pory

³⁵ Źródło: <http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/4DLink2/4DACTION/WebRequestTablet?thisLeafNum=1&thisLeafSide=front&searchTerm=291&searchType=number&searchField=TVII&thisListPosition=1&displayImage=1&displayLatin=1&displayEnglish=1&displayAllLeaves=0> (dostęp: 3.08.2016).

³⁶ Zdigitalizowana część CIL obejmuje tomy wydane do 1940 r.

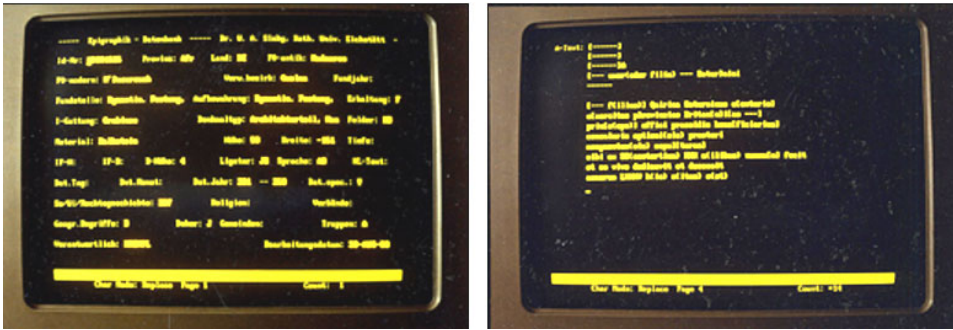
jest ona dostępna na zasadzie *open access*³⁷. Część opublikowanych w XIX w. tomów wymaga jednak uaktualnienia, czym zajmuje się np. powołane do życia na Uniwersytecie Alcalá de Henares w Madrycie Centrum CIL II³⁸. Pomysł digitalizacji CIL narodził się w 2009 r. dzięki współpracy American Academy in Rome (AAR) oraz École Française de Rome (EFR), do których przyłączyły się też Deutsches Archäologisches Institut (DAI) i Universität zu Köln. Wyszukiwanie inskrypcji na stronie <http://cil.bbaw.de/> można rozpocząć od podania numeru interesującej nas inskrypcji, miejsca znalezienia (zarówno poprzez antyczną, jak i współczesną nazwę) czy też prowincji. Często tekst inskrypcji wzbogacony jest o fotografie. Strona internetowa jest nieatrakcyjna wizualnie i niedostosowana do współczesnych standardów³⁹. Najlepszą w mojej opinii platformą gromadzącą inskrypcje jest Epigraphischen Datenbank Heidelberg (EDH)⁴⁰, która powstała już w 1986 r., choć minęło sporo czasu, zanim udostępniono ją szerszemu odbiorcy. Jej twórcą jest profesor Géza Alföldy, a środowisko, które wsparło tworzenie bazy było skupione wokół Uniwersytetu w Heidelbergu. Geniusz twórców sprawił, że strona była i jest dostosowywana do realiów szybko zmieniającej się cyberrzeczywistości. Aktualnie są w niej zgromadzone prawie siedemdziesiąt trzy tysiące inskrypcji, ale także trzydzieści siedem tysięcy fotografii i olbrzymia ilość bibliografii.

³⁷ Np. <http://hypotyposeis.org/weblog/2012/08/corpus-inscriptionum-latinarum-cil-online.html> (dostęp: 3.08.2016).

³⁸ Strona domowa projektu: http://www3.uah.es/imagines_cilii/ (dostęp: 3.08.2016).

³⁹ Podobnie rzecz się ma z Epigrafik-Datenbank Clauss-Slaby (EDCS), <http://www.manfredclaus.de/index.html> (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁰ <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home?&lang=de> (dostęp: 3.08.2016).



Il. 2. Wygląd strony EDH w 1986 r.⁴¹



Il. 3. Strona internetowa EDH współcześnie⁴²

Choć odbywano bardzo wiele seminariów i spotkań, począwszy od 1986 r., można uznać, że właśnie rok 2003 był niezwykle istotny dla istnienia EDH, gdyż zapadła wtedy decyzja o stworzeniu na jej wzór międzynarodowej bazy skupiającej inskrypcje greckie i rzymskie. Projekt nosi nazwę EAGLE – czyli Electronic Archives of Greek and Latin Epigraphy. Od tego czasu, w wyniku współpracy międzynarodowej, powstało wiele

⁴¹ Źródło: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/projekt/geschichte> (dostęp: 3.08.2016).

⁴² Źródło: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/projekt/geschichte> (dostęp: 16.07.2016).

siostrzanych projektów, jak np. EDR⁴³, UBI ERAT LUPA⁴⁴ czy U.S. EPIGRAPHY PROJECT⁴⁵. Szósty listopada 2011 r. był smutnym dniem dla wszystkich osób skupionych wokół EDH, gdyż dotarły wieści, iż u stóp Akropolu zmarł Géza Alföldy. Uczniowie oddali mu cześć w Wiesenbach⁴⁶, a hiszpańscy przyjaciele wystawili tablicę pamiątkową w Tarragonie⁴⁷. Zarówno jedna, jak i druga tablica noszą inskrypcje w języku łacińskim – na wzór tych, które przez całe życie badał Profesor. Łacina zapewnia mu nieśmiertelność, a stworzona przez niego baza żyje dalej.



Il. 4. Fotografia ilustrująca *refrigerium* pamięci profesora G. Alföldyego⁴⁸

⁴³ http://www.edr-edr.it/Italiano/data_it.php (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁴ <http://www.ubi-erat-lupa.org/simplesearch.php> (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁵ <http://usepigraphy.brown.edu/projects/usep/collections/> (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁶ <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/projekt/veranstaltungen/refrigerium> (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁷ <https://thepetrifiedmuse.wordpress.com/2015/05/22/the-riddle-of-a-poor-mans-epitaph/> (dostęp: 3.08.2016).

⁴⁸ Źródło: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/projekt/veranstaltungen/refrigerium> (dostęp: 3.08.2016).

Dygresja dotycząca twórcy bazy EDH miała na celu uzmysłowienie Czytelnikowi tego, że współczesność spotyka się ze starożytnością i jednym z jej wielkich języków częściej niż myślimy. Niezależnie od tego, czy odwiedzamy którąś z polskich katedr, czy stąpamy po rzymskim bruku – trafiamy na łacińskie inskrypcje autorstwa tych, którzy tworzyli cywilizację europejską.

Znaczenie dorobku cywilizacji zachodnioeuropejskiej doceniła Komisja Europejska, która współfinansuje projekt Europeana (jego częścią jest wspomniany EAGLE⁴⁹). Zasadniczym celem projektu jest stworzenie kolekcji zawierającej miliony dzieł dostępnych w muzeach i bibliotekach całej Europy. EAGLE gromadzi greckie i łacińskie inskrypcje i jak deklarują twórcy: „EAGLE will work within the Europeana, and with its sister projects, to ensure full and effective integration within this flagship project to make European culture globally available”⁵⁰. Strona internetowa projektu dostosowana do współczesnych standardów posiada wyszukiwarkę inskrypcji, informacje dotyczące najnowszych odkryć na polu epigrafiki, spotkań, publikacji, ale też platformę Eagle Storytelling, słowniki, wirtualne muzeum 3D (zob. Il. 5). Oferuje także aplikację mobilną EAGLE flagship, z której można korzystać na smartfonach (Android i iOS). Jest ona niezwykle użyteczna, gdyż dzięki dostępowi do kamery pozwala na rozpoznanie inskrypcji, którą ma przed sobą użytkownik aplikacji. Istnieje także możliwość wyszukania poprzez podanie fragmentu treści.

⁴⁹ <http://www.eagle-network.eu/> (dostęp: 3.08.2016).

⁵⁰ <http://www.eagle-network.eu/about/who-we-are/> (dostęp: 5.08.2016).



II. 5. Wirtualne muzeum⁵¹

Bardzo istotne znaczenie dla wszystkich badaczy łaciny ma digitalizacja Biblioteki Watykańskiej⁵². Umożliwia bowiem dostęp do wielu rękopisów i inkunabułów, które dotychczas spoczywały w magazynach czy czytelnich biblioteki. Digitalizacja i udostępnienie w systemie *open access* dały im drugie życie. Jeden z przykładów stanowi Vergilius Vaticanus⁵³ – kodeks napisany po łacinie datowany na około V w., główne źródło tekstu „Eneidy” Wergiliusza. Na siedemdziesięciu sześciu zachowanych kartach widnieje aż pięćdziesiąt miniatur. Projekty otwarcia bibliotek i umieszczanie ich zbiorów w Sieci cieszą się olbrzymią popularnością wśród wirtualnych odbiorców.

⁵¹ Źródło: <http://webgl-eagle.d4science.org/> (dostęp 3.08.2016).

⁵² <http://digi.vatlib.it/> (dostęp: 5.08.2016).

⁵³ Cod. Vat. lat. 3225, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3225 (dostęp: 5.08.2016).

Poza obecnością w repozytoriach, bazach danych, wirtualnych bibliotekach – w formie rękopisów czy inskrypcji, łacina pojawia się w Internecie w kontekście edukacyjnym. Na tym polu należy podkreślić działalność twórcy polskiej strony internetowej „Łacina globalnie – podręcznik online z ćwiczeniami”⁵⁴. Utrzymana w konwencji bloga strona oferuje użytkownikowi Internetu kurs języka łacińskiego w bardzo atrakcyjnej postaci – lekcji, ćwiczeń, memów. Dodatkowo zapisanie się do newslettera jest gwarancją, że nie przegapimy żadnej z nowych lekcji. Zarówno początkujący, jak i zaawansowany adept łaciny znajdzie na niej coś dla siebie. Tworzy ona całość z profilami w mediach społecznościowych: na Facebooku, Instagramie, Google+, Pinterest czy na YouTube. Podobne kursy języka łacińskiego (on-line i off-line) biją rekordy popularności w Stanach Zjednoczonych. Powstają stowarzyszenia, jak np. The American Classical League w Nowym Yorku⁵⁵, szkoły – Carmenta Online Latin School⁵⁶; łacina kwitnie na uniwersytetach – np. na University of Colorado w Denver⁵⁷. Ponadto Amerykanie czują się spadkobiercami dziedzictwa Imperium Rzymskiego⁵⁸. Wyraża się to w niezliczonej liczbie tłumaczeń, opracowań historii i literatury starożytnej.

„Jestę łacinniką i nie sucharzę tabelką” – to nazwa strony na jednym z portali społecznościowych, utworzonej 20 maja 2013 r.⁵⁹. Twórcy informują nas:

⁵⁴ <http://lacina.globalnie.com.pl/lacina/> (dostęp: 5.08.2016).

⁵⁵ <https://aclclassics.org/pages/membership> (dostęp: 5.08.2016).

⁵⁶ <http://www.carmentalatin.com/#> (dostęp: 5.08.2016).

⁵⁷ <http://www.ucdenver.edu/academics/colleges/CLAS/Departments/ModernLanguages/Programs/Online/Pages/Latinonline.aspx> (dostęp: 5.08.2016).

⁵⁸ Zob. P. Bender, *Ameryka nowy Rzym*, Warszawa 2004.

⁵⁹ <https://www.facebook.com/JesteLacinnikieINieSucharzeTabelka/?fref=ts> (dostęp: 5.08.2016).

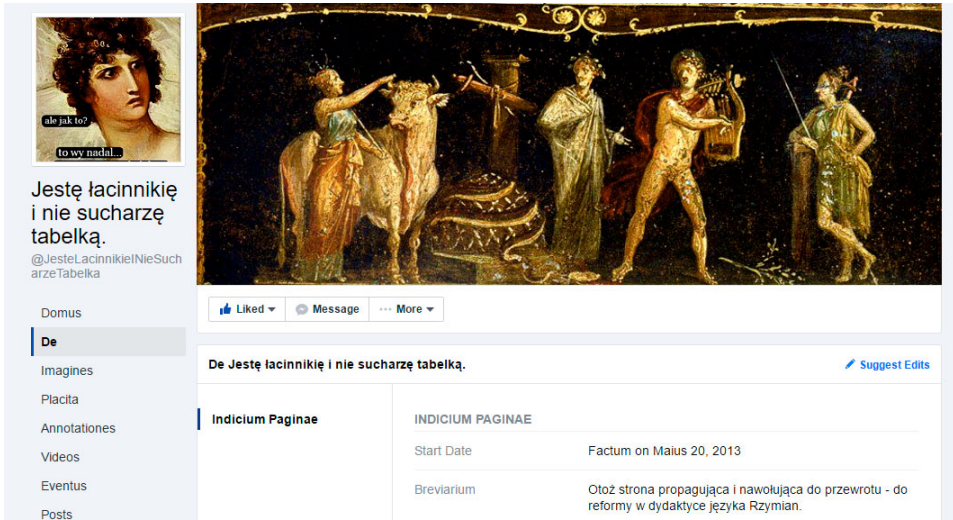
Otoż strona propagująca i nawołująca do przewrotu – do reformy w dydaktyce języka Rzymian. A to postulaty: Precz tabelkom! Precz zaprawianiu końcóweczek i słóweczek na sucho, bez przykładów! Precz uczeniu się bez koncepcji, co z tym dalej zrobić! Vivat methodus directa! Vivat methodus vivida! Vivat quisque, co tu zajrzy!

A tak całkiem na poważnie – naszym zamiarem jest propagowanie wiedzy o nauczaniu łaciny „inaczej” tj. wg metod, które do świadomości polskich filologów klasycznych od 100 lat dotrzeć nie zdołały. Przede wszystkim chcielibyśmy dzielić się materiałami przydatnymi w pracy dydaktycznej lub w samodzielnym rozwijaniu swoich językowych umiejętności. Chcemy propagować uczenie się łaciny, pomóc śledzić łacińskie eventy, łacińskie strony internetowe, blogi i przemycać informacje na temat historii ruchu „żywej łaciny”.

Nazwa strony odpowiada obecnej w kulturze masowej modzie (np. Jestę kotę, jestem doktorantę), ale zawiera coś więcej – postulat zmian w metodyce nauczania łaciny. Poszukiwacz łaciny w Internecie odkryje na stronie Jestę łacinniką informacje dotyczące Letniej Szkoły Żywej Łaciny⁶⁰, memy, linki do artykułów propagujących łacinę, np. autorstwa Marcina Locha, który zachęca do praktykowania „żywej łaciny”⁶¹. Na wspomnianym portalu *lingua latina* jest dostępna jako język strony.

⁶⁰ Od 2001 r. Koło Naukowe Klasyków pod opieką Instytutu Filologii Klasycznej UAM organizuje letni kurs żywej łaciny. Tegoroczna edycja odbyła się w dniach 1-14 sierpnia 2016 r.

⁶¹ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=dXHh10Gnsak> (dostęp: 5.08.2016).



The image shows a screenshot of a Facebook page. At the top left is a profile picture of a woman with curly hair. Below it is the name 'Jestę łacinniką i nie sucharzę tabelką.' and the handle '@JesteLacinnikieINieSucharzeTabelka'. To the right is a large painting depicting several figures in classical attire, including a man playing a lute and a woman with a staff. Below the painting are interaction buttons: 'Liked', 'Message', and 'More'. The main content area shows the page title 'De Jestę łacinniką i nie sucharzę tabelką.' and a table with the following content:

INDICIUM PAGINAE	
Start Date	Factum on Maius 20, 2013
Breviarium	Otoż strona propagująca i nawołująca do przewrotu - do reformy w dydaktyce języka Rzymian.

Il. 6. Strona „Jestę łacinniką i nie sucharzę tabelką” na portalu społecznościowym⁶²

Na Twitterze istnieją strony odwołujące się wprost do łaciny, jak na przykład @latinlanguage⁶³, która posiada prawie 11 tysięcy obserwujących, a na koncie ma ponad 4 tysiące tweetów. Oferuje ona kursy języka łacińskiego, a także zachęca do nauki łaciny metodą jednego słówka dziennie. Na stronach oznaczonych #lingualatina czy #latinlanguage możemy odnaleźć inskrypcje, memy, fragmenty sentencji, książek, fotografie z lekcji łaciny, spotkań w ramach żywej łaciny. Właśnie Twitter przenosi mnie na stronę internetową „The Wall Street Journal” do artykułu „The people who are bringing latin to life”. Dowiaduję się z niego, że 24 czerwca 2016 r. w centrum konferencyjnym Fordham University odbyło się spotkanie stu pięćdziesięciu osób, uczestników szkoły żywej łaciny.

⁶² Źródło: https://www.facebook.com/pg/JesteLacinnikieINieSucharzeTabelka/about/?ref=page_internal (dostęp: 3.08.2016).

⁶³ <https://twitter.com/latinlanguage> (dostęp: 1.08.2016).



Il.7. Profil Latin Language na Twitterze⁶⁴

Część z nich miała na sobie czarne koszulki z napisem *Dormitantium animorum excubitor*. Współzałożyciel Paideia Institute (2010) Jason Pedicone rozpoczął spotkanie słowami „Salvete omnes! Cantamus”, po czym wszyscy uczestnicy odśpiewali łacińską wersję „Eye of the tiger”. Jego zdaniem: „We’ve made it cool to speak Latin [...] We’re proving that interest in the classical humanities is alive and well”. Założycielka innej organizacji, Septentrionale Americanum Latinitatis Vivae Institutum (1997), Nancy Llevellyn stwierdziła, że żaden język nie jest martwy, zależy tylko, jak się go traktuje⁶⁵.

Obecność łaciny w mediach społecznościowych może budzić wątpliwości, gdyż zostaje ona sprowadzona do wersji pop, spotyka się z kulturą

⁶⁴ Źródło: <https://twitter.com/latinlanguage> (dostęp: 3.08.2016).

⁶⁵ <http://www.wsj.com/articles/the-people-who-are-bringing-latin-to-life-1466786605> (dostęp: 1.08.2016).

masową i wpisuje w nią. Wraz z antykiem ulega tabloidyacji. Konrad Dominas, Marek Kaźmierczak i Aleksander W. Mikołajczak we wstępie do książki „Antyk w cyberprzestrzeni” zwrócili uwagę na niezwykle ważny aspekt charakteryzujący media elektroniczne – są one współczesnymi syrenami, które replikują przekazywane przez siebie treści, tworząc ciągi symulaków, co prowadzi do powstania cyfrowego śmietnika⁶⁶. Pewną próbą organizacji treści na portalach społecznościowych są hashtagi # pełniące funkcję słów kluczowych i mające ułatwić odnalezienie poszukiwanych treści.

KRYZYS JAKO SZANSA – UROK ŁACINY

Michał Januszkiewicz nie bez racji twierdzi, że

greckie *krisis* oznacza sytuację naglącego działania, wyboru decydowania. Kryzys to zarazem walka, przesilenie, które kończy się przejściem na tę bądź tamtą stronę. Kryzys dynamizuje czas, ponagla: teraz oto, w tej właśnie chwili – trzeba działać, trzeba wybierać. Jeżeli w ten sposób pojmować kryzys, to niewątpliwie staje się on wartością. A w humanistyce – wartością bezsprzeczną. Powinniśmy nawet wyrażać nadzieję na to, że kryzys będzie czymś permanentnym. Dlaczego? Dlatego, że humanistyka to nieustający dialog, przerażający się często w spór, *agon*, twórczą różnicę. Kryzys jest tym, co sprzyja rozwojowi, co wyprowadza ze stagnacji, sprzyja burzeniu skostniałych przekonań i klisz intelektualnych⁶⁷.

Zatem kryzys łaciny może być dla niej szansą na przetrwanie w formie nieskostniałej. Łacina nie była i nie jest językiem wyidealizo-

⁶⁶ K. Dominas, M. Kaźmierczak, A.W. Mikołajczak, *Antyk w cyberprzestrzeni*, Gniezno 2008, s. 10.

⁶⁷ M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 27-28.

wanej wzniosłej starożytności rażącej oczy bielą świątyń, której nic nie łączy ze współczesnością. Podobnie piszącym po łacinie daleko do czystości posągów. Należy zdać sobie sprawę, że status słów zapisywanych był inny niż teraz, choć tragizm świata łądząco podobny. Wbrew pozorom wiele nas łączy ze starożytnymi. Fryderyk Nietzsche, filozof i filolog klasyczny pisał: „ze wszystkiego, co czytam, lubię to tylko, co krwią było pisane. Pisz krwią, a dowiesz się, że krew jest duchem”⁶⁸. Podobnie i historia Rzymu była zapisywana krwią. Juliusz Cezar „ćwiczył lapidarność stylu”, gdy jego żołnierze przelewali krew barbarzyńców, by powiększyć Imperium – jak śpiewa Jacek Kaczmarski⁶⁹. Kryzys nauczania łaciny powinien nas natchnąć do zwrócenia oczu ku niej jako językowi naszej cywilizacji – opartej z jednej strony na wielu szlachetnych wartościach, a z drugiej – na przemocy. Ruch obrońców łaciny, osoby skupione w kręgach żywej łaciny, jej stała obecność w Internecie, chociażby w wersji pop, dają nadzieję na to, że jej śmierć nigdy nie będzie ostateczna i powstanie jak Feniks z popiołów. Aby jednak to się stało, musimy zbliżyć się do piszących po łacinie, muszą się nam stać drodzy, bliscy. Wtedy i Cynceron przestanie być nudziarzem.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995, s. 34.

⁶⁹ J. Kaczmarski, *Lekcja historii klasycznej*.

STRESZCZENIE

W dyskursie na temat przyczyn kryzysu cywilizacji zachodniej, zwłaszcza jej tradycji łacińskiej, najczęściej wskazuje się na odejście od tradycyjnych wartości związanych z chrześcijaństwem zachodnim i będący jego efektem relatywizm aksjologiczny. Niniejsza monografia, która wpisuje się w ten nurt interpretacji, koncentruje swoją próbę diagnozy kryzysu wokół czterech węzłowych problemów cywilizacji zachodniej, a mianowicie: kulturowych źródłach jej kryzysu, ekspansji atlantyckiej i jej skutkach, instrumentalnym charakterze kultury zachodnioeuropejskiej oraz języku łacińskim jako przestrzeni komunikacji interkulturowej.

Głównym źródłem kryzysu, zdaniem wielu filozofów, jest utrwalone w kulturze przekonanie o kompetencjach ludzkiego rozumu. Przy czym część filozofów (np. Edmund Husserl, Leszek Kołakowski, Neil Postman) uważa, że źródłem kryzysu jest oświeceniowy model racjonalności, a inni (np. Jean Baudrillard, Richard Rorty) dopatrują się korzeni kryzysu już w filozofii starożytnej, w której kształtowało się przekonanie o zdolności ludzkiego intelektu do poznawania prawdy o świecie. Filozoficzne analizy faktycznego stanu kultury zawierają sporo interesujących spostrzeżeń. Natomiast snute przez filozofów wizje naprawy są nierealnymi utopiami. Ich realizacja byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby istniał silny podmiot społeczny, zdolny narzucić ogółowi filozoficzne koncepcje ładu społecznego. Takiego podmiotu we współczesnych demokracjach nie ma. Ponadto, propozycje filozofów dotyczące sposobów zrealizowania pozytywnych zmian w kulturze są czystą teorią, której jak dotąd nie zwe-

ryfikowała żadna praktyka. Rozumowi przyznano kompetencje nie tylko w zakresie poznawania rzeczywistości empirycznej, lecz także metafizycznej. Winne temu jest samo chrześcijaństwo, które przyswoiło podstawowe ideały greckiej filozofii, stając się religią mocno zracjonalizowaną. Racjonalizacja chrześcijaństwa nie polegała na tym, że posługiwano się pojęciami zaczerpniętymi z filozofii greckiej, lecz na tym, że za pomocą filozofii starano się wyjaśniać prawdy wiary. Zracjonalizowana wiara prowadzi do odmitologizowania religii, która staje się ideologią pozbawioną przestrzeni sakralnej. Ta ostatnia bowiem jest kreowana głównie poprzez mity, które niczego nie wyjaśniają, a jedynie dają poczucie sensu rzeczywistości, życia, cierpienia, a także są źródłem nadziei. W racjonalizmie chrześcijańskim, analogicznie jak i oświeceniowym, przewartościowuje się kompetencje ludzkiego rozumu, co jest uznawane za istotne źródło kryzysu cywilizacyjnego. Z tej racji powrót do ideałów chrześcijaństwa zracjonalizowanego nie może przyczynić się do przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego. Kryzys nauk humanistycznych, ściślej, ich relatywne deprecjonowanie z zewnątrz, widoczne także w Polsce, wydaje się być najlepszym wskaźnikiem obecnej kondycji cywilizacji łańskiejskiej. Chodzi o modne obecnie zacieśnianie związków nauki z biznesem, które prowadzi do ograniczenia wymiaru „łańskiejskiej” naszej kultury kosztem tego, co „anglosaskie”.

Chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, fundament cywilizacji łańskiejskiej, ze swoją misją ewangelizacyjną, przyczyniło się do ekspansji cywilizacji łańskiejskiej w świecie. Chociaż to powołanie istniało w chrześcijaństwie od zawsze, dopiero z nadejściem nowożytności ekspansjonizm chrześcijaństwa zachodniego osiągnął swoje apogeum. Przyczynił się do tego Ferdynand II Aragoński, bardziej znany jako Ferdynand Katolicki,

który swoją polityką międzynarodową sprawił, że Europa zaczęła wychodzić z roli peryferyjnej, jaką dotąd odgrywała wobec euroazjatyckiego systemu. Uzyskanie dostępu do Atlantyku, a następnie odkrycie nowych lądów po drugiej stronie oceanu stworzyło Hiszpanii i Europie niebywale szanse rozwoju i wzbogacenia się. Dzięki temu, u progu XVI stulecia wyłonił się atlantycki krąg kulturowy, pojawiła się nowa cywilizacja zachodnia. Nowy region historyczny konstytuował się jako nowa tożsamość geokulturowa: Europa, a konkretnie Europa Zachodnia, z wszystkimi tego konsekwencjami. Jedną z nich była pycha, przekonanie o własnej wyjątkowości cywilizacji zachodnioeuropejskiej, która zaczęła postrzegać siebie samą jako dawcę uniwersalnych wartości i prawd. Takie przekonanie znalazło wyraz w filozofii europejskiej (Kartezjusza, Kanta, Hegla), która legitymizując nowożytny kolonializm, z jego wynaturzeniami, obnaża utopijność wizji cywilizacji łacińskiej autorstwa Feliksa Konecznego. Okazuje się bowiem, że człowiek europejski stworzył swoją cywilizację wbrew zasadom, które Koneczny przypisuje cywilizacji łacińskiej.

O utopijności cywilizacji zachodnioeuropejskiej można też mówić na podstawie doświadczeń, których symbolem stały się Auschwitz i Kołyma. Wobec ogromu zła, które zrodziły dwa europejskie totalitaryzmy, wypracowana w kręgu zachodnim kultura jawi się jako iluzja. Świadczenia Primo Leviego czy Wałłama Szalamowa, relacjonujących życie w nazistowskim obozie i sowieckich łagrach, są najlepszym i najokrutniejszym dowodem nieistnienia cywilizacji judeochrześcijańskiej czy też okcydentalnej.

Tym, co charakteryzuje kulturę zachodnioeuropejską, jest jej instrumentalizm, wynikający z absolutyzacji rozumu ludzkiego. Chodzi

o racjonalność ukierunkowaną na ciągły wzrost efektywności praktycznej ludzkiej działalności, tak w wymiarze jednostkowym, jak instytucjonalnym. Innymi słowy, „racjonalistyczny problem” współczesnej kultury można zdefiniować jako konflikt między nawykową istotą działania człowieka a kulturową normą refleksyjności i permanentnego zwiększania efektywności praktyki społecznej. Jak w praktyce działa ów instrumentalizm kulturowy, widać też na przykładzie recepcji Holokaustu na polskich i rosyjskich stronach serwisów społecznościowych. Potoczne myślenie, wyrażane za pośrednictwem memów, komentarzy i rozmaitych wypowiedzi, prowadzi do redukcji i instrumentalnego wykorzystania tragedii Holokaustu.

Jednym z widocznych przejawów kryzysu cywilizacji łacińskiej jest regres języka łacińskiego, który coraz bardziej traci na znaczeniu. W tym kontekście można nawet mówić o epoce postłatyńskiej. Żyjemy bowiem w czasach, w których zagubiony został klucz-kod, jakim była i jest łacina. W efekcie, mimo bogactwa zachowanych źródeł, tak pisanych, jak i w postaci różnych form sztuki, np. pomników nagrobnych, coraz trudniej nam, współczesnym, zrozumieć wielowiekową tradycję. Pewnego optymizmu dostarcza nam jednak Internet, za sprawą którego ślady łaciny coraz częściej znajdujemy w bibliotekach i repozytoriach, czy na stronach propagujących żywą łacinę lub zapraszających do udziału w kursach językowych.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA ARCHIWALNE

- AGI, Patronato, 26, 5, 2. El rey Fernando a Pedrarias Dávila. Valladolid, 27 de julio de 1513.
- AGI, Patronato, 26, 4. Vasco Núñez de Balboa al rey Fernando, 20 de enero de 1513.
- AGI, Panamá, 233, 1, f. 10v. El rey Fernando a los colonos de Tierra Firme. Valladolid, 11 de Julio de 1513.
- AGI, Patronato, l. 11. Instrucción dada por el Rey a Pedrarias Dávila para su viaje a la provincia de Castilla del Oro que iba a poblar y pacificar con la gente que llevaba. Valladolid, 2 de agosto de 1513.
- AGI, Panamá, 233, l. I. Segunda instrucción para Pedrarias Dávila con cierta moderación de la primera. Valladolid, 2 de agosto de 1513.
- AGI, Panamá, 233. El rey a Pedrarias Dávila. Valladolid, 2 de noviembre de 1513.
- AGI, Indiferente General, 419, 5, h. 280-291v. Cédula Real para que los naturales de Castellase puedan casar libremente con mujeres naturales de la Española. Monasterio de Valbuena, 19 de octubre de 1514.
- AGI, Indiferente General, 419, 5, f. 156v. Cédula Real para que las indias puedan casar libremente. Valladolid, 5 de febrero de 1515.
- AGI, Panamá, 233, 1, f. 49-50. El requerimiento que se ha de hazer a los indios de tierra firme. El rey a Pedrarias Dávila.

WYDANIA ŹRÓDEŁ

- Cicero M.T., Tusculanae disputationes, [w:] https://la.wikisource.org/wiki/Tusculan%C3%A6_Disputationes.
- Caesar I.G., Commentarii de bello Gallico, [w:] https://la.wikisource.org/wiki/Commentarii_de_bello_Gallico.
- Iulius Firmicus Maternus, Jak nieświadomi błędzą w wierze (De errore profanarum religionum), przeł. i oprac. B. Gaj, Warszawa 2015.
- Klemens Aleksandryjski, Stromata I, [w:] Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte: Clemens Alexandrinus, t. 2: Stromata I–IV, Berlin 1960, s. 3-112.
- Las Casas B. de, Ginés Sepúlveda J., Soto D. de., Dysputa w Valladolid (1550/1551), przeład, wstęp i opracowanie Iwona Krupecka, Gdańsk 2014.
- Spigelius A., Bucretius D., De humani corporis fabrica libri decem, Frankfurt 1627.
- Starowolski S., Monumenta Sarmatarum, Kraków 1665.

Vibius F.L., *Oratio de antiquarum litterarum disciplina iniuste hodie in contemptum vocata* in: *Scriptorum Latinorum Saeculi XIX Delectus*, curavit F.T. Friedemann, Lipsiae 1840.

MONOGRAFIE I ARTYKUŁY

- Abu-Lughod J., *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, Kęty 2012.
- Aleksiyevich S., *Posledniye svideteli (sto nedetskikh rasskazov)*, <http://www.alexievich.info/knigi/posledniyeSvideteli.pdf>.
- Alexander J.C., *The Social Construction of Moral Universals*, [w:] J.C. Alexander (red.), *Remembering the Holocaust. A Debate*, Oxford 2009.
- Alfaro Lapuerta E., *Fernando el Católico y la hispanidad*, Zaragoza 1952.
- Apresjan J.D., *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, II wyd. polskie, Wrocław 2000.
- Arad Y., *The Holocaust in the Soviet Union*, Lincoln 2009.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie, Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014.
- Ashley L.R.N., *The Book, The Film, The T-Shirt and the Popular Culture*, *The Journal of Popular Culture* 5, 2009.
- Baharier H., *La valigia quasi vuota*, Milano 2014.
- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, s. 178.
- Bartyzel J., *Problem kryzysu cywilizacji zachodniej nie jest nowy*, <http://www.legitymizm.org/problem-kryzysu-cywilizacji>.
- Baudrillard J., *Le crime parfait*, Paris 1995.
- Baudrillard, J., *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktura*, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bender P., *Ameryka nowy Rzym*, Warszawa 2004.
- Berdech H., *Historia kultury materialnej Polski w zarysie*, *Cmentarze* 4, 1974, s. 324.
- Bernal A.M., *Monarquía e Imperio*, Josep Fontana i Ramón Villares (red.), *Historia de España*, 3, Barcelona 2007.
- Bernasconi R., *Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy*, *Radical Philosophy* 117, January-February 2003, s. 13-22.
- Białostocki J., *Symbolie i obrazy w świecie sztuki*, 1, 1996, rozdz. *Drzwi śmierci: Antyk, symbolika grobu*, s.158-186.
- Bocheński J., *Antyk po antyku*, Warszawa 2014.

- Bokiej A. ks., *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego*, Legnica 2000.
- Brague R., *Europa, droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012.
- Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
- Buchner W., *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007.
- Budzyński J., *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI-XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003.
- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.
- Burgess J., Greek J., *YouTube. Wideo online i kultura uczestnictwa*, przeł. T. Płudowski, Warszawa 2011.
- Cała A., *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, [w:] idem, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 265-374.
- Castro-Gómez S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona 1996 (wyd. II, rozszerzone: Bogotá 2011).
- Castro-Gómez S., *El lado oscuro de la „época clásica”. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII*, [w:] W. Mignolo (red.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires 2008, s. 119-152.
- Castro-Gómez S., *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá 2010.
- Castro-Gómez S., *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá 2005.
- Castro-Gómez S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán 2005.
- Castro-Gómez S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid 2015.
- Castro-Gómez S., *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá*, Bogotá 2009.
- Césaire A., *Discours sur la colonialisme*, Paris 1955 (wyd. hiszp.: *Discurso sobre el colonialismo*, trad. J. M. Madariaga, M. Viveros).
- Chołaj H., *Kolumb, Europa i świat*, Warszawa 1995.
- Chukwudi Eze E., *El color de la razón: la idea de „raza” en la antropología de Kant*, [w:] W. Mignolo (red.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires 2001, s. 201-252.
- Ciesielski M., *O problemie redukcji w idealizacyjnej teorii nauki. Studium przypadku relacji między koncepcją czynności racjonalnej a koncepcją działania nawykowo-racjonalnego*, *Filozofia Nauki*, 1, 2016, s. 75-99.

- Ciesielski M., Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego, Poznań 2012.
- Cieślak K., Kościół-cmentarzem: sztuka nagrobna w Gdańsku, XV-XVIII w.: „długie trwanie” epitafium, Gdańsk 2002 (I wyd. 1992).
- Cole T., *Selling the Holocaust. From Auschwitz to Schindler. How History is Bought, Packaged, and Sold*, New York 2000.
- Conrad J., *Jądro ciemności*, [w:] idem, *Opowiadania wybrane*, przeł. H. Carroll-Najder, K. Tarnowska, A. Zagórska, Warszawa 1978, s. 45-158.
- Copleston, F., *Historia filozofii*, 2, *Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2000.
- Copleston, F., *Historia filozofii*, 3, *Od Ockhama do Suareza*, Warszawa 2004.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.
- Czarnowski S., *Podział przestrzeni i rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] idem, *Dzieła* 2, Warszawa 1956, s. 71-87.
- Danet B., *Text as Mask: Gender, Play, and Performance on the Internet*, [w:] S.G. Jones (red.), *Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, London 1998.
- DeKoven E.S., *Holokaust a zmieniające się granice sztuki i historii*, przeł. M. Michalski, *Literatura na Świecie* 1/2, 2004, s. 163-181.
- Descartes M., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958 (nowsze wyd.: *Biblioteka Gazety Wyborczej*, 1-2, Warszawa 2010).
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Dominas K., Kaźmierczak M., Mikołajczak A.W., *Antyk w cyberprzestrzeni*, Gniezno 2008.
- Dussel E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia del origen del „mito de la Modernidad”*, La Paz 1994.
- Dussel E., *Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)*, [w:] Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires 2001, s. 57-70.
- Dussel E., *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (492-1992)*, Madrid 1992.
- El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, *Revista de Historia de América* 4, 1938, s. 5-79.
- Ellis J.M., *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven, London 1997 (pol. przekład: *Literatura utracona. Programy społeczne a rozkład humanistyki*, *Znak*, 653, 2009, s. 18-43).
- Figl A., *Immanuel Kant und die wissenschaftliche Weihe des Rassismus*, *Zeitschrift für Afrikastudien* 13/14, 1992, s. 9-28.

- Foucault M., Nadzorować i karać. Narodziny więzienia, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
- Freud Z., Kultura jako źródło cierpień, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.
- Gacia T., Odniesienia do klasycznych źródeł przedchrześcijańskich w nauczaniu papieża Benedykta XVI, *Rocznik Teologii Katolickiej* 12/1, 2013, s. 5-18.
- Gaj B. (red.), *Antiquitate imbuti. Uczni dawnych ziem pruskich w badaniach nad starożytnością i epokami późniejszymi*, Opole 2014.
- Gaj B., Gansiniec Ryszard (Biogram), [w:] J. Lyszczyna, D. Rott (red.), *Słownik pisarzy śląskich*, 4, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice 2013, s. 41-45.
- Gaj B., *Ślązaczka. Pomiędzy rustica grossa i Pallas Silesiae – portret kobiety w literaturze łacińskiego Śląska*, Opole 2010.
- Gajda S., *Wprowadzenie do teorii terminu*, Opole 1990.
- Gansiniec R., Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej i literatury polskiego odrodzenia, [w:] *Odrodzenie w Polsce*, Warszawa 1956.
- Garcés F., Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, s. 217-242.
- Garin E., *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- Geertz C., *Local knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York 1983.
- Gere Ch., *Digital Culture*, Chippenham 2008.
- Giertych J., Przedmowa, [w:] Koneczny F., *Cywilizacja żydowska [1974]*, Warszawa 1995, s. 5-11.
- Godwin M., Meme, Counter-Meme, <http://www.wired.com/1994/10/godwin-if-2/>.
- Gombrowicz W., *Ferdynand*, Warszawa 1988.
- Grainger J.D., *Hellenistic and Roman Naval Wars (336-31 BC)*, Barnsley 2011.
- Grosfoguel R., Decolonizando los universalismos occidentals: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, s. 63-77.
- Grosfoguel R., La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global, *Tabula Rasa* 4, enero-junio de 2006, Bogotá, Colombia, s. 17-48.
- Gross J.T., *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Kraków 2008.
- Hachee M., Kant, Race and Reason, <https://www.msu.edu/~hacheema/kant2.htm>.
- Halliday M., *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*, Maryland 1978.

- Hardie Ph., *The Last Trojan Hero. A cultural history of Virgil's Aeneid*, London 2014.
- Hegel G.W.F. *Fenomenologia ducha*, 1-2, przeł. A. Landman, Warszawa 1963-1965.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, 1-2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958.
- Heidegger M., *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 128-167.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 224-255.
- Hempel C.G., *Rational Action, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 35, 1961/62, s. 5-23.
- Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga*, Kraków 2008.
- Hill T.E., Boxill B., *Kant and Race*, [w:] Bernard Boxill (red.), *Race and Racism*, New York 2001, s. 448-471.
- Hillgarth J.N., *Los reinos hispánicos, 3: Los Reyes Católicos, 1474-1516*, Barcelona 1984.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 2001.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Huysen A., *Present Pasts: Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford 2003.
- Jakóbczyk S., *Dla kogo Polska? Szkice o języku, kulturze i świadomości narodowej*, Poznań-Gniezno 2011.
- Jakóbczyk S., *Porównywanie. O procedurach naukowych filologii*, Poznań 1990.
- Janaszek-Ivaničková H., *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Jones G.M., Schieffelin B.B., *Talking Text and Talking Back: "My BFF Jill" from Boob Tube to YouTube*, *Journal of Computer-Mediated Communication* 14, 2009, s. 1050-1079.
- Judy R., *Kant and the Negro*, *Society for the Study of Africana Philosophy (SAPINA), Newsletter* 1, January-July 1991, s. 1-57.
- Jünger E., *Totalna mobilizacja*, [w:] idem, *Publicystyka polityczna 1919-1936*, Kraków 2007.
- Kalinowski J., *Sepulcrum artis, Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, Warszawa 1989.
- Kamen H., *Imperio. La forja de España como potencia mundial*, Madrid 2003.
- Kant I., *Physische Geographie*, [w:] *Kants Werke. Band IX*, Berlin 1968, s. 151-436.

- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 194-199.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *O różnorodnych rasach ludzkich*, [w:] idem, *Dzieła zebrane, I, Pisma przedkrytyczne*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2010, s. 859-875.
- Kant I., *Określenie pojęcia rasy ludzkiej*, [w:] idem, *Dzieła zebrane, VI, Pisma po roku 1781*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2012, s. 99-115.
- Kant, I., *Co to jest oświecenie?*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
- Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] idem, *Dzieła zebrane, VI*, s. 29-44.
- Każmierczak M., "Tweeting" about the past. Changes in the collective imagination about the Holocaust in the social media (the case of Twitter), [w:] N. Davidovitch, D. Soen (red.), *Proceedings of The 10th International Conference on Contemporary Issues in Higher Education: The Ethos of the Academia – Standing the Test of Time*, Ariel 2013, s. 366-379.
- Keen A., *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, przeł. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa 2007.
- Kersten K., *Polacy – Żydzi – Komunizm. Anatomia półprawd 1939-68*, Warszawa 1992.
- Kirkpatrick D., *The Facebook Effect. The Inside Story of the Company That Is Connecting the World*, New York 2010.
- Kleszcz R., *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź 1998.
- Kleszcz R., *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007.
- Klimczyk W., *Metanarracja mobilizacji. Ponowoczesność jako bezruch*, *Diametros* 37, 2013, s. 51-68.
- Kloch Z., *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*, Wrocław 2006.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005 (I wyd. 1998).
- Kmita J., *Z metodologicznych zagadnień interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
- Knapik T., *Geneza kryzysu cywilizacji w myśli wybranych przedstawicieli polskiej filozofii okresu międzywojennego, IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych XXVI*, 2014, s. 119-141.
- Koenigsberger H.G., *Historia de Europa. El mundo moderno, 1500-1789*, Barcelona 1991.
- Koj L., *Nauka i wartości, Filozofia Nauki, II*, 2(6), 1994, s. 15-26.

- Kolko B., Reid E., *Dissolution and Fragmentation: Problems in On-Line Communities*, [w:] S.G. Jones (red.), *Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, London 1998, s. 212-231.
- Kořakowski, L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Koneczny F., *Cywilizacja bizantyńska* [1973], Komorów 1996.
- Koneczny F., *Cywilizacja żydowska* [1974], Warszawa 1995.
- Koneczny F., *O ład w historii* [1977], Komorów 2008.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji* [1935], Komorów 2002.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe* [1982], Komorów 1997.
- Koneczny F., *Rozwój moralności* [1938], Komorów 1997.
- Konetzke R., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 1, Madrid 1953.
- Kornacka K., *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama*, Toruń 2010.
- Kowalczyk D., *Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?*, <http://mateusz.pl/czytelnia/dk-cmwjai.htm>.
- Kress G., Leeuwen Th. van, *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Communication*, London 2001.
- Kubiacyk F., *Ferdynand Katolicki i polityka zagraniczna Hiszpanii w latach 1492-1516*, Kraków 2010.
- Kubiacyk F., *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, *Studia Europaea Gnesnensia* 4, 2011, Poznań-Gniezno 2011, s. 9-44.
- Kubiacyk F., *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań 2013.
- Kubiacyk F., *Religia i globalizacja: bulle papieskie jako instrument legitymizacji i podbojów w epoce wczesnonowożytnej*, [w:] M. Forycki [i in.] (red.), *Trzeba dyscypliny – bez niej nie da się pasji składnie wyrazić...* *Studia z dziejów nowożytnych (XVI-XVIII w.)*, Poznań 2012, s. 205-220.
- Lambert A., *Intimacy and Friendship on Facebook*, Hampshire 2013.
- Lander E., *Cienias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, [w:] E. Lander (red.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y cienias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, s. 11-40.
- Larraín J., *Globalización y evangelización*, [w:] S. Yáñez, D. García (red.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos: hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano del Caribe*, Santiago de Chile 2006, s. 165-178.
- Leeuwenh. Th. van., *Introducing Social Semiotics*, London 2005.

- Lehmann A., Syryjczyk pobity w Poznaniu: człowiek w garniturze krzyczał „Dobijcie go”, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36037,19151856,syryjczyk-pobity-w-poznaniu-mezczyzna-w-garniturze-krzyczal.html#ixzz3zCWKmIxN>.
- Levi P., *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991.
- Levinson P., *Nowe nowe media*, przeł. Marta Zawadzka, Kraków 2010.
- Lévy P., *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, New York 1997.
- Lévy P., *Cyberculture*, przeł. Roberto Bononno, Minneapolis 2001.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Luzzatto M.C., *Ścieżka Sprawiedliwych*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005.
- Lytard J.-F., *Scapeland*, *Revue des Sciences Humaines* 209, 1998, s. 39-48
- Łacina jako język elit, koncepcja i red. naukowa J. Axer, Warszawa 2004.
- Łotman J., *Tekst w tekście*, przeł. J. Faryno, *Literatura na Świecie* 3, 1985, s. 323-343.
- Łukaszewicz A., *Tabliczki z Vindolandy: rewelacyjne odkrycie archeologów brytyjskich, Z otchłani wieków 41.4*, 1975, s. 261-264.
- Majorek M., *Kod YouTube. Od kultury partycypacji do kultury kreatywności*, Kraków 2015.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marcel G., *Mądrość i poczucie sacrum*, przeł. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011.
- Margalit A., *The Ethics of Memory*, Cambridge 2002.
- Marín-Ardila L.F., *La modernidad como imaginario: la excepcionalidad de Europa o la modernidad como geografía y como experiencia histórica de Europa*, *Pensamiento y cultura* 12-2, 2009, s. 243-261.
- Marrou H.I., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Martínez Figueroa P., *Lingua latina non mortua est in Interneto (i)*, *Babab* 7, 2003, http://www.babab.com/no07/lingua_latina.htm.
- Matt D.C., *God & The Big Bang: Discovering Harmony Between Science and Spirituality*, Woodstock-Vermont 2013.
- Mejias U.A., *Off the Network. Disrupting the Digital World*, London 2013.
- Mena García M.C., *Sewilla y las flotas de Indias: la Gran Armada de Castilla del Oro (1513-1514)*, Sevilla 1998.
- Mielczarek P., *Rosja czy ZSRR a pamięć o nazistowskich zbrodniach*, 2010, <http://uczyns-z-historii.pl/pl/artykuly/zobacz/29>.
- Mignolo W., *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial*, *Tabula Rasa* 3, enero-diciembre de 2005, Bogotá, Colombia, s. 47-72.

- Mignolo W., El desprendimiento: prolegómenos a una gramática de la descolonialidad, [w:] H. Cairo, R. Grosfoguel (red.), *Descolonizar la modernidad, decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid 2010, s. 147-169.
- Mignolo W., *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires 2011.
- Mignolo W., Introducción, [w:] W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires 2001, s. 9-53.
- Mignolo W., La colonialidad a lo largo y a lo ancho y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, [w:] E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, s. 55-85.
- Mignolo W., La colonialidad: cara oculta de la modernidad, [w:] S. Breitwischer (red.), *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, Barcelona 2009, s. 39-49.
- Miller V., *Understanding Digital Culture*, London 2013.
- Mills Ch.W., *Dark Ontologies*, [w:] J. Keller i S. Axinn (red.), *Autonomy and Community. Reading In Contemporary Kantian Social Philosophy*, Albany 1998, s. 131-168.
- Mintz A., *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, Seattle 2001.
- Mrozowski P., O sztuce i stylizacji heraldycznej w Polsce XIV i XV w., *Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego I(XII)*, 1993, s. 77-109.
- Murthy D., *Twitter. Social Communication in the Twitter Age*, Cambridge 2013.
- Narski Z., *Ekonomia. Nauka o gospodarowaniu*, Toruń 2000.
- Neugebauer Ch., El racismo de Kant y Hegel, [w:] H. Odera Oruka (red.), *Sabia filosofía: pensadores indígenas y el debate moderno sobre la filosofía africana*, New York 1990, s. 259-272.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995.
- Novick P., *The Holocaust in American Life*, Boston 2000.
- Nowak L., Abstrakcja, idealizacja, model, [w:] *Zagadnienia naukoznawstwa*, 4, s. 467-480.
- Nowak L., *Człowiek i ludzie. Modele z Gombrowicza*, Warszawa 2000.
- Nowak L., *U podstaw teorii socjalizmu, 3: Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Poznań 1991.
- Nowak L., *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977.
- Ochoa Brun M.Á., *Historia de la diplomacia española*, IV, Madrid, 1999.
- Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980
- Ortwin Sauer C., *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México 1984.
- Otwinowska B., Cyceronianizm, w: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej*, Wrocław 2002, s. 141-147.

- Ouaknin M.A., *Tajemnice Kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Oviedo F. de, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, III, Madrid 1959.
- Pazio-Wlazłowska D., *Pamięć Wielkiej Wojny Ojczyźnianej w narracjach młodzieży*, *Politeja* 35, 2015.
- Pecaric S., *Wstęp*, [w:] M.C. Luzzatto, *Ścieżka Sprawiedliwych*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 5-7.
- Pérez J., *El legado de Isabel y la proyección ulterior del reinado*, [w:] L. Ribot García, J.Valdeón Barrique, E. Maza Zorrilla (coords.), *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional*, I, Valladolid 2007, s. 53-64.
- Pérez Samper M. de los Á., *Renesansowa Europa 1453-1556*, Warszawa 1991.
- Pietschmann H., *La evangelización y la política de poblamiento y urbanización en Hispanoamérica*, [w:] José Escudero Imbert (coord.), *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad Y esperanza de un continente*, Acta del simposio internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992, Ciudad del Vaticano 1992, s. 489-510.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań-Warszawa 1980.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, IV, Poznań 1999.
- Plezia M., *Epitafijna poezja pol.-łac. (do poł. XVI w.)*, 1951.
- Postman, N., *Technopol. Prymat techniki nad kulturą*, Warszawa 1995.
- Potter T.W., *Roman Britain*, 2nd edition, London 1997.
- Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego 9/1995, Warszawa, s. 73-85.
- Pręgowski S., *Ludzie i kamienie*, Poznań 2001.
- Przybyłski R., *Grób klasycystyczny*, *Teksty* 3, 1979, s. 23.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, [w:] Edgardo Lander, (red.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, s. 201-246.
- Quijano A., *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, [w:] H. Bonilla (red.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá 1992, s. 439-447.
- Quijano A., *Raza, Etnia y Razón en Mariátegui: cuestiones abiertas*, [w:] R. Forgues (red.), José Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*, Lima 1993, s. 166-187.
- Qunizio S., *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków-Dębica 2008.
- Radwan A., *Herbowe mieszczan krakowskich początki czyli przyczynek do historii patrycjatu krakowskiego*, *Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum historycznego Miasta Krakowa*, VIII, 1981, s. 22-37.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, IV, Lublin 1999.

- Robertson R., *Tres olas de globalización: historia de una conciencia global*, Madrid 2005.
- Rojszczak-Robińska D., *Język a Kościół. Propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia*, *Kwartalnik Językoznawczy* 2, 2010, s. 76-91.
- Romoli K., *Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Pacifico*, Madrid 1955.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, s.13-36.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, s. 37-55.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Saco J.A., *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 1, París 1875.
- Santos Herceg J., *Immanuel Kant: del racismo al racismo*, *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, Santiago de Chile 2010, s. 403-416.
- Sareło, Z., *Antropologiczno-kulturowe źródła atrakcyjności sekt*, *Communio* 11, 3, 1991, s. 100-108.
- Sareło Z., *Problem przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego w poglądach Leszka Kołakowskiego*, *Studia Philosophiae Christianae* XLII, 1, 2007, s. 75-86.
- Sareło Z., *Zasady tolerancji i wolności słowa jako źródła zatargu w dyskursie publicznym*, *Słupskie Studia Filozoficzne* 12, 2013, s. 89-98.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem nicości i bytu. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s.115-189.
- Schmidt S., *Zbiór form wierszowanych okazjonalnych także nagrobnych tudzież wiersze do imion i nagrobków*, Chełmno 1856.
- Serequeberhan T., *La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía Africana*, [w:] W. Mignolo (red.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires 2001, s. 253-281.
- Serwański M., *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Poznań 2001.
- Shifman L., *Memes in Digital Culture*, Cambridge 2013.
- Sicher E., *The Holocaust in the Postmodernist Era*, [w:] E. Sicher (red.), *Breaking Crystal. Writing and Memory after Auschwitz*, Chicago 1998.
- Sienkiewicz K., *Sztuka, Holokaust i dyplomacja*, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/6063-sztuka-holokaust-i-dyplomacja.html>.

- Skibiński Z., *Zwierciadło Śródziemnomorza. Rozmowy z Zygmuntem Kubiakiem*, Warszawa 2002.
- Spivak G.Ch., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, *Krytyka Polityczna* 24-25, 2010, s. 196-239.
- Starowieyski M., *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015.
- Starzyńska D., *Nagrobek Stanisława Strzelicy w katedrze św. Jana w Warszawie*, *Ikonothea, Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego* 9, 1995, s. 43-56.
- Storoni-Mazzolani L., *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, Warszawa 1990
- Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago 1973.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W.J. Burszta, Poznań 1998.
- Stroh W., *Łacina umarła, niech żyje łacina*, przeł. A. Arndt, Poznań 2013.
- Suárez Fernández L., *Los Reyes Católicos. El camino hacia Europa*, Madrid 1990.
- Such J., *Wstęp do metodologii ogólnej nauk*, Poznań 1969.
- Synder T., *Holocaust: The ignored reality*, 2009, <http://www.eurozine.com/articles/2009-06-25-snyder-en.html>.
- Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2004.
- Szałamow W., *Opowiadania kołymskie. Pierwsza śmierć*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1991.
- Szaniawski K., *O nauce, rozumowaniu i wartościach, wybór i opracowanie: J. Woleński*, Warszawa 1994.
- Sztumski W., *Wiedza a wiara*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5871>.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, 1-2, Warszawa 1988.
- Taylor. Ch., *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004.
- Tertulian K.F.S., *Preskrypcja przeciw heretykom*, Kraków 2012.
- James Engell and Anthony Dangerfield, *The Crisis confronting the Humanities*, <http://harvardmagazine.com>, May-June '98, s. 50-54. *Forum: The Market-Model University*.
- Thompson J.B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przeł. I. Mielnik, Wrocław 2001.
- Thompson R.W., *The Papacy and the Civil Power*, Nowy York 1876.
- Todorov T., *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México 1991.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Tokarska-Bakir J., *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski 1939-1946*, Wołowiec 2012.
- Tolstoy I., *Kholokost na sovetskoy territorii: Beseda s professorom Olegom Budnitskim*, 2010, <http://www.svoboda.org/content/transcript/1994888.html>.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, London 1975.

- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, 1, Poznań 2003.
- Toynbee A.J., *Studium historii. Skróć dokonany przez D.C.Somervella*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Trzynadlowski J., *Małe formy literackie*, Wrocław 1977, s. 67-68.
- Turyle Sh., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, London 1997.
- Ulatowski K., *Architektura Starożytnej Grecji*, XII, Warszawa 1970, s. 264.
- Vaysbekker D., *Fabriki smerti.wmv* (English: The factories of death), https://www.youtube.com/watch?v=UAnbDKrBe_U
- Waquet F., *Le latin, ou l'empire d'un signe (XVIe-XXe siècle)*, Paris 1998.
- Watkins J., *Wyjaśnianie historii: indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, Wrocław 2001.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2001.
- Whitehead A.N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1978, s. 39.
- Wierzbowski J., *Zabytki architektury powiatu mławskiego*, [w:] *Studia i materiały do dziejów ziemi zawkrzeńskiej*, 1, Warszawa 1971, s. 234-246
- Wiesel E., *Noc*, przeł. M. Kozłowska, Kraków 2007.
- Winniczuk L., *Lingua Latina. Łacina bez pomocy Orbiliusza*, Warszawa 1982.
- Witkowska Krystyna, *Powązki – mówiące kamienie (Inskrypcje nagrobne Cmentarza Powązkowskiego w Warszawie)*, Kraków 2009.
- Wójcik Z., *Historia powszechna. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 1999.
- Zabłocki S., *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1968.
- Zambrano M., *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014.
- Zdziechowski, M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914.
- Zea L., *América como autodescubrimiento*, Bogotá 1986.
- Zesta I., *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge 2011.
- Zybertowicz, A. z zespołem, *Samobójstwo Oświecenia?*, Kraków 2015.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <https://vk.com/>
- <http://www.alexa.com/topsites>
- <http://www.svoboda.org/content/transcript/1994888.html>
- http://germaniya.takgivetmir.ru/a_germaniya&holokost-na-territorii-sssr&5.htm
- <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/grzegorz-schetyna-tlumaczy-sie-z-wypowiedzi-o-wyzwoleniu-auschwitz,508498.html>
- <http://www.holocaust-doc.com/>
- <https://www.facebook.com/SztuczneFiolki/?fref=ts>

- <https://www.youtube.com/watch?v=XysfkEj9srY>
<http://www.holocf.ru>
<https://www.youtube.com/watch?v=XysfkEj9srY>
https://www.facebook.com/search/str/Muslim%20people%2C%20welcome%20to%20Poland%20-%20we%20are%20sooo%20ready%22./keywords_top
http://wyborcza.pl/duzyformat/1,146230,18447691,dlaczego-5-tys-polakow-polubilo-mem-z-muzulmanami-i-torami.html?utm_source=facebook.com&utm_medium=SM&utm_campaign=FB_Gazeta_Wyborcza
<https://www.facebook.com/events/134611746884195/>
<https://www.facebook.com>
https://www.facebook.com/auschwitzmemorial/timeline?ref=page_internal
<http://lenta.ru/news/2013/03/04/holocaust/>
<https://www.facebook.com/zytomirski/>
https://www.facebook.com/pages/Henio-Zytomirski/103491963037666?ref=br_rs
<https://en.mocak.pl/poland-israel-germany-the-experience-of-auschwitz>
<http://www.unavoce-ve.it/11-05-96.htm>
<http://www.notitiae.info/2013/02/12/abdicazione-del-papa-benedetto-xvi/>
<http://www.bbc.com/news/magazine-21412604>
http://wyborcza.pl/1,76842,9744882,Quo_vadis__Polonia_.html
<http://szkola.wp.pl/kat,108836,title,Te-przedmioty-znikna-z-matury,wid,13486221,wiadomosc.html?ticaid=117729&ticsrn=3>
http://www.perspektywy.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=3989&Itemid=550
<http://nowosci.com.pl/205870,Disce-puer-latine-bo-ksztalci.html>
http://www.traditio-europae.org/Dzialalnosc_Fundacji/Polska_w_Europie_-_Lacina_w_szkole_petycja.html
<http://pau.krakow.pl/index.php/pl/dzialalnosc/inicjatywy-uchwaly-i-postulaty/polska-w-europie-lacina-w-szkole-2011>
<http://www.gazetawroclawska.pl/matura-2016/a/matura-2016-jezyk-lacinski-i-kultura-antyczna-podstawowy-i-rozszerzony-arkusze-cke,9970698/>
<http://www.franceinfo.fr/actu/education/article/reforme-des-colleges-le-latin-et-le-grec-vont-mourir-666261>
<http://www.atlantico.fr/pepites/najat-vallaud-belkacem-enseignement-arabe-se-fera-cp-2717383.html>
<https://support.microsoft.com/en-us/kb/114222>
<http://www.thelatinlibrary.com/>
<http://www.forumromanum.org/literature/index.html>
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
<http://www.romaeterna.org/fabulae/bib-lt.html>

<http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/>
<http://hypotyposeis.org/weblog/2012/08/corpus-inscriptionum-latarum-cil-online.html>
http://www3.uah.es/imagines_cilii/
<http://www.manfredclauss.de/index.html>
<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home?&lang=de>
http://www.edr-edr.it/Italiano/data_it.php
<http://www.ubi-erat-lupa.org/simplesearch.php>
<http://usepigraphy.brown.edu/projects/usep/collections/>
<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/projekt/veranstaltungen/refrigerium>
<https://thepetrifiedmuse.wordpress.com/2015/05/22/the-riddle-of-a-poor-mans-epitaph/>
<http://www.eagle-network.eu/>
<http://digi.vatlib.it/>
<http://lacina.globalnie.com.pl/lacina/>
<https://aclclassics.org/pages/membership>
<http://www.carmentalatin.com/#>
<http://www.ucdenver.edu/academics/colleges/CLAS/Departments/ModernLanguages/Programs/Online/Pages/Latinonline.aspx>
<https://www.facebook.com/JesteLacinnikieINieSucharzeTabelka/?fref=ts>
<https://www.youtube.com/watch?v=dXHh10GNSak>
<https://twitter.com/latinlanguage>
<http://www.wsj.com/articles/the-people-who-are-bringing-latin-to-life-1466786605>
<http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyludzkie.html>

AUDYCJE RADIOWE

<http://www.polskieradio.pl/9/396/Artykul/381891,Lacina-uczy-logicznego-myslenia>
<http://www.polskieradio.pl/24/289/Artykul/305960,Lacina-sie-przydaje>

ŹRÓDŁA FILMOWE

Ida, reż. P. Pawlikowski, 2013.
 Pokłosie, reż. W. Pasikowski, 2012.

WYKAZ AFILIACJI

Mieszko CIESIELSKI, dr
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Beata GAJ, dr hab., prof. UKSW
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Małgorzata GNYŚ-NIDECKA, dr
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

Stanisław JAKÓBCZYK, dr hab., prof. UAM
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Marek KAŻMIERCZAK, dr hab., prof. UAM
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Katarzyna KORNACKA-SAREŁO, dr
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Filip KUBIACZYK, dr hab., prof. UAM
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Monika KUBIACZYK, dr
niezależny badacz

Zbigniew SAREŁO, prof. zw. dr hab.
Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Prace zebrane w omawianej monografii posiadają trzy walory: reprezentują wysoki poziom merytoryczny, powołują się na bogatą literaturę przedmiotową a przede wszystkim z różnych stron analizują przyczyny i skutki kryzysu cywilizacji zachodniej, który wiąże się z kryzysem cywilizacji łaćńskiej i jej wartości humanistycznych.

dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (fragment recenzji)

Zastosowanie różnych perspektyw badawczych (historycznej, filozoficznej, filologicznej, kulturoznawczej) znalazło wyraz w odmiennym formułowaniu podejmowanych zagadnień i przyjętej metodologii, a także terminologii użytej w odniesieniu do analizowanej kategorii. Pojęcia cywilizacja łaćńska i cywilizacja zachodnia używane są przez autorów komplementarnie. Stosują przy tym rozmaite narzędzia metodologiczne, zarówno tradycyjny warsztat historyka, jak również odczytania interdyscyplinarne, interkulturowe, intertekstualne i komparatystyczne.

dr hab. Filip Kubiacyk, prof. UAM (ze wstępu)

Książkę można nabyć / The book is available:

www.abc.biz.pl
abc@abc.biz.pl

ISBN 978-83-65287-26-7

