EUROPEJSKIE MOSTY

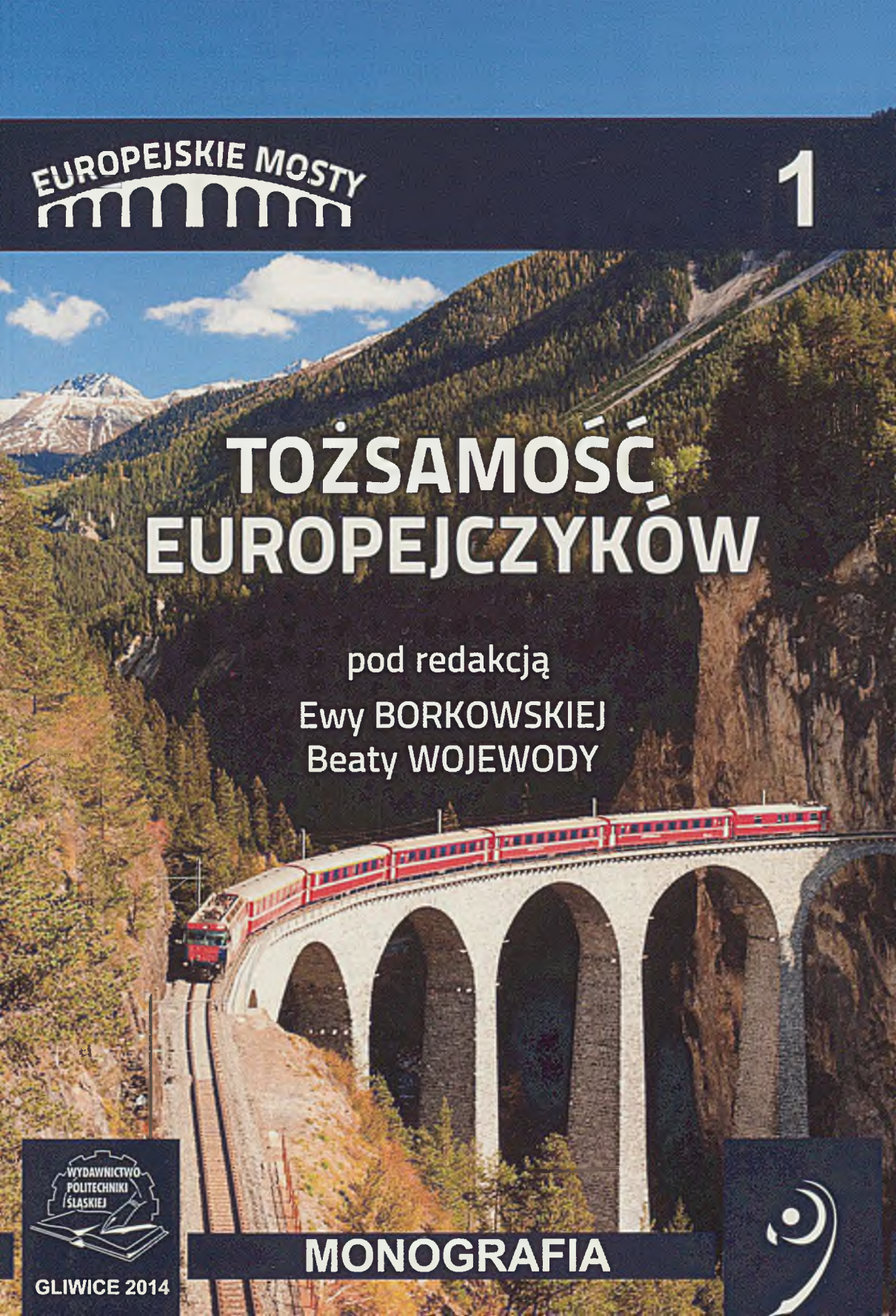
1

TOŻSAMOŚĆ EUROPEJCZYKÓW

pod redakcją

Ewy BORKOWSKIEJ

Beaty WOJEWODY



WYDAWNICTWO POLITECHNIKI ŚLĄSKIEJ

GLIWICE 2014

MONOGRAFIA

EUROPEJSKIE MOSTY

1

TOŻSAMOŚĆ EUROPEJCZYKÓW

pod redakcją
Ewy BORKOWSKIEJ
Beaty WOJEWODY

WYDAWNICTWO POLITECHNIKI ŚLĄSKIEJ
GLIWICE 2014

Opiniodawcy
Dr hab. Adam REGIEWICZ, prof. nzw. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK

Kolegium redakcyjne
REDAKTOR NACZELNY - Prof. dr hab. inż. Andrzej BUCHACZ
REDAKTOR DZIAŁU - Dr Danuta AUGUSTYN
SEKRETARZ REDAKCJI - Mgr Roma ŁOŚ

Wydano za zgodą
Rektora Politechniki Śląskiej

Projekt okładki
Tomasz LAMORSKI

Zdjęcie na okładce zaczerpnięto ze strony internetowej: www.depositphotos.com

ISBN 978-83-7880-220-4

© Copyright by
Wydawnictwo Politechniki Śląskiej
Gliwice 2014

Książka, którą nabyłeś, jest dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, abyś przestrzegał praw, jakie im przysługują. Jej zawartość możesz udostępnić nieodpłatnie osobom bliskim lub osobiście znanym, ale nie publikuj jej w Internecie. Jeśli cytujesz jej fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło, a kopiując jej część, rób to jedynie na użytek osobisty.

Szanujmy cudzą własność i prawo.
Więcej na www.legalnakultura.pl
Polska Izba Książki

prawolubni

SPIS TREŚCI

WSTĘP. MOSTY A TOŻSAMOŚĆ EUROPEJCZYKÓW 5

1. POJĘCIA

1.1. Grażyna OSIKA: Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów 13
1.2. Ewa BORKOWSKA: „Akolady" w architekturze i kulturze, czyli kilka refleksji na „Moście Westminster" 27

2. HISTORIA TOŻSAMOŚCI EUROPEJCZYKÓW

2.1. Grzegorz WLAŹLAK: Polska i Anglia od *Imperium Romanum* do podwalin państwowości – wspólny wkład w tworzenie państw europejskich 39
2.2. Rafał BORYSŁAWSKI: Anglo-saskie imperium? Brytyjski imperializm i angielskie studia nad wczesnym średniowieczem w XVIII i XIX wieku 55
2.3. Mirosława MICHALSKA-SUCHANEK: Rosja a Europa według Fiodora Dostojewskiego 69

3. TOŻSAMOŚĆ I WARTOŚCI

3.1. Mariusz WOJEWODA: Europejskie wartości: prawda, dobro, piękno, w perspektywie hermeneutycznej 85
3.2. Magdalena SZYMURA: Problem kryzysu niektórych wartości europejskich na przykładzie powieści Antonia Incorvai i Alessandra Rimassy *Generazione 1.000 euro* 101
3.3. Beata WOJEWODA: Platońska opowieść o jaskini jako element tożsamości Europejczyków. Narracje L. Kołakowskiego, Z. Baumana, J. Patočki 113

4. WIELOŚĆ TOŻSAMOŚCI

4.1. Agata POGORZELSKA-KLIKS: Mieszkańcy szwajcarskiego kantonu Valais – obywatele swojej gminy, kantonu, Szwajcarzy czy Europejczycy? Próba odpowiedzi na pytanie o tożsamość narodową francuskojęzycznych mieszkańców Valais 127
4.2. Eliza BORCZYK: Kompetencja interkulturowa – klucz do skutecznej komunikacji w dobie społeczeństwa wielokulturowego 147
4.3. Danuta AUGUSTYN: Stereotyp a kształcenie wrażliwości kulturowej – bariery i mosty myślowe 163
4.4. Ewa TICHONIUK-WAWROWICZ: Problem poprawności politycznej w ostatnich publikacjach Oriany Fallaci 179
4.5. Maria BANAŚ: „Zakochany w Europie". Stary Kontynent oczami modelowego nowojorczyka – Woody'ego Allena 199

Streszczenie 211

CONTENTS

INTRODUCTION. BRIDGES AND THE IDENTITY OF THE EUROPEANS 5

1. IDEAS

1.1. Grażyna OSIKA: Identity – one idea, many designates 13
1.2. Ewa BORKOWSKA: „Accolades" in architecture and culture, or a few remarks on "Westminster Bridge" 27

2. A HISTORY OF THE IDENTITY OF THE EUROPEANS

2.1. Grzegorz WLAŹLAK: Poland and England from *Imperium Romanum* to the foundations of statehood – the common contribution to the creation of European states 39
2.2. Rafał BORYSŁAWSKI: Anglo-Saxon empire? British imperialism and English studies of the early Middle Ages in the 18th and 19th centuries 55
2.3. Mirosława MICHALSKA-SUCHANEK: Russia and Europe according to Fyodor Dostoyevski 69

3. IDENTITY AND VALUES

3.1. Mariusz WOJEWODA: European values: truth, goodness and beauty from the hermeneutic perspective 85
3.2. Magdalena SZYMURA: The problem of crisis of some European values based on the novels by Antonio Incorvai and Alessander Rimassa *Generazione 1.000 euro* ... 101
3.3. Beata WOJEWODA: The Platonic story of the cave as an element of European identity. The narrations of Leszek Kolakowski, Zygmunt Bauman and Jan Potočka. 113

4. A MULTIPLICITY OF IDENTITIES

4.1. Agata POGORZELSKA-KLIKS: The inhabitants of the Swiss canton Valais – Swiss, Europeans or citizens of the world? 127
4.2. Eliza BORCZYK: Intercultural competence – the key to effective communication in today's multicultural society 147
4.3. Danuta AUGUSTYN: Stereotypes and the forming of cultural sensitivity – barriers and intellectual bridges 163
4.4. Ewa TICHONIUK-WAWROWICZ: The problem of political-correctness in Oriana Fallaci's last publications 179
4.5. Maria BANAŚ: "In love with Europe". The old continent through the eyes of a model New Yorker – Woody Allen 199

Abstract 213

WSTĘP. MOSTY A TOŻSAMOŚĆ EUROPEJCZYKÓW

Monografia *Tożsamość Europejczyków*, pierwsza z cyklu *Europejskie mosty*, jest zbiorem esejów, które łączy tematyka mostów w wymiarze zarówno rzeczywistym, jak i metaforycznym. Mosty, te metaforyczne, kulturowe oraz językowe, wyznaczają pewne granice czasu i przestrzeni, w których rodzą się narody świadome swojej przynależności do danego kraju. W obrębie tych granic występuje także poczucie tożsamości danego narodu. Określenie *tożsamości* nie jest rzeczą łatwą, ale podejmowane są liczne próby jej zdefiniowania (pisze G. Osika), poprzedzone często wnikliwymi badaniami prac wybitnych filozofów, socjologów, którzy starają się wypracować definicję tej kategorii. Za Barbarą Skargą można powtórzyć, iż „doświadczać siebie" to jednocześnie rozumieć, że „to są moje doświadczenia, że to Ja przeżywam, a więc innymi słowy, rozumiem, że jestem kimś, kto uchwytuje siebie, odnosi się do siebie [...]". W kontekście filozofii tożsamości można podążać śladami Kanta, Eliasa, Giddensa, Franka i wielu innych badaczy socjologów, filozofów i kulturoznawców, którzy od lat interesowali się problematyką świadomości człowieka (czy też narodów). Nie jest rzeczą łatwą podać ostateczną definicję pojęcia tożsamości, gdyż łatwo zagubić się w licznych i krętych korytarzach labiryntu nieścisłości terminologicznych. Wydaje się, że jedną z bardziej trafnych opinii artykułuje M. Straś-Romanowska, puentując, iż „tożsamość kształtuje się w procesie ścierania się dwu rodzajów potrzeb: potrzeby zakorzenienia, przynależności, stałości, z drugiej zaś potrzeby wolności, zmiany i rozwoju".

Most, słowo kluczowe zbioru esejów, jest symbolem nie tylko zespolenia przestrzeni, lecz także łukiem, który spina dwie części (brzegi) oraz sięga, przenośnie, „poza przestrzeń i czas". Most jest więc metaforą pewnej transcendencji poza to, co immanentne, tymczasowe i rzeczywiste. Most jawi się jako łącznik, czyli „akolada"[1] (E. Borkowska), jak w muzyce, jest miejscem „spotkania" ludzi lub rzeczy, jest obiektem architektonicznym, budowlą, która łączy brzegi rzeki i umożliwia przejście na drugą stronę, ale jest także miejscem spacerów, „osnutym mgłą tajemniczej aury natury", szybkim pasażem-łącznikiem między poszczególnymi punktami urbanistycznymi. Jest także atrakcją turystyczną czy budowlą historyczną, zwłaszcza gdy jego konstrukcja pochodzi z odległych czasów, które nieustannie przypomina. Most milczy i jest często niemym świadkiem wielu wydarzeń, które rozegrały

[1] Wszystkie cytaty znajdujące się we wstępie pochodzą z poszczególnych rozdziałów niniejszej publikacji.

się na terenach miast i obszarów kontynentu, ale są także (po)mosty artykułujące prawdę o tożsamości narodów europejskich; bez wątpienia chodzi tu o różnorodność i wielość języków, dla których łącznikiem, zakotwiczeniem kulturowym był język łaciński. Podobnie elementy greki i hebrajskiego, połączone łukiem indoeuropejskim, tryumfalnie dominują nad większością języków starej (i nowożytnej) Europy. Bliskość języków wielu narodów wynika z kwestii kulturowych, a te są głęboko zakotwiczone w historii narodów, spośród których wiele pozostaje spiętych mostami wzajemnej współpracy i harmonii.

Przykładem konstruktywnej symbiozy między narodami, wynikłej z pewnych powiązań historiograficznych, mogą być Polska i Anglia. Brytyjski historyk Norman Davies, gdy analizuje historiografie obu krajów i studiuje ich kroniki, stwierdza, iż można znaleźć już wiele połączeń, które w znaczny sposób wzbogaciły wiedzę europejską na temat wschodu oraz zachodu Europy (G. Wlaźlak). „Kronika anglosaska", kroniki Galla Anonima, Wincentego Kadłubka, a także wiele innych dokumentów kronikarskich Wysp Brytyjskich odsłoniły tajemnice początków Europy, rzucając światło na pewne stereotypy, które kształtowały jej oblicze od czasów średniowiecza. Latynizacja i romanizacja języka angielskiego w konsekwencji podboju normandzkiego Anglii stały się początkiem nie tylko wzrastania wielokulturowej tożsamości, lecz także narastania świadomości narodu angielskiego, w tym roli religijności w kształtowaniu kultury narodowej. Przed Normanami także wikingowie odegrali niemałą rolę w łączeniu Anglii i Polski we wspólnotę historyczną cywilizacji europejskiej; ważnym elementem łączącym te narody było także nawrócenie Anglii na wiarę chrześcijańską, choć ten proces rozpoczął się na wyspach wcześniej, bo w VI wieku.

Od czasów anglosaskiego mediewalizmu losy Europy kształtowały się w kategoriach symbiozy narodów, choć oczywiście nie brakowało konfliktów, gdyż, jak to potem słusznie zauważył William Blake, „bez przeciwieństw, nie ma postępu". Jednak reformacja XVI wieku naruszyła, wydawać by się mogło, silną jedność średniowiecza. Powstanie reformatorskich ruchów religijnych (R. Borysławski) wstrząsnęło silnymi fundamentami historycznymi Europy, choć chrześcijaństwo było nadal (po)mostem i spoiwem, które dawało silne poczucie jedności i braterstwa wielu narodów. Religia i religijność, często w obrębie chrześcijaństwa, stały się także ważnym pomostem scalającym kultury europejskie, wyrosłe na gruncie starych kultur antycznych. Innym spoiwem były zawsze języki, choć różne, to jednak często wyrosłe z jednego źródła, łaciny. Nie sposób zapomnieć, iż wielkim spoiwem stała się historia, ponieważ jej silna pozycja w średniowieczu sprawiła, iż także XIX wiek powrócił do ikonografii i ideologii wieków średnich. Średniowiecze stało się wręcz inspiracją dla romantyzmu angielskiego, który jest nazywany odrodzeniem romantycznym, wskrzeszeniem wielu teorii, postaw, kultur, motywów i aspektów obecnych na początku anglosaskiej historii.

W kontekście poszukiwania tożsamości próżno by szukać (po)mostów na przykład między Europą a Rosją, czyli na wschodzie, jak to wynika z lektury Dostojewskiego. Europa

to okcydentalna tożsamość, która zagubiła, wedle pisarza, wiarę w Boga, a przez to stale traci swoją tożsamość. Dla Dostojewskiego jedyną „ideą ponadczasową i ponadprzestrzenną, jednoczącą świat i pozwalającą na odbudowę jego harmonii, jest Chrystus, który na rosyjskiej ziemi zbuduje *ziemski Antybabilon* (M. Michalska-Suchanek). Człowiek staje się ponadczasowym łącznikiem wielu okresów historii, umacnia tożsamość narodową, a w rezultacie staje się siłą spajającą narody, ich wiarę i poczucie tożsamości, czyniąc je wspólnotami, dzięki którym może przetrwać ich historia. Zatem nie ma tutaj pomostu w postaci obszaru „po-między", lecz raczej „we-wnątrz" danej społeczności, narodu, który staje się siłą wzmacniającą poczucie tożsamości i dziedzictwa narodowego. W piśmiennictwie Dostojewskiego, „niewolnym od pychy i narodowej dumy", widać wyraźnie wielką spuściznę dziedzictwa romantycznego oraz pilnie strzeżoną tajemnicę narodu rosyjskiego, zamkniętego na wpływy zewnętrzne i poszukiwania (po)mostów z drugą częścią kontynentu, czyli z zachodem Europy. Kultura europejska i jej dziedzictwo narodowe jawią się często jako obce i pełne rosyjskich uprzedzeń, ale jest to być może rezultat wielowiekowej historii i poczucia odizolowania kulturowego.

Tymczasem wartości europejskie, takie jak dobro i piękno, pozostają od wieków swoistym łukiem tryumfalnym, który góruje ponad wszelkimi podziałami zarówno w Europie, jak i poza kontynentem. Dobro i piękno w kulturze zachodnioeuropejskiej, tak bardzo zakorzenionej w klasycznej antyczności, zawsze pozostaną spoiwem, łącznikiem, mostem w perspektywie hermeneutycznej, z której należy analizować i objaśniać różnice pomiędzy narodami i kulturami (M. Wojewoda). Warto przyjrzeć się kluczowym wartościom Europejczyków, by na ich podstawie naszkicować obraz tożsamości europejskiej, z jednej strony zróżnicowanej, a z drugiej podobnej, jak choćby w wielu aspektach dotyczących wspólnego dziedzictwa, wiary czy zbieżnych losów historycznych. Warto wsłuchać się w głosy takich filozofów i humanistów, jak Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Charles Taylor, czy Gianni Vattimo, nie tylko po to, by nauczyć się, czym jest myślenie „ponad kulturami", lecz także by zobaczyć, w jaki sposób pomaga ono w budowaniu pomostów między ludźmi i „zmniejszaniu dystansu między wzorem dobrego życia a tym, co przygodne i historycznie uwarunkowane". Dobro i piękno są istotne w budowaniu (po)mostów do świata wartości, w którym najważniejszy jest bez wątpienia dialog między ludźmi, narodami i poszczególnymi kulturami. Europa buduje wiele mostów, otwiera się na spotkanie i rozmowę z Innym, nie zamyka swoich bram dla innych narodów i w ten sposób odpowiada na wyzwania czasów współczesnych, w których prawda, dobro i piękno (wspólne wartości wszystkich narodów) zawsze tryumfują „ponad przestrzenią i czasem".

Liczne i często traumatyczne losy Europy były oceniane wielokrotnie, jak choćby przez Zygmunta Baumana, który pesymistycznie odnosił się do Europy, „jako krzewicielki kanonu wartości, opartego na rozumie, sprawiedliwości i solidarności" (M. Szymura). Czy misja Europy pod koniec XX wieku dobiegła końca, czy to finał „przyjaznego ludziom, pokojowego otwartego i gościnnego świata Kantowskiego *allgemeine Vereinigung der*

Menschheit, czy oświeceniowych ideałów francuskich *philosophes*, świata sprawiedliwości i równości, rządów prawa, rozumu i ludzkiej solidarności?", pyta autorka eseju. Czy pozostały jeszcze jakieś mosty spinające europejskie kultury, narody, obszary, czy jest to już totalny kryzys instytucji europejskich, które zakończyły swoją pierwotną rolę łączenia narodów kontynentu? Czy jest jeszcze miejsce na europejską współpracę, solidarność i dialog, zrozumienie i troskę o innego w wielkiej europejskiej rodzinie?

Metaforą powiązań międzykulturowych i międzynarodowych może być jaskinia Platona, która jawi się jako łącznik, pomost między kulturą antyczną a współczesnością. Jak zauważa B. Wojewoda, historia kultury europejskiej jest „historią narastającej potrzeby wolności", ale, jak to wielokrotnie bywało w historii Europy, ludzie często, wychodząc z jednej jaskini, trafiali do kolejnej. Były to nierzadko pułapki ideologii różnej natury, od religijnych, poprzez społeczne, polityczne, poznawcze czy instytucjonalne. Ani „utopia doskonałego uporządkowania", ani także „utopia pełnej swobody" nie są możliwe w celu uzyskania pełnej realizacji ideału życia społeczno-politycznego; zawsze bowiem jeszcze czegoś brakuje. Wobec tego „złotą zasadą dla Europejczyków pozostaje koncepcja środka, a więc krytycznego namysłu nad powszechnie przyjętą racją, przyglądanie się jej w pełnym słońcu wciąż wymykającej się i nieujmowanej idei Dobra samego w sobie". Zatem spoiwem kultur i narodów europejskich pozostaje niezmiennie stała koncepcja Dobra, które wznosi się poza „przestrzenią i czasem", jest pomostem dla narodów w dążeniu do rozkwitu i wzajemnej współpracy.

Czy mimo podziałów na tak wiele obszarów europejskich, a także odizolowania wielu społeczności od przynależności do wspólnej Europy, czy to historycznej, czy ekonomicznej, czy kulturowej, można nadal myśleć o pomostach między narodami czy państwami? Mieszkańcy szwajcarskiego kantonu Valais są także „Europejczykami i obywatelami świata", choć często ich „ukrywanie" się w tajemniczych rejonach i zakamarkach Alp może sprawiać wrażenie całkowitej izolacji tego narodu. Próbę odpowiedzi na pytanie o tożsamość narodową francuskojęzycznych mieszkańców Valais podejmuje w eseju A. Pogorzelska-Kliks. Istnieje wiele obszarów alienacji mieszkańców Valais, jednak coraz częściej słychać także echa wychodzenia poza obszary izolacji i widać ewolucję w kierunku innych narodów Europy. Państwo szwajcarskie zaczyna się otwierać i tworzy nowe (po)mosty z innymi państwami, przy zachowaniu swoich tradycji i narodowej dumy, dzięki której przetrwała, mimo wielu różnic kulturowych poszczególnych kantonów, tożsamość szwajcarska.

Jednym z najważniejszych (po)mostów europejskich zawsze pozostawała kultura, a w konsekwencji dialog międzynarodowy wspierany współpracą interkulturową. Jak zauważa E. Borczyk, „kultura dotyczy bardzo wielu aspektów życia człowieka", między innymi jest obecna w socjalizacji, w procesie której człowiek „uczy się wykonywać pewne czynności po prostu dlatego, że w taki sposób postępowały poprzednie pokolenia". Kultura jest wiec „konstruktem charakterystycznym dla konkretnej grupy ludzi, wynikającym w dużej mierze z norm i obyczajów przekazywanych z pokolenia na pokolenie". Kultura kształtuje

i wpływa na wiele ludzkich preferencji i jest ich miernikiem, zatem symbioza kultur, interkulturowy dialog narodów europejskich, jest swoistego rodzaju pomostem do umacniania więzów i pomostów na kontynencie europejskim.

Podobnie jak kultura także „tożsamość zmienia się pod wpływem doświadczeń, choć te ograniczają się do wiedzy, dyskusji i analizy", zauważa D. Augustyn na podstawie badania stereotypów włoskich. Autorka zastanawia się nad kondycją i obecnym *status quo* europejskiego studenta (w tym szczególnie studenta polskiego), który albo coś wie o tożsamości narodu, która jest przedmiotem jego studiów, albo myśli, że wie, gdyż istnieje pewien stereotyp dotyczący danej społeczności narodowej, do której w podobny sposób się odnosi. Niełatwo zrezygnować z myślenia w kategoriach stereotypów, jednak warto to zjawisko zbadać, czyli potraktować je jako materiał, „na którym można próbować budować rozważania nad tym, jak postrzegamy inne narody i siebie i czy to postrzeganie jest wiedzą i rozumieniem, czy tylko wyobrażeniem. W ten sposób przygotowuje się grunt pod akceptujące rozumienie", podsumowuje swoje refleksje autorka.

Poza stereotypami istnieje jeszcze powszechne w dzisiejszej kulturze europejskiej (i poza jej obszarem) zjawisko poprawności politycznej. Czy popularna postawa tzw. PC (z jez. ang. *political correctness*) łączy, czy dzieli narody? Zastawia się nad tym problemem R. Tichoniuk-Wawrowicz, odnosząc się do postawy dziennikarskiej Oriany Fallaci, dziennikarki z Florencji, zamieszkałej w USA, która zasłynęła wieloma kontrowersyjnymi wypowiedziami natury politycznej. W swojej książce „Wściekłość i duma" wręcz przypuściła atak na wielu polityków światowych i znane osobistości świata polityki, z którymi prowadziła wywiady. Burzyła niejeden most miedzy państwami i kontynentami, dekonstruując niejako wszelką poprawność polityczną, której była wrogiem. Domagała się rzetelnych i uczciwych odpowiedzi polityków, a jeśli uważała, że ją oszukują, łamała wszelkie konwenanse, prowadząc z nimi wywiady. Słownictwo Fallaci, język, którego używała w felietonach czy artykułach często nie licował z pozycją zawodu dziennikarza; dziennikarka nie szczędziła ostrych słów krytyki i sięgała nawet po wulgaryzmy. Wiele jej wypowiedzi było bardzo kontrowersyjnych, ale Fallaci, także autorka książek, nie wstydziła się swoich poglądów i opinii. Stworzyła specyficzny żargon dziennikarski, który raczej dzielił niż łączył, ale pewnie wielu autorów (dziennikarzy) napisałoby podobnie jak ona, gdyby nie hołdowali politycznej poprawności (PC). Fallaci obrażała i atakowała, ale nie szczędziła także pochwał tym, których wysoko ceniła. Jej krytyczne uwagi pod adresem Islamu mogły być niebezpieczne, ale w krytykowaniu znajdowała spełnienie swojej misji dziennikarskiej. „Poprawność polityczna generuje absurdy na równi z ksenofobią i należy się przyglądać obu tym biegunom, jak również pytać o tożsamość, kanon wartości europejskich, granice pluralizmu kulturowego czy problem integracji. I dobrze, jeśli taki ferment intelektualny przyjmuje różne formy", pisze autorka eseju. Według niej polityczna poprawność stała się środkiem do osiągnięcia sukcesów dziennikarskich Fallaci, ale czy zawsze (po)mostem do wypowiadania rzetelnych informacji? Autorka stara się na to pytanie odpowiedzieć.

Podsumowaniem rozważań na temat mostów i tożsamości europejskich niech będzie esej M. Banaś o Europie widzianej oczami nowojorczyka, który to obraz został uwieczniony w filmie Woody Allena. Za Baumanem powtarza autorka, iż „Europa nie jest czymś, co czeka na odkrycie". Jest natomiast „misją, zadaniem, czy też wyzwaniem stojącym przed mitologicznym Kadmosem, Fenicjanami, biblijnym Jafetem i późniejszymi pokoleniami. Szukanie Europy (i pomostów łączących narody europejskie) to przygoda, pełna zasadzek i niespodziewanych zwrotów akcji, to misja obarczona ryzykiem oraz możliwością poniesienia strat", pisze autorka. Europa pielgrzymuje bez wytchnienia, pozostaje cały czas w ruchu, często pełna „wyrzeczeń i braku poczucia bezpieczeństwa". Autorka zgadza się z opinią Normana Daviesa, iż „geograficzna koncepcja Europy zawsze musiała konkurować z koncepcją Europy jako wspólnoty kulturowej: wobec braku wspólnych struktur politycznych cywilizację europejską można było definiować jedynie na podstawie kryteriów kulturowych" (N. Davies, „Europa"). Chociaż jednoczenie zawsze było misją Europy, to jednak jednym z jej priorytetów było „stopniowe wychodzenie poza kategorie wyłącznie narodowe w określaniu własnej tożsamości" (Jan Paweł II, „Pamięć i tożsamość"), czyli poszukiwanie idealnego łącznika „poza przestrzenią i czasem", pomostu, który łączy narody niezależnie od przynależności do konkretnych granic. Takim pomostem w Europie była zawsze religia, słowo, którego etymologia wskazuje na symbolikę łączenia: „re" (ponownie) oraz „ligare" (łączyć się). Zainteresowani Europą Amerykanie – twórcy filmowi, powieściopisarze – od wieków studiowali fenomen Europy; postrzegali nasz kontynent jako miejsce różnorodne, z bogatą tradycją, która łączy się z nowoczesnością. Wiele zadawanych pytań budziło niepokój, ale ożywiało nadzieje na ewolucję myśli, sztuki i kultury wzbogacanej i nieustanne inspirowanej zewnętrznie; cenne były szczególnie idee demokratyczne płynące do Europy z kontynentu amerykańskiego w XVIII wieku (podobnie jak kiedyś w XVII wieku, gdy rodziła się Ameryka, kontynent amerykański budował swoją tożsamość na fundamentach europejskich). Czy nowa, ciągle zmieniająca się Europa zachowa swoje dziedzictwo i różnorodną tożsamość wielu narodów i nadal będzie budować (po)mosty międzykontynentalne z narodami Azji, Afryki i Ameryki, czy też niepowodzenia odizolują kontynent od reszty świata? Wydaje się, iż nieustanne poszukiwanie i budowanie (po)mostów kulturowych, politycznych, społecznych i ekonomicznych jawi się jako wielkie wyzwanie, na które wszystkie narody europejskie winny odpowiadać konstruktywnie.

Jak pięknie pisał Russell Kirk (1918-1994), kultura, w tym także kultura mostów, to najważniejsze słowo w historii europejskiej i rozwoju cywilizacji naszego kontynentu. Kluczowe w niej słowo „kult" jest rodzajem pokłonu, hołdu nie tylko dla potęgi transcendencji, lecz także dla największych budowli estetycznych w historii europejskiej cywilizacji, wśród których są wielkie konstrukcje mostowe. Redaktorzy tomu *Europejskie mosty. Tożsamość Europejczyków* wyrażają nadzieję, iż oddana w ręce Czytelnika książka pozwoli choć na chwilę przystanąć i zamyślić się nad własną tożsamością, a także przejść przez mosty, które łączą narody europejskie.

1
POJĘCIA

Grażyna OSIKA

1.1. TOŻSAMOŚĆ – JEDNO POJĘCIE, WIELE DESYGNATÓW

Większość opracowań poświęconych problematyce tożsamości zawiera komentarze dotyczące wagi tego zagadnienia oraz konieczności ponawiania dalszych badań. Oczywiście można to potraktować jako figurę retoryczną, wskazującą na powagę opracowania, ale można także odnieść się do tych komentarzy statystycznie i uznać znaczenie tego zagadnienia. Zdaniem Manuela Castellsa powodem takiego zainteresowania tożsamością jest to, że w dobie później nowoczesności *tożsamość staje się głównym, a czasami jedynym źródłem sensu*[1].

Analiza opracowań dotyczących tożsamości odsłania jeden podstawowy problem: brak wyraźnego określenia desygnatów tego pojęcia. Różnorodność dyscyplinarna oraz często entymematycznie przyjmowane znaczenie, funkcjonujące jedynie w obrębie określonej dziedziny badawczej, uniemożliwiają twórczą wymianę doświadczeń pozwalającą na ukształtowanie się spójnego, być może niepełnego, ale ukazującego szersze rozumienie pojęcia tożsamości. Zamęt ten bardzo mocno wpisuje się w postmodernistyczny krajobraz konceptualny, w którym pewne orzekanie o czymkolwiek jest rozpoznawane jako przejaw ignorancji albo akt wiary, przy czym jedno nie wyklucza drugiego. Z kolei regulowanie definicji, stosowanie wąskich znaczeń, daje duże poczucie metodologicznego bezpieczeństwa, ale pojawiają się w zamian inne zagrożenia, takie jak prowadzenie semantycznej gry bez żadnego ontologicznego osadzenia, brak komunikatywności, żeby wymienić tylko te z najbardziej dotkliwych.

Clifford Geertz we wprowadzeniu do eseju *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, za Suzanne Langer czyni takie spostrzeżenie: *istnieją pewne idee, które zaznaczają swą obecność w pejzażu intelektualnym z wyjątkowo potężną siłą. Za ich pomocą od razu udaje się rozwiązać tak wiele fundamentalnych problemów, że wydaje się wręcz, iż są one w stanie stać się kluczem do rozwiązania wszelkich problemów* [...], *jeśli rzeczywiście była ideą płodną staje się* [...] *stałym i trwałym elementem naszego intelektualnego*

[1] M. Castells: *Społeczeństwo sieci*. Tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa: PWN, 2007, s. 21.

oprzyrządowania[2]. Mimo że idea straciła już swoje nieograniczone zastosowanie, dalej tkwi w niej duży potencjał wyjaśniania, ale musi zostać wyplątana z rozległej matni znaczeń[3]. Wydaje się, że pojęcie tożsamości jest właśnie na takim etapie.

Celem niniejszego opracowania jest podjęcie zuchwałej próby przynajmniej częściowego uporządkowania sposobów rozumienia tego pojęcia lub, w planie minimalistycznym, zdiagnozowanie powodów, dla których termin ten nastręcza aż takich problemów definicyjnych. Wstępnie zarysowują się dwa możliwe poziomy analizy: trudności terminologiczne wynikające z rozbieżnych punktów widzenia przyjmowanych w różnych dyscyplinach naukowych, o których była mowa już wcześniej, oraz „płynny" charakter tożsamości. To znaczy, że za pojęciem tożsamości nie kryje się to, co jednostka odsłania w procesie samorozumienia jako definiujące ją, ale tożsamość jest raczej efektem refleksyjnego projektu samego siebie, konstrukcyjnym zadaniem jednostki, za które ponosi odpowiedzialność. Jako nieoczywista wymaga ciągłej zmiany, ciągłego doprecyzowywania i *de facto* desygnaty ulegają stałemu rozmyciu, bo jeżeli tożsame, to z czym?

Jeszcze jedno pytanie wymaga przynajmniej krótkiego wyjaśnienia: dlaczego to, kim jestem, i sposób, w jaki sobie na to pytanie odpowiadam, mają znaczenie? Wydaje się, że jest to jedno z pytań kluczowych, niezależnie od stopnia refleksyjności formułowanych odpowiedzi. W każde ludzkie działanie jest wpisana odpowiedź na pytanie o samego siebie niezależnie od sposobu odpowiedzi na to pytanie. Ten rodzaj odniesienia zawiera presupozycje na temat ontologicznego i epistemologicznego statusu swojego istnienia i w konsekwencji wyznacza horyzonty aksjologiczne i etyczne[4]. Nie można ignorować najbardziej oczywistego doświadczenia, *świadomość samego siebie jest świadomością pierwotną, niezapośredniczoną, przedpojęciową, niepojęciową i nieredukowalną do żadnych deskrypcji, gdyż wszystkie one już ją zakładają. Świadomość ta jest nieomylna i tylko ona pozwala na bezbłędną identyfikację (stwierdzenie tożsamości) samego siebie*[5].

[2] C. Geertz: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje.* Tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, s. 17.

[3] C. Geertz: *Interpretacja kultur...*, s. 18.

[4] Takie podejście można w zachodniej myśli filozoficznej uznać za oczywiste dopiero od czasów Kartezjusza; dotyczy to szczególnie kierunków, w których podmiot miał wyjątkowe znaczenie, tak jak u Kanta, Fichtego w fenomenologii, egzystencjalizmie, u Heideggera i wielu innych, patrz: M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie.* Tłum. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, s. 77-80. Ale także we wcześniejszych rozważaniach dotyczących kategorii cnoty, duszy poruszanych np. w dialogach Platona można „między słowami" doszukać się tego typu implikacji. Oczywiście one w tym przypadku mają charakter wtórny wobec rozstrzygnięć ontologicznych i epistemologicznych.

[5] Z. Zwoliński: *Świadomość podmiotu i podmiot świadomości.* W: M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie.* Tłum. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, s. XV.

Próba wstępnej definicji

Ze stwierdzenia *jestem sobą* płynie wiele implikacji, wymagających artykulacji i usystematyzowania. Z logicznego punktu widzenia *bycie sobą* oznacza zachodzenie relacji identyczności między podmiotem a nim samym, czyli $A = A$, i nigdy nie zachodzi między przedmiotami różnymi od siebie[6]. Tak pojętą tożsamość określa się jako absolutną[7]. Za autora pierwszej logicznej definicji identyczności uważa się G.W. Leibniza[8] (*principium identitatis indiscernibilium*), dwa przedmioty możemy uznać za identyczne wtedy i tylko wtedy, kiedy każda własność pierwszego jest też własnością drugiego i na odwrót[9]. Można także mówić o identyczności praktycznej; jest to termin stosowany w prakseologii, dotyczy przedmiotów mających te same cechy, umożliwiające wzajemne zastępowanie[10]; w tym przypadku mamy raczej do czynienia z tożsamością relatywną, takożesamością[11]. Barbara Skarga w *Tożsamości i różnicy* zwraca uwagę, że zrozumienie pojęcia tożsamości wymaga odniesienia do dwóch łacińskich terminów: *ipse,* oznaczającego „tożsame", i *idem*, rozumianego jako „identyczne". *O tożsamym mówimy tam, gdzie jakieś A odnosi się do siebie, o identycznym – w wypadku odniesienia się A do jakiegoś B*[12]. Jeszcze innymi kategoriami pojawiającymi przy opisach tożsamości są tożsamości numeryczna i jakościowa. Numeryczna dotyczy tego samego przedmiotu, jakościowa wskazuje na identyczność pod pewnymi względami. Z powyższego wynika, że kategorie tożsamości absolutnej, „tożsamości" – *ipse* i tożsamości numerycznej odnoszą do się relacji:

$$A = A$$

natomiast kategoria tożsamości relatywnej, „identyczności" – *idem*, tożsamości jakościowej odnoszą się do:

$$x = y \equiv \wedge X\,(x \in X \equiv y \in X)^{13}$$

Zaprezentowane kategorie dotyczące tożsamości w ujęciu logicznym na pierwszy rzut oka mogą wydawać się nieadekwatne w odniesieniu do analiz tożsamości osobowej, ale można także wykorzystać ich moc porządkującą. Na przykład zdaniem P. Gutowskiego logiczne pojęcie tożsamości absolutnej jest nieprzydatne w odniesieniu do tożsamości osobowej czy

---

[6] *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988, s. 67.

[7] Barbara Skarga wskazuje, że jest to kategoria wprowadzona przez Hegla, dla którego kategoria tożsamości była fundamentalnym istotowym pojęciem. Hegel wyróżnił trzy pojęcia tożsamości: absolutną, istotową i abstrakcyjną. Patrz: B. Skarga: *Tożsamość i różnica*. Eseje metafizyczne. Kraków: Znak, 2009, s. 103-105.

[8] Por.: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa: IW PAX, 1983, s. 145, autorzy wskazują, że podobną definicję identyczności możemy znaleźć u Tomasza z Akwinu.

[9] *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*..., s. 145.

[10] Tamże.

[11] Por: P. Gutowski: *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnień tożsamości osobowej w kontekście logicznego podejścia identyczności*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008, s. 14; „takożesamość" – ustalenie przynależności jednostki do gatunku lub gatunku do rodzaju, patrz: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*..., s. 145.

[12] B. Skarga: *Tożsamość i różnica*..., s. 233.

[13] *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988, s. 67.

nawet przedmiotów trwających w czasie[14], dotyczy bowiem jedynie numerycznej odrębności w danym momencie, ale jednocześnie zwraca uwagę na to, że kategoria ta zmusza do prześledzenia warunków *numerycznej odrębności przedmiotów trwających w czasie*[15]. Pojawia się zatem pytanie o ontologiczną podstawę pozwalającą identyfikować *A* z *A* pomimo zachodzących w nim zmian związanych z działaniem czasu. B. Skarga podkreśla, że tam, gdzie mamy do czynienia z jakimikolwiek zmianami czasowymi lub przestrzennymi, stwierdzanie tożsamości staje się szczególnie trudne, ale też istotne. Na co wtedy powinno się kłaść nacisk? Na identyczność czy raczej na różnicę? Wybór punktu widzenia zdecyduje o rozpoznanych efektach. Wydaje się, że jest to właśnie ten moment, który decyduje o przyjmowaniu rozbieżnych założeń ontologicznych. Tożsamość ma stałą podstawę ontologiczną lub też podstawa ta jest kształtowana w czasie i można pytać dalej, czy podstawa ta jest raczej odkrywana czy konstruowana? Oczywiście dotyczy to wyłącznie tożsamości osobowej.

Każda z przedstawionych kategorii odsłania odmienne horyzonty badawcze, mianowicie kiedy odnosimy się do tożsamości rozumianej absolutnie, pytamy o istotę podstawy tożsamości, o to, co w niej niezmienne. Kiedy stosujemy kategorię tożsamości relatywnej pytamy o granice różnic, które pozwalają na zachowanie identyczności. *Ipse* jest pytaniem o samego siebie, *idem* odsłania raczej znaczenie kryjące się za łacińskim *identyficare*[16], ustalanie przynależności, identyfikowanie ze względu na identyczność wartości, celów, cech itp. Kategoria numeryczna kieruje uwagę na odrębność, indywidualność, niepowtarzalność, jakościowa natomiast eksponuje gatunkowy wymiar tożsamości, nie tożsamość jednostkową, ale tożsamość osobową w ogóle. Oczywiście logicznych kategorii tożsamości nie można traktować odrębnie, są one raczej wskazaniem akcentu typowego dla każdej z nich, w różny sposób też są rozwijane na gruncie różnych nauk, i o ile tak rozumiana tożsamość jest warunkiem każdego poznania, bo wydanie jakiegokolwiek sądu o A wymaga uznania, że A to A, o tyle zdaniem Martina Heideggera formuła **A = A** jest raczej jałową tautologią, *mówi o równości. Nie nazywa A tożsamym. Zatem obiegowa formuła identyczności zakrywa właśnie to, co ta zasada chce powiedzieć: A jest A, tzn. każde A jest samo tożsame.* [...] *przez owo „jest" zasada mówi, w jaki sposób jest każdy byt, a mianowicie: sam tożsamy ze sobą. Zasada identyczności mówi o byciu tego bytu*[17]. Dalej w swoich rozważaniach wskazuje na to, że człowiek jako istota myśląca może otwierać się na bycie, rozumieć, że są sobie wzajem przyswojeni i to pozwala odkrywać *swoje istotowe określenia*[18].

Zaproponowane przez M. Heidegera rozumienie pojęcia tożsamości wpisuje się w sposób interpretowania w filozofii tego terminu dla oznaczenia „treści" przedmiotu, czyli wskazania, czym dany przedmiot jest. W takim znaczeniu tożsamość jest odpowiedzią na pytanie: „czym

[14] P. Gutowski: *Analityczne a narracyjne podejście...*, s. 16.
[15] Tamże.
[16] Por: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych...*, s. 145.
[17] M. Heidegger: *Identyczność i różnica.* Tłum. T. Mizera. Warszawa: Wyd. Aletheia, 2010, s. 13-21.
[18] Tamże, s. 41.

jest P?" lub „kim jest P?"[19] i wydaje się ono bardziej adekwatne i przydatne w odniesieniu do analiz tożsamości osobowej, pozwala na względną konkretyzację desygnatu, sytuuje bowiem pytanie o tożsamość w obszarze pytań o „istotę", o „naturę", czyli pytań o to, co sprawia, że dana, konkretna osoba jest tym, kim jest[20].

Zdaniem Tomasza Grzegorka „treściowe" ujęcia tożsamości można także odnosić do kategorii *self*, o której mówi Paul Ricoeur w swojej koncepcji tożsamości narracyjnej.

Kategoria tożsamości – różnice dyscyplinarne

Dla analiz tożsamości osobowej trzy obszary badań wydają się kluczowe, są to filozofia, psychologia oraz obszar o charakterze socjokulturowym. Z filozoficznego punktu widzenia istotę tożsamości rozpatruje się w kontekście możliwych sposobów rozumienia zasady jedności bytu, czyli rozumienia identyczności z samym sobą. Tożsamość jest doświadczaniem siebie, na które składa się zarówno to, co Manfred Frank określa *świadomością siebie* bezpośrednim, niepojęciowym i nieprzedmiotowym zapoznaniem podmiotu z samym sobą, oraz *poznanie siebie*, czyli forma refleksji, w której podmiot odnosi się sam do siebie, próbując uchwycić swój przedmiotowy wymiar i opisać siebie w kategoriach pojęciowych[21]. Doświadczać siebie to jednocześnie rozumieć, że *to są moje doświadczenia, że to Ja przeżywam, a więc innymi słowy, rozumiem, że jestem kimś, kto uchwytuje siebie, odnosi się do siebie* [...][22].

Z psychologicznego punktu widzenia dla badań tożsamości kluczowa jest analiza przeżyć i zachowań jednostki; *psychologowie skupiają się na przeświadczeniu jednostki (przekonanie plus emocje i uczucia), że „oto jestem sobą" oraz usiłują dociec, co się na owo „bycie sobą" składa*[23]. Psychologiczne ujęcie akcentuje dwa aspekty, w jakich tożsamość można rozpatrywać – podmiotowe i przedmiotowe – które, jak zaznacza Maria Jarymowicz, odpowiadają dwóm formom kontaktu z samym sobą, odczuwania siebie i wiedzy na swój temat. Perspektywa podmiotowa odnosi się do powtarzających się sposobów *przeżywania samego siebie*, ujmowanych *w postaci tzw. pierwotnych poczuć tożsamościowych*[24], mających charakter subiektywnego, oczywistego i niepowątpiewalnego dla jednostki doświadczenia *Ja*.

---

[19] T. Grzegorek: *Tożsamość a poczucie tożsamości. Próba uporządkowania problematyki.* W: *Tożsamość człowieka.* Red. A. Gałdowa. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000, s. 55.

[20] Por. T. Grzegorek: *Tożsamość a poczucie tożsamości...*, s. 55.

[21] M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie.* Tłum. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, s. 6.

[22] B. Skarga: *Tożsamość i różnica...*, s. 231.

[23] P.K. Oleś: *O różnych rodzajach tożsamości oraz o ich stałości i zmianie.* W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura.* Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wydaw. KUL, 2008, s. 43.

[24] A. Batory: *Tożsamość złożonego Ja.* W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura.* Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin Wyd. KUL, 2000, s. 280-281.

Na poczucie to składa się doświadczanie siebie jako:

- *Ja to ja* – poczucie bycia samym sobą,
- *Ja to ja, przez całe swoje życie* – poczucie ciągłości,
- *Ja to ja, pomimo zmienności swoich zachowań, cech i stanów* – poczucie spójności,
- *Ja to ja i nikt inny* – poczucie niepowtarzalności własnej osoby.

Podmiotowy aspekt akcentuje zatem dostępne podmiotowi automatycznie poczucie spójności, ciągłości i niepowtarzalności, o którym była wcześniej mowa, niewymagające żadnych uzasadnień[25]. Zdaniem P. Olesia poczucie tożsamości kształtuje się na podstawie doświadczenie siebie wobec świata, ma głównie charakter emocjonalno-uczuciowy i obejmuje *poczucie zgodności ze sobą, nasycone uczuciami i oddające określony klimat emocjonalny* [...][26]. Do poczucia ciągłości i odrębności dodaje jeszcze intencjonalność, natomiast odczuciom *Ja* podmiotowego odpowiadają w ramach *Ja* przedmiotowego kolejno:

- *Ja to ja* – świadomość bycia sobą
- *Ja to ja, przez całe swoje życie* – pamięć autobiograficzna,
- *Ja to ja, pomimo zmienności swoich zachowań, cech i stanów* – preferowane wartości, realizowane działania, stawiane cele,
- *Ja to ja i nikt innych* – koncepcja siebie.

Na gruncie psychologii zatem tożsamość to świadomość swojej odrębności, związanej z indywidualnym sposobem reagowania na bodźce i przeżywania zdarzeń, wpływającym na to, jak jednostka się zachowuje i jak działa. Tożsamość to także podstawa osobowości, integrująca wewnętrzne stany jednostki[27].

W obszarze socjokulturowym tożsamość definiuje się z punktu widzenia przynależności jednostki do grupy o określonej organizacji, historii i kulturze. Chodzi zatem o *tożsamości zbiorowe, ukształtowane w znaczniej mierze przez historycznie, kulturowo i społecznie uwarunkowaną metodę organizacji i funkcjonowania życia zbiorowego, określającą sposób istnienia i tryb funkcjonowania kolektywnych podmiotów życia społecznego*[28].

Z kolei Zbigniew Bokszański w swojej pracy pt. *Tożsamość. Interakcja. Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej* za H. Bausingerem tak definuje tożsamość: *jest całością konstruktów podmiotu odnoszonych wobec siebie – całość ta nie jest prostym zsumowaniem elementów, jest to ich układ w jakiś sposób zintegrowany. Elementy owej konstrukcji siebie wyprowadzone są z identyfikacji z innymi osobami i grupami z wybranymi strukturami społecznymi jako częściami systemu: ja – inny; są one także*

[25] M. Jarymowicz: *Psychologia tożsamości.* W: *Psychologia. Podręcznik akademicki.* Red. J. Strelau. Gdańsk: GWP, 2000, t. 3, s. 113.
[26] P. K. Oleś: *O różnych rodzajach tożsamości...*, s. 51.
[27] M. Straś-Romanowska: *Tożsamość w czasach dekonstrukcji.* W: *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna.* Red. B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008, s. 20.
[28] J. Bardziej: *Zakorzenienie i alternacja.* W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura.* Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wyd. KUL, 2000, s. 217.

pochodnymi takich kulturowych kategorii, jak wartości, normy, a nawet artefakty[29]. Z. Bokszański zwraca także uwagę na konieczne, lecz istotne rozróżnienie dotyczące identyfikacji jednostki z grupą, mianowicie może ona mieć charakter zmienny, sytuacyjny odnosi się do tożsamości budowanej *ad hoc*, lub też może się opierać na względnie trwałym zespole przeświadczeń dotyczących swojej lokalizacji w świecie społecznym[30]. Podobnie jak w pozostałych przypadkach do tożsamości w ujęciu socjokulturowym można stosować kategorie obiektywne pozwalające klasyfikować daną jednostkę jako członka określonej grupy, lub subiektywne, kiedy jednostka sama definiuje siebie jako element określonej struktury społecznej. Takie podejście jest typowe dla socjologicznego ujmowania tożsamości, ale w ramach obszaru socjokultorowego istotny wydaje się jeszcze inny aspekt, który wydobywa perspektywa antropologiczna. Przynależność do grupy o określonej strukturze i organizacji wiąże się z podzielanym z grupą sposobem życia, na który składają się wspólne dla danej grupy wzory poznawania, wartości, zachowań oraz tożsamości[31], zdaniem wielu badaczy to właśnie ten obszar obecnie podlega największym przemianom[32].

Zaprezentowane charakterystyki proponowanych w wymienionych dyscyplinach naukowych podejść należy traktować jako wstępny szkic, pozwalający wydobyć specyfikę przyjmowanych punktów widzenia. Warto zwrócić uwagę, że zaproponowane do analiz perspektywy badawcze można rozpatrywać jako trzy istotne aspekty doświadczania siebie. Przedrefleksyjna świadomość swojego istnienia warunkuje zarówno refleksję, której przedmiotem jesteśmy my sami, jak i psychologiczny i społeczny wymiar definiowania siebie. Wypracowane w poszczególnych dyscyplinach rozwiązania należy raczej traktować jako podpowiedzi do całościowych ujęć tożsamości osobowej, a przecież w potocznym doświadczeniu siebie brak jest rozgraniczeń, opisywanie siebie z punktu widzenia socjologicznego, psychologicznego, filozoficznego byłoby rozpoznawane jako dowód przesadnego manieryzmu naukowego, a nie przejaw koniecznej w tym przypadku autorefleksji. Oczywiście nie chodzi o odcinanie się od naukowych tradycji i sposobów rozumienia pojęcia tożsamości, chodzi raczej o takie uporządkowanie prowadzonych namysłów, które pozwoli wydobyć wspólne wątki, dające podstawę do uniwersalnych odniesień.

---

[29] H. Bausinger: *Senseless Identity*. Za: Z. Bokszański: *Tożsamość. Interakcja. Grupa Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej*. Łódź: Wydaw. Uniwersytetu Łódzkiego, 1989, s. 12.

[30] Z. Bokszański: *Tożsamość. Interakcja...*, s. 22.

[31] G. Mathews: *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamości jednostki*. Tłum. E. Klekot, Warszawa: PIW, 2005, s. 15-16.

[32] Patrz: A. Appadurai: *Nowoczesność bez granic*. Tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas, 2005; U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe*. Tłum. K. Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006; A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce później nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka, Warszawa: WN PWN, 2001; G. Osika: *Wielokulturowość jako antyglobalistyczna strategia tożsamościowa*. W: *Studia nad wielokulturowością*. Red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 157-174.

Przełamywanie różnic – tożsamość *ja – my*

Wydaje się, że pierwszym krokiem do całościowego rozumienia kategorii tożsamości osobowej jest rozpoznanie trudności kryjącej się za tym zróżnicowaniem definicyjnym. Raczej należy wykluczyć, że problem tkwi w samym przedmiocie, w tym przypadku źródeł należy doszukiwać się w konsekwencjach, jak to określił Norbert Elias, naukowego podziału pracy, w którym poprzestaje się na etapach, kiedy ze względów technicznych przyjmuje się jedną perspektywę badawczą: psychologiczną, socjologiczną, filozoficzną, ale nie przechodzi się do kolejnych etapów, poszukiwania powiązań, syntetyzowania danych. W rezultacie powstaje wrażenie, że mamy do czynienia z odrębnym przedmiotem badań, a nie z jego różnymi aspektami[33]. Typowym przykładem takiej sytuacji jest tożsamość osobowa; zdaniem N. Eliasa *mamy pewne, tradycyjne wyobrażenie, czym sami jesteśmy jako jednostki. I mamy pewną ideę tego o co nam idzie, gdy mówimy społeczeństwo. Ale te dwie idee – wyobrażenia,* [...] *nigdy się naprawdę nie łączą. Niewątpliwie zdajemy sobie sprawę z tego, że w rzeczywistości taka przepaść między jednostkami a społeczeństwem nie istnieje. Nikt nie może mieć wątpliwości, że to jednostki tworzą społeczeństwo lub że każde społeczeństwo jest społeczeństwem jednostek*[34]. Kiedy kierowani pierwotnymi poczuciami tożsamościowymi zadajemy pytanie: kim jesteśmy?, w nim kryje się chęć rozumienia siebie jako kogoś jednostkowego, próbującego uchwycić podstawy swojej wyjątkowości, jako mnie wobec innych, tego, kim jestem w różnych relacjach społecznych, ale także mnie jako istoty ludzkiej, która podejmuje trud wniknięcia w tajemnicę człowieczeństwa. Dlatego te specjalistyczne, kreślone z perspektywy jednej dyscypliny, obrazy tożsamości z konieczności pozostają niepełne, nie przystają do sposobów przeżywania siebie, ale też, na co zwraca uwagę N. Elias, to właśnie one prowadzą do przekonania, że mamy do czynienia za każdym razem z odmiennym przedmiotem badania[35].

Zdaniem N. Eliasa rozróżnienia te są efektem idei „wnętrza" zapoczątkowanej przez Kartezjusza, zgodnie z którą *samopostrzeganie się człowieka jako obserwatora i myśliciela zostało zreifikowane w mowie i myśli, rodzące pojęcie jakiegoś bytu wewnątrz istoty ludzkiej, który został odcięty od wszystkiego, co się dzieje na zewnątrz, przez ściany swego cielesnego futerału i który może zdobyć informację o zdarzeniach zewnętrznych tylko przez okna swojego ciała, tj. organy zmysłów*[36].

Definiowanie poznania jako łączenia i przetwarzania danych zmysłowych przez wewnętrzny mechanizm, nazywany rozumem lub inteligencją, działający zgodnie z wrodzonymi zasadami typowymi dla wszystkich ludzi, ukształtował przyjmowany entymematycznie schemat rozumienia świadomości, obrazu człowieka, jaźni i tego, co jaźnią

[33] N. Elias: *Społeczeństwo jednostek*. Tłum. J. Sławiński. Warszawa: WN PWN, 2008, s. 104-105.
[34] Tamże, s. 90.
[35] Tamże, s. 104.
[36] Tamże, s. 127.

nie jest. Człowiek doświadcza siebie od „wewnątrz" jako zamknięty system i w ten sposób pozostaje w opozycji do tego co na „zewnętrz", czyli pierwotnie do otaczającej go natury, a z czasem, wraz z postępującym procesem emancypacji i względnie trwałego poczucia kontroli nad zjawiskami przyrodniczymi, „zewnętrzem" tym staje się społeczeństwo. Stąd to sztuczne przeciwstawienie jednostki i społeczeństwa, mojego *ja* wewnętrznego rozpoznawanego przez filozofów jako czegoś specyficznego dla wszystkich ludzi, jako podstawy *sobości*, a przez psychologów jako rodzaju emocjonalnych i poznawczych samoodniesień. Natomiast społecznie jest to stopień identyfikowania się z tym, co zewnętrzne, dlatego też nikogo nie dziwi klasyfikowanie tożsamości jako jednostkowej i zbiorowej, chociaż niejako „z istoty" tożsamość zbiorowa jest habitusem grupy, ale typowym dla jakichś jednostek, które mogą wspólnie doprowadzać do jego zmiany. Niepotrzebne jest zatem przeciwstawianie tożsamości *ja* tożsamości *my*, tożsamość *my* jest tylko jednym z aspektów tożsamości osobowej. Widać zatem, że w analizach tożsamości brakuje przejścia na kolejny, syntetyzujący etap tożsamości *ja – my*, na którym możliwe byłoby rozpoznanie zależności, odszukanie wspólnych kluczy interpretacyjnych, pozwalających wyjść poza wąskie definicje dyscyplinarne i dzięki temu uczynić namysł bardziej adekwatnym. Jak się wydaje, podejmowanie prób holistycznego rozumienia pojęcia tożsamości jest konieczne, oczywiście pozostaje pytanie: czy jest możliwe? Trudno przewidzieć przed zakończeniem analiz; zdaniem G. Geertza *rozwój nauki wynika z determinacji, by nie trzymać się tego, co niegdyś było całkiem niezłe i posunęło nas do przodu, ale teraz nie jest już dobre i jest źródłem powtarzających się sytuacji patowych*[37].

Osiągnięcie powodzenia w analizach syntetyzujących w dużym stopniu zależy od ponownego określenia przedmiotu badania, bo o ile w przytaczanych dziedzinach, mimo opisywanych powyżej wad, przedmioty te są precyzyjne sformułowane i czytelne, o tyle w przypadku tożsamości osobowej rozumianej holistycznie przedmiot ten nie jest już tak czytelny. Co może stanowić podstawę tożsamości osobowej, co decyduje o tym, że jestem tym kim jest? Odpowiedzi to: czynniki biologiczne – kod genetyczny warunkujący cechy wyglądu; gromadzone doświadczenia w procesie rozwoju fizycznego i społecznego – pamięć, samowiedza; zestaw symboli identyfikacyjnych, jakie grupa nadaje jednostce lub z jakimi jednostka się identyfikuje – jesteś człowiekiem o takiej a takiej nazwie, z takim a takim numerem dowodu tożsamości itp.; nabyty habitus społeczny, typowy dla grupy, w jakiej jednostka żyje – np. kultura narodowa. Te podpowiedzi – wskazówki rozpoznane w przytaczanych wcześniej dyscyplinach – w dużym stopniu uległy dezaktualizacji. Jak wskazuje B. Skarga, na podstawie przeprowadzonych analiz na gruncie filozofii wiadomo, że *sobość nie ujawnia jakiegoś trwałego eidos, nie jest zdolna przybrać pełniejszego kształtu,*

[37] G. Geertz: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne.* Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas, 2003, s. 87.

mimo prób jego poszukiwania[38]. Jeżeli już można mówić w filozofii o jakiejś podstawie tożsamości, to jest to raczej tzw. *sobość* w drodze, czyli tożsamość nie *jest* ale *staje się*[39].

W psychologii coraz więcej mówi się o tożsamości polifonicznej, która na poziomie *ja* przedmiotowego jest w stanie przyjmować zróżnicowane cechy, tzw. demontaż *ja*[40]. Z kolei w socjologii zwraca się uwagę na kryzys przynależności, zapoczątkowany procesami uelastyczniania struktur społecznych, wraz z nim role społeczne stały się mniej oczywiste, tzw. tożsamości wrodzone uległy erozji. Proces ten dokonywał się etapami, jednostki najpierw zostały wykorzenione[41] ze stanów i klas, potem z ról społecznych aż do momentu ponowoczesności, w którym nie ma pozycji przygotowanych do przejęcia, gwarantujących jednostce pewne miejsce w społeczeństwie. Jednostka staje przed zadaniem konstruowania samej siebie. Poczucie tożsamości nie wyrasta już z faktu przynależności, *tożsamość jednostki staje się przedsięwzięciem refleksyjnym. Refleksyjny projekt „ja", który polega na utrzymaniu spójnych, chociaż wciąż na bieżąco weryfikowanych narracji biograficznych, rozgrywanych w kontekście wielorakiego wyboru*[42]. Tożsamość należy zatem rozumieć jako wciąż aktualizowane przez jednostkę poczucie – świadomość tego, kim jest, warunkowane interakcjami z innymi – *tożsamość jest to, jak jednostka siebie pojmuje, klasyfikuje i nazywa*[43]. Zmianie uległ również zasięg identyfikacji społecznej, nabrał glokalnego charakteru, z jednej strony jednostka może identyfikować się ze społeczeństwem rozumianym globalnie, z drugiej lokalna identyfikacja oparta na bliskości przestrzennej nadal odgrywa znaczącą rolę. Na to nakładają się relacje społeczne budowane w przestrzeni wirtualnej, udostępniające jednostkom zróżnicowane wzory tożsamościowe; wywołuje to efekt tzw. nasycenia społecznego. Czy można zatem mówić o jednoznacznych desygnatach pojęcia tożsamości osobowej, skoro sam przedmiot wydaje się rozpływać, odsłaniając coraz to nowe oblicza? Jest to raczej pytanie retoryczne.

[38] B. Skarga: *Tożsamość i różnica*..., s. 380.
[39] Tamże, s. 271-361.
[40] Kenneth J. Gergen demontaż *ja* określa sytuacje, w której „[...] demontażowi ulega Ja jako posiadacz rzeczywistych i dających się identyfikować cech – takich jak racjonalność, emocje, inspiracja i wola". Por. K.J. Gergen: *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Tłum. M. Marody. Warszawa: PWN, 2009, s. 35.
[41] Jest to pojęcie, którego używa Z. Bauman, ale także A. Giddens do opisu mechanizmów *oddzielenia interakcji specyficznych właściwości miejsca*, por.: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce później nowoczesności*. Tłum. A. Sulżycka. Warszawa: PWN, 2001, s. 30. A. Giddens używa tego pojęcia także do opisu środków abstrakcyjnych, takich jak pieniądz oraz systemy eksperckie.
[42] A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 8.
[43] G. Mathews: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW, 2005, s. 36.

Podsumowanie

Celem niniejszego opracowania było podjęcie próby uporządkowania sposobów definiowania terminu „tożsamość osobowa" w różnych dziedzinach naukowych oraz zdiagnozowanie powodów, dla których wywołuje on na tyle duże rozbieżności znaczeniowe, że niemożliwe jest interdyscyplinarne stosowanie go. Wskazano na dwa podstawowe powody: trudności terminologiczne wynikające z rozbieżnych punktów widzenia, przyjmowanych w różnych dyscyplinach naukowych, których źródeł należy się doszukiwać w konsekwencjach naukowego podziału pracy. W analizach tożsamości poprzestaje się na wąsko zarysowanych perspektywach badawczych ujmujących aspekt psychologiczny, socjokulturowy, filozoficzny i nie przechodzi się do kolejnego etapu, pozwalającego na syntetyczne ujęcie problemu. Oczywiście ma to swoje uzasadnienie ontologiczne czy metodologiczne, ale strach przed tego typu uchybieniami uniemożliwia wypracowanie bardziej adekwatnego, całościowego rozumienia kategorii tożsamości osobowej; z konieczności poprzestaje się na jednostronnym sposobie wiedzenia. Niestety autorzy zajmujący się zagadnieniami tożsamości nie zawsze mają świadomość tej komplikacji i komponują nieuprawnione metodologicznie koktajle znaczeniowe, przyczyniając się do pogłębienia wieloznaczności tego pojęcia i rozmywania się czytelnych zakresów jego stosowania. W tym przypadku rozwiązaniem może być wypracowywanie „tożsamościowych" implikacji z dobrze ugruntowanych teorii, np. rozumienie kategorii tożsamości w ramach koncepcji wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona [1] czy diaspor kulturowych Arjuna Appaduraia [2] itp. Niestety także w tym przypadku uzyskujemy spojrzenie ograniczone punktem widzenia określonej teorii. Druga trudność wiąże się z coraz bardziej uświadamianym „płynnym" charakterem przedmiotu, do którego kategoria tożsamości się odnosi.

Czy zatem należy uznać, że dalsze badania są niemożliwe? Bardzo trafnie sytuację tę komentuje Maria Straś-Romanowska: *w świetle opisów współczesnej kultury, jako globalnej i dynamicznie przeobrażającej się rzeczywistości symbolicznej, diagnozy dotyczące tożsamości człowieka naszych czasów wydają się trafne o tyle, o ile odrzucimy klasyczne kryteria diagnostyczne. W przeciwnym razie należałoby mówić nie o nowej tożsamości, a o zaniku tożsamości* [...]. *Jeśli jednak zważymy na osobową kondycję człowieka, wówczas diagnozy te można uznać za nieco przerysowane. Człowiek jest bowiem ze swej istoty bytem „bez granic", otwartym, niedokończonym – głównie za sprawą świadomości, refleksyjności i wolności. Ostatecznie jego tożsamość kształtuje się w procesie ścierania się dwu rodzajów potrzeb: potrzeb zakorzenienia, przynależności, stałości, z drugiej zaś potrzeb wolności,*

zmiany i rozwoju[44]. Niech ta diagnoza stanie się przyczynkiem do wypracowania bardziej uniwersalnych definicji pojęcia tożsamości osobowej.

BIBLIOGRAFIA

1. Anderson B.: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. S. Amsterdamski. Kraków: Znak, 1997.
2. Appadurai A.: *Nowoczesność bez granic*. Tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas, 2005.
3. Bardziej J.: *Zakorzenienie i alternacja*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin Wydaw. KUL, 2000, s. 215-246.
4. Batory A.: *Tożsamość złożonego Ja*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wydaw. KUL, 2000, s. 279-304.
5. Bokszański Z.: *Tożsamość. Interakcja. Grupa Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej*. Łódź: Wydaw. Uniwersytetu Łódzkiego, 1989.
6. Castells M.: *Społeczeństwo sieci*. Tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa: PWN, 2007.
7. Elias N.: *Społeczeństwo jednostek*. Tłum. J. Sławiński. Warszawa: PWN, 2008.
8. Frank M.: *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Tłum. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002.
9. Geertz G.: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.
10. Gertz G.: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas, 2003.
11. Gergen K.J.: *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Tłum. M. Marody. Warszawa: PWN, 2009.
12. Giddens A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce później nowoczesności*. Tłum. A. Sulżycka. Warszawa: PWN, 2001.
13. Grzegorek T.: *Tożsamość a poczucie tożsamości. Próba uporządkowania problematyki*. W: *Tożsamość człowieka*. Pod red. A. Gałdowa. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000.
14. Gutowski P.: *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnień tożsamości osobowej w kontekście logicznego podejścia identyczności*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wyd. KUL, 2008.
15. Hannerz U.: *Powiązania transnarodowe*. Tłum. K. Franek, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
16. Heidegger M.: *Identyczność i różnica*. Tłum. T. Mizera. Warszawa: Aletheia, 2010.
17. Jarymowicz M.: *Psychologia tożsamości*. W: *Psychologia. Podręcznik akademicki*. T. 3. Red. J. Strelau. Gdańsk: GWP, 2000, s. 107-125.

[44] M. Straś-Romanowska: *Tożsamość w czasach dekonstrukcji*. W: *Oblicza Tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*. Red. B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008, s. 28.

18. *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988.
19. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa: IW PAX, 1983.
20. Mathews G.: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW, 2005.
21. Oleś P.K.: *O różnych rodzajach tożsamości oraz o ich stałości i zmianie*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P. Oleś, A. Batory. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000, s. 41-84.
22. Osika G.: *Wielokulturowość jako antyglobalistyczna strategia tożsamościowa*. W: *Studia nad wielokulturowością*. Red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 157-174.
23. Skarga B.: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków: Znak, 2009.
24. Straś-Romanowska M.: *Tożsamość w czasach dekonstrukcji*. W: *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*. Red. B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008, s. 20.
25. Zwoliński Z.: *Świadomość podmiotu i podmiot świadomości*. W: M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Tłum. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, s. VII-XXI.

Ewa BORKOWSKA

1.2. „AKOLADY" W ARCHITEKTURZE I KULTURZE, CZYLI KILKA REFLEKSJI NA „MOŚCIE WESTMINSTER"

Angielski poeta ery wiktoriańskiej Gerard Manley Hopkins (1844-1889), w pięknym poemacie *Floris in Italy*, nieprzetłumaczonym na język polski, powiada, iż *piękno istnieje w spotkaniu linii lub w misternie uporządkowanych sekwencjach czasu...*[1]. Poemat Hopkinsa odnosi się niewątpliwie do muzyki, którą kompozytor zapisuje w postaci partytury, czyli dwóch pięciolinii spiętych akoladą. Poeta nazywa tę słynną klamrę muzyczną „łukiem" (*arc*), który spina ze sobą „sekwencje dźwięków" tworzących harmonię „jaśniejącą pięknem", jak czytamy w poemacie. Postępy harmoniczne dźwięków w obu pięcioliniach pokazują zwykle kontrapunkt (polifonię) konsonansu, choć, jak to jest w czasach dzisiejszych, coraz częściej pojawiają się kontrapunkty dysonansów. Partytura nutowa, zapis muzyczny, składa się z szeregu podwójnych pięciolinii pokazujących różne poziomy wysokości dźwięków, które są zapisane w różnych kluczach nutowych (najczęściej wiolinowym i basowym) i zostały połączone akoladą.

Akolada to słowo pochodzenia francuskiego, wywodzące się z XVII wieku (1620 r.); w języku prowansalskim akolada to włoska *accollata*, łac. *accollare*, co oznacza objąć za szyję, jak w kołnierzu, *collare* (w języku angielskim „collar" oznacza kołnierz, ale także koloratkę, obrożę); nie wszystkie znaczenia słowa akolada aspirują jednakże do „ograniczenia", jak np. obroża. Może to być także ozdoba wokół szyi, jak np. kołnierz, który jednak gdzieś się rozchyla, by znów połączyć oba końce (brzegi). „Collage" znaczy także dotknąć mieczem, by pasować na rycerza, objąć, pocałować, szczególnie nowo mianowanego rycerza (*Etymological Online Dictionary*)[2]. Symbolika połączenia, klamry czy powiązania może być używana w kontekście np. mariażu kultur europejskiej normańskiej, starofrancuskiej i wyspiarskiej czy anglosaskiej, która pozostawała przez wieki, z wyjątkiem najazdów ludów z centrum i zachodu Europy, poza cywilizacyjnym zasięgiem kultury europejskiej. Anglia od najwcześniejszych czasów była terenem najazdów, ale także symbiozy kulturowej, najpierw konfliktu, a z czasem i stopniowo „akolady kultur". W końcu,

[1] C. Phillips (red.): *Gerard Manley Hopkins, The Major Works Including all Poems and Selected Prose.* Oxford: University Press, 2000, s. 38.
[2] Zob. http://www.etymonline.com/

co chyba najważniejsze, „akolada" to klamra muzyczna, która łączy dwie pięciolinie (lub więcej, jak w partyturze utworów na orkiestrę czy większych form muzycznych) i najbardziej kojarzy się z metaforyką mostu, który spina dwa brzegi. To właśnie w tym ostatnim znaczeniu będę używać terminu „akolada" w kulturze i architekturze (mostu).

Od początków istnienia narodu angielskiego bardzo ważna stała się nieustanna symbioza kultur: celtyckiej z rzymską, potem Anglów, Sasów, Jutów, i wreszcie Normanów od 1066 r., kiedy stara kultura anglosaska złączyła się z kulturą starofrancuską, czyli normańską, po tym, jak Wilhelm Zdobywca dokonał najazdu na Anglię w XI wieku. Thomas Carlyle (1795-1881), szkocki filozof, pisarz, uczony, jeden z największych myślicieli piszących i myślących w obrębie dwóch kultur, anglosaskiej i niemieckiej mimo apologii kultury niemieckiej, pisał o niezwykłej roli kultury normańskiej w XI wieku (w IV tomie *Historii pruskiego Fryderyka II*):

Wilhelm Zdobywca i rygorystyczna linia Normanów i Plantagenetów (herb planta genista); bez Normanów, czym byłaby Anglia? Narodem (rasą) Jutów i Anglów, którzy folgują w nieumiarkowanym jedzeniu i piciu, niezdolnym do żadnych rozsądnych ***pomostów*** *i połączeń; rasą ludzi, którzy błąkaliby się tu i ówdzie, z brzuchami jak garnki, pełni niepokoju; ludźmi, którzy nigdy nie marzyliby o heroicznej walce, ciszy i przetrwaniu, wiodącymi ku wyżynom wszechświata i złotym szczytom gór, gdzie zamieszkują Duchy Zmierzchu*[3].

Kultura normańska stała się więc po**mostem** między Anglią i resztą kontynentu, czyli łącznikiem kultury anglosaskiej z kulturą cywilizacji łacińskiej. Nastąpiło to sześć wieków po tym, gdy Rzymianie w V wieku opuścili Anglię (410 A.D.), zostawiając wyspę i jej mieszkańców osamotnionych i narażając ich na zewnętrzne najazdy barbarzyńców. Anglia pozostawała więc samotna aż do czasów najazdów, zniszczeń i penetracji dokonanej przez wikingów.

Podbój normański oznaczał **„romanizację i latynizację"** języka angielskiego, co stworzyło wielkie wyzwanie cywilizacyjne dla Anglików, po**most** do kultury europejskiej. Język, a więc słowo, stał się mostem, łącznikiem, akoladą do poznania innej, kontynentalnej rzeczywistości kulturowej. Wzbogacenie języka angielskiego słownictwem normańskim i łaciną oraz infiltracja kultury anglosaskiej przez kulturę starofrancuską spowodowały, iż człowiek kultury anglosaskiej dostąpił przywileju wejścia w kulturę europejską. Zdobył także wiedzę dotyczącą systemu politycznego, ekonomicznego i spuścizny duchowej Europy kontynentalnej, stając się o wiele bardziej otwartym na inne kultury. Okopy i mury wyspiarskiej izolacji i osamotnienia zostały ostatecznie zburzone. Zbudowanie **pomostu** przez kanał La Manche między Wyspą a resztą Europy wzbogaciło kulturę i historię Anglików o nowe doświadczenia, przyczyniając się do kształtowania wielokulturowego dziedzictwa Anglii przez następne wieki.

[3] T. Carlyle: *History of Prussian Frederick II*, vol. IV [tłum. mojego autorstwa].

Starożytni Rzymianie zbudowali pierwszy most na Tamizie w 50 A.D., a mosty pozostawione po wycofaniu się Rzymian z Anglii w VI wieku oraz inne budowle tchnęły potęgą kultury rzymskiej przez wieki; niekiedy ślady wielkich budowli mostowych widoczne są do dziś. Peter Ackroyd, autor książki *Tamiza, święta rzeka*, powiada, iż *jest coś pocieszającego w mostach. Mosty przeniosły miliony kroków i zostały uświęcone przez czas*[4]. Tak można powiedzieć o niemal wszystkich mostach na Tamizie, z wyjątkiem Mostu Millenium, który służy dopiero od dekady i musi odgrywać tę rolę jeszcze jakiś czas, by zostać uświęconym. Czas jest potrzebny, żeby cos urosło do rangi *sacrum*, do rangi uświęcenia (niemal kanonizacji).

Most jawi się również jako **symbol piękna** (budowla, architektura, wykonanie, forma wizualna), ale także umiejętności, zręczności człowieka, pomysłu inżyniera, który wykonał projekt i zapoczątkował jego realizację. Most staje się również metronomem upływu czasu, połączeniem tego, co tajemnicze, z tym, co naturalne i fizyczne, jest zatem czymś na kształt **metafory**. Jak zauważa Jay Parini w swojej książce *Why Poety Matters* (a także wielu innych badaczy teorii literatury), słowo „metafora", na której opierają się język i narracja poetycka literatury, pochodzi od greckiego „meta-pheron", co oznacza dosłownie „środek transportu", przeniesienia z jednej strony na drugą, trwania i przetrwania, wyrażenia tego, co niewypowiedziane, przez to, co wyrażalne. Te i inne aspekty niesie ze sobą semantyka mostów, nie tylko tych, które łączą brzegi Tamizy, lecz także wszystkich innych budowli mostowych na świecie. Most jest zatem, dosłownie i metaforycznie, drogą transportu, akoladą (połączeniem) dwóch brzegów lub spojeniem ze sobą dwóch obszarów oddzielonych np. wodą, co bez mostu uniemożliwiałoby komunikację, połączenie obszarów miast, dzielnic, a w końcu także porozumiewanie się człowieka z człowiekiem. U Rogera Scrutona w pracy *Piękno* czytamy, iż *język przenośni nie służy do opisywania rzeczy, lecz do łączenia ich, natomiast połączenie jest wytworem uczucia obserwatora*[5].

Metaforyka łączy się etymologicznie także z **translacją**; przejście na drugi brzeg to translacja, transport do innego języka (jak połączenie między dwoma portami, dziś także portalami, we współczesnej erze komputerowej), przeniesieniem z jednego języka do drugiego, niczym przejście na drugą stronę mostu. Oba brzegi rzeki są niczym dwa języki, tak różne i odmienne kulturowo, słownikowo, semantycznie; nie ma dwóch tych samych brzegów, tak jak nie ma dwóch tych samych języków. Zatem tłumaczenie, translacja, staje się przejściem do innego języka naznaczonym trudnościami, gdyż nie jest łatwo oddać w języku drugim dosłownie tej samej treści. Trudno znaleźć dokładny odpowiednik oryginału, który jest obwarowany w języku pierwszym innym kontekstem kulturowym, inną historią słowa, innym zapleczem, z którego dane słowo się wyłania. Przetransportowanie na „drugą stronę" nie jest wystarczające, ale środek i droga transportu, czyli język sam w sobie, są ważne. Polski poeta Adam Zagajewski pisze w posłowiu do dwujęzycznego wydania wierszy *Trzej*

[4] P. Ackroyd: *The Thames: Sacred River*. London: Five Leaves, 2008, s. 156.
[5] R. Scruton: *Beauty*. Oxford: University Press, 2009, s. 123.

aniołowie, na czym polega trudność „istnienia w przekładzie", czyli (w przypadku polskiego poety) translacji wiersza z języka polskiego na język angielski. Stwierdza, nie bez obawy i strachu, iż najwięcej trudności przysparza język angielski idiomatyczny czy, jak go nazywa, „podziemny". To ta warstwa, pisze poeta, która jest pełna „chwastów i łopianów", fraz oczywistych dla rodzimych użytkowników języka, lecz „zupełnie arbitralnych dla cudzoziemców reguł, których żadna logika nie objaśni". Nazywa tę warstwę „zwierzęcością" języka i w niej upatruje wszelkiego fiaska tłumaczenia, „tajemniczości i ryzykowności" wszelkiego przekładu, który sprawia, iż poeta w przekładzie staje się kimś innym, niż jest w oryginalnym języku[6]. Przejście na drugą stronę, do innego języka, trans-lacja, przeprawa niczym przez most do obcego języka jest według poety, którego wiersze podlegają tłumaczeniu, pewnego rodzaju oszustwem. Nie ma jednakże innego sposobu, by dopłynąć na drugi brzeg. Most pomiędzy językami przez tłumaczenie na język obcy staje się jedyną drogą kulturowego porozumienia między narodami, środkiem komunikacji i należy uwzględnić, jak w technologii budowy mostu, wszelkie parametry konstrukcji językowych pierwszego i drugiego języka.

Ekonomia a mosty. Etymologia słowa „ekonomia", z gr. *oikos* i *nomos*, czyli „zarządzanie domem", także daje do myślenia w kontekście mostów. Most spinał najpierw wodny szlak handlowy, zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu; służył do łączenia odległych brzegów rzeki, ale także był ozdobą miasta, często budowany z wielką troską o architekturę konstrukcji, by stała się też dekoracją architektoniczną dopasowaną do reszty zabudowań. Mosty przyczyniły się także do wzrostu potęgi szlaków komunikacyjnych i miast, w których rozwijały się handel i gospodarka, stanowiły ważny element transportu w ekonomii kraju. Z czasem most stał się urokliwą budowlą, która wzbogacała architekturę miasta, ale również inspirowała (poetyckie) refleksje, jak choćby Westminster Bridge. Dla Williama Wordswortha w 1802 r. most na rzece Tamizie był natchnieniem do stworzenia poematu „Na moście Westminster". Westminster Bridge w XIX wieku służył jako miejsce spacerów, osnute mgłą tajemniczej angielskiej jesieni, a widok Londynu nakłaniał do kontemplacji połączonej z zachwytem nad urokiem stolicy Anglii. Most Westminster zachwyca swoją urodą, majestatycznym pięknem i wzniosłością budowli; stąd roztacza się wspaniały widok na miasto, które przywdziało szatę pięknego poranka („świet(l)ności świtania"), w ciszy krajobrazu statków, wież, kopuł, teatrów, świątyń, otwartych ku polom i niebu. Poeta stojący na moście doświadcza wzniosłości, przeżywa epifanię, której nigdy przedtem nie doznał, ma poczucie głębokiego spokoju; pod jego stopami przepływa rzeka, a domy stoją jakby we śnie, sprawiając, iż serce poety także jest spokojne. Wordsworth w wierszu „Na moście Westminsterskim" wyznaje:

[6] A. Zagajewski: *Trzej aniołowie*, wydanie dwujęzyczne. Thum. Clare Cavanagh, Renata Gorczyńska, Benjamin Ivry, C.K. Williams. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 192.

Cóż piękniejszego ma do pokazania
Ziemia? I tylko człowiek otępiały
Mógłby ominąć widok tak wspaniały
Bo miasto oto świtem się osłania
Jak szatą. Nagie – ciche, z zadumania
Okręty, wieże, świątynie powstały,
Ku polom, niebu całe się podały,
Błyszcząc; dym jeszcze blasków nie zagania.
O, nigdy piękniej słońce nie pławiło
W przepychu swoim dolin, wzgórz, kamieni,
Nigdy spokoju nie czuł z taką siłą.
Rzeka! Patrz, wedle woli fal się mieni.
Boże mój! Miasto domy w krąg uśpiło.
Jak cicho w wielkim sercu tej przestrzeni![7]

Owocem zadumania poety stojącego o świcie na moście westminsterskim, ale nade wszystko piękno krajobrazu tej części Londynu, którą widać z mostu, staje się poetycki obraz nie tylko samego miasta, lecz także jego ciekawych okolic, do których powraca romantyczne wspomnienie. Wiersz jest poetyckim *impromptu* inspirowanym „wspomnieniem w ciszy" („recollection in tranquillity"), które zawsze było bliskie poecie, rozpamiętującemu niezwykłe doznania po przeżyciach i doświadczeniach wzbogaconych wyobraźnią, uwiecznionych później w wierszach. Widok z mostu inspiruje bliskie poecie poczucie wzniosłości („sublime"), doznawane w wielu innych okolicznościach, jak choćby gdy wspomina po latach dzieciństwo w okolicach opactwa Tintern. Panorama miasta postrzegana z mostu Westminster rozszerza fizyczną perspektywę widzenia, a sam most staje się komfortowym punktem widokowym, z którego lepiej można zobaczyć okoliczne przedmioty, rzeczy, miejsca i zapamiętać o wiele więcej szczegółów miejskiej przestrzeni.

Współczesność. Most jest swoistym zwierciadłem upływu czasu, emblematem przemijania, tak często obecnego motywu w literaturze angielskiej, jakim jest „sic transit gloria mundi" (czy też „ubi sunt, qui ante nos fuerunt?"). Dziś przez historyczny most Westminster nie sposób przemknąć spokojnie pośród tłumu turystów; zniknęła wraz z odejściem przeszłości dawna aura tej części Londynu. Współczesny most, który przyciąga rzesze turystów, to most Milenium, szybki pasaż-łącznik między szekspirowskim teatrem *The Globe* (wspomnienie przeszłości) a londyńską katedrą św. Pawła (przeszłość łączy się z teraźniejszością). Nikt na nim nie stoi, nikt z mieszkańców miasta nie kontempluje, każdy przemierza go w pośpiechu na druga stronę do ruchliwego City. Jedynie turyści zatrzymują się na chwilę, aby z tego najbardziej nowoczesnego miejsca Londynu sfotografować Tamizę i inne nadbrzeżne okolice wielkiej angielskiej metropolii. Most Westminster jednakże pozostał symbolem pamięci, a także upamiętnienia (fotografia będzie służyć wspomnieniu pobytu w stolicy Anglii). Niektórzy jednak z nostalgią patrzą na inne widoczne stare mosty,

[7] W. Wordsworth: *Ułożone na moście Westminsterskim 3 września 1802 roku.* Tłum. Jerzy Pietrkiewicz. W: *Poeci języka angielskiego*. Tom 2. Red. Henryk Rzeczkowski, Jerzy S. Sito, J. Żuławski. Warszawa: PIW, 1971, s. 179-180.

symbol dawnej świetności. Od czasów rzymskich po współczesne most pozostał **niewzruszoną twierdzą**, a także akoladą spinającą brzegi rzeki; jedynie tożsamość człowieka uległa ewolucji poprzez kolejne etapy historii, której mosty przypatrywały się z wymowną ciszą kamienia, żelbetu i stali lub, jak dziś, lżejszej konstrukcji z aluminium. W poemacie Wisławy Szymborskiej „Rozmowa z kamieniem" widać wyraźnie, iż kamień pozostaje niewzruszony, milczeniem odpowiada na pytania pukającego do jego bram rozmówcy; kamień odmawia wpuszczenia kogokolwiek do swojego wnętrza. Jest zazdrosny niejako o to wnętrze, być może nawet arogancki, by nie dopuścić nikogo do swojej tajemnicy; pukający nie powinien nawet marzyć o wejściu do środka. Ale na końcu, gdy interlokutor nie ustępuje i nadal wyraża pragnienie wejścia do wnętrza, kamień odpowiada natarczywemu rozmówcy bardziej filozoficznie, iż brakuje mu (pytającemu) owego najważniejszego zmysłu, zmysłu uczestnictwa. Wyjaśnia przy tym, iż pytający ma jedynie zalążek tego zmysłu, czyli wyobraźnię. W końcu okazuje się, niemal absurdalnie, że kamień w ogóle nie ma drzwi. Budowla z kamienia, także most rozpięty między brzegami rzeki, milczy jakby „ponad przestrzenią i czasem", udostępniając podróżnemu drugi brzeg, wprawdzie widoczny, lecz bez mostu niedostępny. Most jest niejako granicą, której przekroczenie oznacza pokonanie trudności, by znaleźć się po drugiej stronie; skoro jednak „ponad przestrzenią i czasem", to jest także most pomocny w przejściu (w trans-cendencji?) do innej rzeczywistości. W wierszu Alfreda Tennysona (1809-1892) „Przejście zapory" czytamy:

> [...] Zmierzch i wieczorne dzwony,
> A potem ciemność schodzi!
> I niepotrzebne łzy i pokłony,
> Gdy stanę w łodzi.
> Aż tam, gdzie Przestrzeń i Czas zanika,
> Znieść mnie ten odpływ może –
> Chcę tylko ujrzeć twarz Przewoźnika,
> Co czeka przy zaporze[8] (tłum. Juliusz Żuławski).

Wiktoriański poeta ma na myśli ów wyjątkowy, najdłuższy chyba most „ponad przestrzenią i czasem" – po drugiej stronie którego na każdego człowieka czeka przystań – i najbardziej gościnny ze wszystkich „Przewoźników".

Kamień jako materiał budulcowy mostu odgrywa ważną rolę symboliczną w Biblii (*Ks. Genesis*, XI); jest bowiem materiałem pochodzącym z ziemi, od Boga, darem Natury. Ludzie budujący wieżę Babel chcieli dotrzeć do nieba, ignorując po drodze Boga; nie tylko zignorowali kamień i zaczęli wypalać cegłę, lecz chcieli także użyć smoły, ignorując zaprawę murarską. Dlatego Bóg pomieszał im języki i zamiast jednym, zaczęli mówić wieloma, a w konsekwencji zostali rozproszeni po całej ziemi. Tak więc karą za nieposłuszeństwo były konfuzja, pomieszanie, gdyż *Babel* oznacza właśnie „pomieszanie", a także „zbiór rozproszonych dźwięków". Budowa po**most**u między Bogiem a człowiekiem

[8] H. Krzeszowski, J.S. Sito, J. Żuławski (red.): *Poeci języka angielskiego*. Tom 2. Warszawa: PIW, 1971, s. 475.

nie doszła do skutku; wieża została zburzona zanim jeszcze ją wybudowano, a wszystko przez dumę i arogancję człowieka oraz brak szacunku do Boga. Jednakże wieża Babel pozostaje nadal symbolem wysiłku (z)budowania łączności, więzi, pomostu między człowiekiem a Bogiem. Chociaż arogancja człowieka spotkała się z karą, to jednak wieża nadal pozostaje symbolem nieudanego dotarcia do Boga i pragnienia ludzkości, by dotrzeć do nieba. Podobną tematykę (czy nawet nawiązanie do wieży Babel) spotykamy w powieści *Wieża* Williama Goldinga, w której arogancja i zbyt wygórowane ambicje człowieka, by wznieść się jak najbliżej Boga kosztem cierpienia wielu ludzi, zostały słusznie ukarane.

Most a religia. Wreszcie najwyższy i najbardziej abstrakcyjny (po)most to **religia, symbol, sacrum**. Religia jako *re-ligacion*, jak mówi Eugenio Trias, hiszpański myśliciel i filozof, to „relatywna więź ze świętością"; symbol natomiast to „odczuwalne i widoczne ujawnienie się *sacrum*". Słowo „więź" jest tutaj ważne, gdyż wskazuje na łączność z czymś lub kimś, a w tym przypadku wyrażona jest symbolicznie (*sym-balein* – „równoczesne rzucanie dwóch połówek monety lub medalu, które po dopasowaniu stają się znakiem przymierza)[9]. Jeden kawałek jest dostępny, a drugi znajduje się „gdzieś indziej". Symbol jest zdarzeniem, *sim-balico*, w wyniku którego może nastąpić scalenie i zetknięcie się obydwu części: części, którą mamy, symbolizującej, i drugiej, której jesteśmy pozbawieni, ale bez której pierwsza traci sens; ta druga część to połowa, do której odnosi się pierwsza i bez której ta pierwsza nie ma sensu i znaczenia.

Zdarzenie symboliczne jest zawsze spotkaniem, rodzajem związku pomiędzy jakąś obecnością wyłaniającą się z ukrycia a świadkiem (człowiekiem), który ją rozpoznaje i określa jej formę i kształt. Ta obecność (świętości) i ów świadek (człowiek) są wobec siebie współzależni: współtworzą „więź świadectwa, która cementuje całe spotkanie: *teofania,* postać przedstawiona jako aura chwały, świetliste promieniowanie" (ibid.). Komunikacja zatem między obecnością a świadkiem (słowo, pismo), której rezultatem jest objawienie, przybiera formę słowa (natchnionego) albo pisma (*santa*). „Święte", jak tłumaczy E. Trias, to jest to, co najwyższe, najbardziej wzniosłe, ale nie może tego dotknąć żaden świadek, nie może nawet na to patrzeć; „sakralne" natomiast „można dotknąć, można się nim posługiwać, przedmiot kultu lub ofiary, może ulec zniszczeniu, zużyciu; sakralny może oznaczać coś skalanego, a wiec odrażającego, złowrogiego" (ibid.). U Rudolfa Otto w książce *Das Heilige*, wyjaśnia Trias, świętość nosi w sobie podwójne znamię, święte i sakralne, lęk i/lub fascynację Innością, tajemnicę, *mystes* zamknięte w sobie. To tajemnica *misterium fascinans* (zauroczenie, oczarowanie, *sacrum*) i *misterium tremednum* (aspekt strachu i groźby sacrum). Oba wymiary są ściśle ze sobą połączone; istnieje p**omost** między tym, co fascynuje, a tym, co przeraża. W pierwszej *Elegii Duinejskiej* Rainer Maria Rilke pisze, iż piękno jest tylko

[9] Zob. J. Derrida, G. Vattimo, H.G. Gadamer: *Religia*. Kraków: Wydawnictwo KR, 2003, s. 126.

„przerażenia początkiem, które potrafimy jeszcze znieść i podziwiamy je dlatego, iż gardzi łaskawie naszym unicestwieniem"[10].

Przykładem budowli, którą można uznać za połączenie niemal mistyczne fascynującej tajemnicy (konstrukcji) z tym, co niemal przerażające może być Landwasserviadukt bei Filisur, po którym przemyka ekspres Bernina w Szwajcarii. Landwasser Wiadukt liczy 65 m wysokości i 136 m długości i został zbudowany w 1902 roku. Na budowę zużyto 9200 m sześciennych kamienia, a tunel Landwasser ma 216 m długości. Niewątpliwie wiadukt jest symbolem tego, co Otto nazywa „święte"; na jego widok można doświadczyć wzniosłości, *misterium fascinans i tremendum* równocześnie. Koszt budowy wynosił 280 000 franków szwajcarskich, a koszt remontu w 2009 roku 4,6 mln franków (wtedy do 10 km/h została zredukowana prędkość pociągu). Expres Bernina ze Szwajcarii (St. Moritz) do Włoch przejeżdża przez 196 mostów, 55 tuneli, a przełęcz Bernina wznosi się ponad 2530 m n.p.m.; droga aż do Tirano w Lombardii jest pokonywana w ciągu czterech godzin[11].

Mosty są **zapisem i odzwierciedleniem epoki historycznej**, stają się archiwum pamięci, triumfem techniki i umysłowych zdolności człowieka, zwycięstwem konstrukcji budowlanych nad drewnianymi, aż do stalowych i żelbetowych. Książka prof. Józefa Głomba *Pontifex Maximus; ponad przestrzenią i czasem*, o historii mostów do czasów współczesnych, jest najlepszym i najbardziej inspirującym przykładem tego, jak wyglądały dzieje kulturowe konstrukcji najsłynniejszych mostów na świecie. Praca J. Głomba to chyba najbardziej inspirująca opowieść o mostach kreślona ręką profesora inżynierii mostowej, także estety, po trosze filozofa i poety[12]. Już sam tytuł wskazuje, iż jest to praca nie tylko o historii mostów, lecz także o ich metaforyce, gdyż coś, co „sięga ponad przestrzeń i czas", musi nosić znamiona metafory. Most jest tutaj wyniesiony do najwyższej godności „pontifex maximus", najwyższego kapłana, i w pełni na ten tytuł zasługuje. Metaforyka mostu wskazuje na relację między tym, co immanentne, a tym, co ponadziemskie (pozaziemskie), transcendentne. Taka jest historia mostów Europy i Ameryki, a także mostów polskich, o których tak wiele w opowieści J. Głomba.

Od Mandroklesa z Samos, poprzez architekturę mostów kamiennych i drewnianych czytelnik ma możliwość peregrynacji od konstrukcji stalowych angielskich, francuskich, szwajcarskich aż do największych polskich budowniczych mostów. Autor książki wiedzie czytelnika ku wielkim budowlom zaprojektowanym przez Rudolfa Modrzejewskiego i Stefana Kauffmana. Tych dwóch inżynierów mostownictwa wywarło na nim największe wrażenie, gdyż byli to nie tylko wielcy konstruktorzy, lecz także humaniści i estetycy. Inżynierowie wielkich konstrukcji mostowych rzadko bywali tylko technicznie uzdolnionymi projektantami; ich wewnętrzny świat często obejmował bogate rejony literatury, poezji, muzyki i wielu innych dziedzin humanistyki, które inspirowały wyobraźnię i podpowiadały

[10] Zob. http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=8760&s=1
[11] Wszystkie dane o parametrach i lokalizacji wiaduktu zostały zaczerpnięte z *Wikipedii*.
[12] J. Głomb: *Pontifex Maximus; ponad przestrzenią i czasem*. Gliwice: Wyd. Politechniki Śląskiej, 2012.

nowe wzorce i formy dzieł architektury inżynierskiej. W książce J. Głomba urzeka wręcz opowieść o XVI-wiecznym moście weneckim Ponte di Moneta, który służył tamtejszej społeczności przez 200 lat. Niezwykła postać konstruktora Ponte di Moneta, który wygrał konkurs na projekt tej budowli w wieku 75 lat (por. s. 91ff), jest do dziś podziwiana. Niemal wszyscy konstruktorzy mostów włoskich w XVI wieku byli ludźmi raczej podeszłego wieku, ale mogli poszczycić się wielkim talentem i osiągnięciami na polu konstrukcji inżynierskich.

Autor książki snuje opowieści o mostach w kontekście bogatej przestrzeni historycznej; bierze pod uwagę kontekst kulturowy i estetyczny, pokazuje, w jaki sposób wydarzenia społeczne czy historyczne wpływały na wielkie osiągnięcia w dziedzinie architektury mostów (przykład mostu London Bridge w kontekście historii Plantagenetów, Henryka II i *Magna Carta* z 1215 roku). Sama postać profesora Józefa Głomba jest znakomitym przykładem człowieka, który skupia w sobie wiele talentów: jest inżynierem, pisarzem, poetą, a także interesuje się malarstwem, kulturą i wieloma innymi dziedzinami sztuki wizualnej. Profesor Głomb jest inżynierem, który zaprojektował wiele mostów, ale jego zakres widzenia konstrukcyjnego nigdy nie kończył się na samym projekcie i realizacji. Widział zawsze budowlę mostową w szerszym kontekście, w przestrzeni i w czasie, a także „poza przestrzenią i czasem", a zatem w obszarze, który wykracza poza to, co fizyczne i ziemskie. Do projektowania jest potrzebna wizja i wyobraźnia, o której pisał Szekspir, iż ucieleśnia rzeczy nieznane, a poeta swoim piórem nadaje im kształt, przemieniając „nic w coś" (*Sen nocy letniej*, akt V, sc. 1), tworzy z niczego niczym sam Bóg. Książka *Pontifex Maximus* jest nie tylko źródłem historycznej wiedzy o mostach, lecz także niezwyczajną konstrukcją myślową wzbogaconą wizją i wyobraźnią Autora. Jest więc opowieść o mostach ciekawym obrazem, w jaki sposób postęp i rozwój cywilizacji wpływały na estetykę mostów i jak zmieniało się ich zaplecze kulturowe oraz społeczne. Most był bowiem zawsze symbolem więzi społecznej, znakiem porozumienia i komunikacji między ludźmi, umożliwiał połączenie między wyznaczonymi obszarami oraz szybsze nawiązanie takiej łączności. Od muzyki, poprzez architekturę, literaturę, kulturę i religię most był zawsze symbolem przyjaznego łączenia, swoistej **akolady** pomiędzy ludźmi, narodami czy epokami historii. Na moście zawierano traktaty, dyskutowano o gospodarkach państw, tworzono poematy, które inspirowały szerszą perspektywę widokową i znacznie lepsze pole widzenia. Most był zawsze budowlą, która w milczeniu przypatrywała się dziejom poszczególnych narodów, historii człowieka, dla którego most był nie tylko drogą komunikacji, lecz także zabytkiem, często dziełem sztuki, jak choćby kamienna droga-most Henley-on-Thames ze wspaniałymi łukami poniżej mostu, pod którymi przepływają corocznie uczestnicy Henley Royal Regatta. Od mostu z kamienia po dzisiejsze konstrukcje stalowe budowle pokazywały wiele zachodzących w świecie zmian, które skłaniały człowieka do coraz lepszego korzystania ze zdobyczy technologii, by uczynić komunikację międzyludzką bardziej sprawną oraz komfortową.

BIBLIOGRAFIA

1. Ackroyd P.: *The Thames: Sacred River*. London: Five Leaves, 2008.
2. Derrida J., Vattimo G., Gadamer H.G.: *Religia*. Tłum. M. Kowalska i inni. Kraków: Wydawnictwo KR, 2003.
3. *Gerard Manley Hopkins, The Major Works including all poems and selected prose.* Red. C. Phillips. Oxford: University Press, 2000, s. 38.
4. Głomb J.: *Pontifex Maximus; ponad przestrzenią i czasem*. Gliwice: Wyd. Politechniki Śląskiej, 2009.
5. *Poeci języka angielskiego*. Tom 2. Red. H. Krzeszowski, J.S. Sito, J. Żuławski. Warszawa: PIW, 1971.
6. Scruton R.: *Beauty*. Oxford: University Press, 2009.
7. Zagajewski A.: *Trzej aniołowie*, wydanie dwujęzyczne. Tłum. C. Cavanagh, R. Gorczyńska, B. Ivry, C.K. Williams. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 192.

2

HISTORIA TOŻSAMOŚCI EUROPEJCZYKÓW

Grzegorz WLAŹLAK

2.1. POLSKA I ANGLIA OD *IMPERIUM ROMANUM* DO PODWALIN PAŃSTWOWOŚCI – WSPÓLNY WKŁAD W TWORZENIE PAŃSTW EUROPEJSKICH

Wzajemne relacje pomiędzy Polską i Anglią były przedmiotem wielu opracowań i publikacji, lecz w naszych rozważaniach skupimy się na porównaniu ważniejszych chwil w dziejach obu narodów jako pomostu łączącego momenty w chronologii historii Europy, by ustalić, co rozumiemy przez pojęcia Polski i Anglii w tych okresach.

Jeśli chodzi o podział chronologiczny, to ustalone ramy czasowe od X do XIII wieku należy podzielić ze względu na rodzaj i małą intensywność kontaktów na okresy obejmujące wczesne średniowiecze, początki państwa polskiego i dynastii Piastów, które charakteryzują się słabymi źródłami informacji, co wynika zarówno z odległości geograficznej pomiędzy obydwoma krajami, jak i ze stopnia rozwoju cywilizacyjnego. Źródła te możemy podzielić na prymarne, do których będą należeć teksty historyczne z danej epoki, jak pamiętniki Juliusza Cesara, historiografie starożytne Tacyta, Liwiusza po łacinie czy Pawła Orozjusza w anglosaskim przekładzie króla Alfreda oraz kroniki angielskich autorów: Gerwazego Tilbury, Rogera Bacona, Bartłomieja Anglika i króla Alfreda. Ważnym źródłem są kroniki sąsiadujących narodów, jak kronika Widukinda, zbiór kronik zwany umownie Geografem Bawarskim, czy opisy podróży (periplusy) i chorografie Wulfstana, Ohterego. Odrębną uwagę należy poświęcić biografiom, hagiografiom i życiorysom popularnym w ówczesnym świecie naukowym autorstwa Mateusza z Paryża, Marcina Polaka czy Assera. W końcu, w celu oddania kolorytu czasów i atmosfery pewnych okresów dziejów, przytoczymy tu dwa źródła literackie: anglosaski poemat „Widsith" z IX wieku, opisujący podróż do krajów Morza Bałtyckiego, oraz kazania okolicznościowe Peregryna z Opola.

Kontakty pomiędzy ludami epoki wczesnego średniowiecza to głównie podróże kupców czy pielgrzymów do miejsc kultu lokalnego lub do Ziemi Świętej, podróżników czy przygodnych wędrowców i ślady zachowane w kronikach lokalnych lub dziennikach tychże podróżników w formie listów żelaznych podczas przejazdu czy rachunków wydatków i transakcji urzędów lokalnych czy kościelnych. Inny rodzaj kontaktów obu krajów okresu wczesnego średniowiecza występował w środowiskach rycerstwa europejskiego czasu

krucjat. Jeśli chodzi o rodzaje tych kontaktów[1], są one bezpośrednie i pośrednie, z czego te pierwsze miały charakter czynny, jak np. osobiste transakcje handlowe kupców, negocjacje handlowe czy dyplomatyczne, osobiste wyjazdy na te tereny w formie pielgrzymki, wyprawy wojennej (krucjaty) czy wizyty gościnne. Bierne kontakty to głównie narracja osób trzecich, uczestników narad, synodów, konferencji czy soborów kościoła powszechnych w okresie późnego średniowiecza, obserwatorów i naocznych świadków tych wydarzeń. Kontakty pośrednie to głównie przekaz ustny lub pisemny na podstawie słyszanych informacji od uczestników wydarzenia i świadków naocznych lub informacji zdobytych ze źródeł pisanych, kronik przez osoby współczesne tym wydarzeniom. Możemy też dokonać podziału tychże kontaktów wg klas i grup społecznych, przede wszystkim pomiędzy kupcami, licznymi uczonymi i scholarami, do których należą też duchowni, np. wielu polskich dominikanów studiowało w Oxfordzie i w Cambridge, a jeden z uczonych, Tomasz z Krakowa, został potem profesorem Sorbony.

Musimy dodać w tym kontekście jeszcze jeden rodzaj kontaktów wymienianych przez A. Grabskiego, tj. kontakty dyplomatyczne i podróżnicze, gdyż tereny Polski były drogą tranzytu z zachodu na wschód i południe Europy. Zatem różnorodność form wzajemnych kontaktów oraz wielość dróg, które do nich prowadziły, mogą stać się podstawą do interesującej analizy historii zdobywania wiedzy o narodach i ich krajach na przestrzeni dziejów oraz być przyczynkiem do dalszych poszukiwań.

Podczas gdy nie sprawia nam trudności określenie Anglia jako skrót myślowy dotyczący centralnej części wyspy, na której się znajduje, oraz w odniesieniu do jednego z pierwszych organizmów politycznych[2], które zostały tu utworzone w wiekach wczesnych, czyli cesarstwa rzymskiego, to określenie Polska w tych samych okresach stwarza problem natury geograficznej i politycznej, nie mówiąc już o samych Słowianach, zasięgu ich wędrówki oraz istniejącej formie ustrojowej czy organizacyjnej, z ogółem zjawisk społeczno-kulturowych występujących na danych obszarach w danym okresie. Obowiązująca do niedawna wykładnia polskich szkół historycznych twierdziła, za Normanem Daviesem, iż przodkowie Polaków pod postacią Prasłowian (reprezentowanych przez Wenedów czy kulturę Łużyczan) od wieków uporczywie tkwili na terytorium, które obecnie uznajemy polskim, podczas gdy w tym samym czasie cały żywioł indoeuropejski swobodnie krążył po naszym kontynencie w poszukiwaniu swojego umiejscowienia[3]. Dopiero najnowsze badania prof. Marije Gimbutas, Colina Renfrewa czy Petera Heathera wykazują złożoność problemu migracji narodów i dywersyfikacji ich języka oraz kultury w tych okresach przez liczne kontakty z kulturą Scytów czy Sarmatów, tudzież tracką, illiryjską i indoirańską, o czym mogą świadczyć zapożyczone pojęcia, takie jak Bóg, raj i nazwy wczesnych bogów (Trygław,

[1] A. Grabski, *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV-XV w.*, Warszawa, 1968, s. 29.
[2] N. Davies, *Wyspy. Historia.* Tłum. E. Tabakowska. Kraków: Znak, 2009, s. 29.
[3] N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski.* E. Tabakowska. Kraków: Znak, 2010, s. 35.

Perun czy Swarożyc) wraz z ich odpowiednimi obyczajami i kultem. Kolejne kontakty z wędrującymi Hunami, Germanami, Normanami czy Awarami tylko pogłębiają tę różnorodność. Sami Prasłowianie i proto-Polacy wydają się jednymi z ostatnich lub stosunkowo późnych przybyszów na te tereny[4]. Jak twierdzą badacze, Europa nie była zamieszkana od pierwszego milenium przez duże populacje o wyraźnej świadomości afiliacji narodowych, które by ukształtowały ich życie i działalność. „Tożsamości zbiorowych, jakie wyłoniły się w XIX i XX wieku, nie można ekstrapolować na odleglejszą przyszłość [...], zatem skłania to historyków do rewizji aksjomatu o odwiecznym istnieniu narodów jako słusznego modelu organizacyjnego wielkich społeczności"[5].

Pierwszy okres wzajemnych doświadczeń i pierwszych kontaktów pomiędzy wymienionymi krajami obejmuje wczesne średniowiecze, tj. czas wędrówek ludów i tworzenia się pierwszych organizmów państwowych w Europie, początki państwa polskiego i dynastii Piastów, co w angielskiej chronografii odpowiada czasom anglosaskim. Charakteryzuje się on słabymi źródłami informacji z powodu odległości geograficznej pomiędzy obydwoma krajami i stopnia rozwoju cywilizacyjnego. Anglia wówczas wyłaniała się jako samodzielny organizm państwowy w formie heptarchii, tj. grupy siedmiu królestw anglosaskich, na podstawie podziałów plemiennych, podczas gdy nasz kraj był na etapie jednoczenia słowiańskich plemion przez jednego księcia i jego dynastię. Inna też była pozycja obu krajów w oczach ówczesnego świata. Musimy pamiętać, że w poprzedzającym wspomniany czas okresie rzymskim Wielka Brytania była częścią *imperium*, przez co należała do rzymskiego kręgu cywilizacyjnego bezpośrednio i zaistniała w rzymskiej historiografii na równi z innymi prowincjami cesarstwa (Juliusz Cesar *Commentarii de bello Gallico*, Tacyt *Agricola*, Tytus Liwiusz *Ab urbe Condita libri CXLII*). Inaczej Słowiańszczyzna i wchodzące w jej skład ziemie polskie, które stanowiły tzw. *barbaricum*[6], zatem różniły się dziedzictwem dziejowym i wpływami jednej z najbardziej rozwiniętych cywilizacji starożytnych, co nie pozostało bez znaczenia dla dalszego rozwoju tych krajów. Rzymska obecność w Brytanii przez blisko pięć wieków jest nadal widoczna, choćby pod postacią założonych wówczas podwalin sieci miast, dróg komunikacyjnych czy umocnień i fortyfikacji (mur Hadriana i Antoninusa). W Polsce ślady te ograniczają się do zaledwie kilku przypadkowych ekspedycji patroli rzymskich w okolice czeskiego Trenczyna, jednej udokumentowanej przez Pliniusza za czasów Nerona wyprawy nad morze po bursztyn (trakt drewniany niedawno odkryty wzdłuż wybrzeży), do monet i kilku medali oficerów rzymskich. Udowodniono również, że nadwyżki w produkcji żelaza z terytorium Polski były sprzedawane wzdłuż rzymskiego *limes* innym odbiorcom.

---

[4] H. Samsonowicz: *Nieznane dzieje Polski. W Europie czy na jej skraju?* Warszawa: Wyd. Bellona, 2012, s. 13-30.

[5] P. Heather: *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, Poznań: Rebis, 2012, s. 31.

[6] L. Leciejewicz: *U narodzin Polski historycznej*. W: *Polska a Europa (X – XX wiek)*. Red. Wojciech Wrzesiński. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004, s. 11.

Zatem państwowość angielska, a raczej anglosaska, tworzyła się na podstawie imperium rzymskiego, które wycofawszy się z uprzednio zajmowanej prowincji Brytanii ok. 429 roku, pozostawiło po sobie całe dziedzictwo cywilizacji rzymskiej na pastwę coraz częściej najeżdżających tę wyspę plemion germańskich Anglów, Sasów i Jutów. W wyniku podboju i osiedlania się tych plemion stworzyły one system heptarchii już w VII wieku (synod w Whitby w 664 roku jest jakby pierwszym sygnałem istnienia niezależnych królestw anglosaskich, które przyjęły władzę Rzymu, jeśli chodzi o zwierzchnictwo kościelne). W Polsce proces tworzenia się państwa rozpoczął się ok. X wieku w wyniku zjednoczenia kilku plemion słowiańskich przez wodza dynastii piastowskiej i łączony jest z faktem przyjęcia chrztu przez Mieszka w X wieku Na Wyspy Brytyjskie chrześcijaństwo przybywa wraz z wpływami rzymskimi jako religia cesarstwa ok. 313 roku, kiedy cesarz Konstantyn ogłosił swój edykt, a dopiero najazdy anglosaskie zmieniają sytuację na tyle, że konieczna jest kolejna misja chrystianizacyjna na te obszary w 597 roku, wysłana przez papieża Grzegorza I Wielkiego (590 – 604) i odbywająca się podobnie jak w przypadku innych rodzących się państw ówczesnej Europy, tj. przez nawrócenie się elit rządzących. Tyle co do różnic, natomiast nie należy zapominać wspólnego dziedzictwa kulturowego, jakim jest wpływ świata celtyckiego, a potem chrześcijańskiego na oba kraje.

Jeśli chodzi o Celtów, warto pamiętać, że byli oni indygeniczną ludnością Wysp Brytyjskich przed podbojem rzymskim, a w okresie porzymskim stanowili istotną część żywiołu populacyjnego Wysp, jak to jest do dziś. W swojej wędrówce zamieszkiwali oni także terytorium Polski od IV do II wieku p.n.e. W okresie rzymskim duża fala Celtów napłynęła na ziemie polskie w wyniku zawirowań na górskiej granicy imperium z Czechami, wielu z nich osiedliło się aż po Góry Świętokrzyskie, miejscowość Rudki, gdzie wytworzyli jedne z największych centrów wytopu metali w ówczesnej Europie. Celtyckie nazwy, jak Tyniec i Soła (zobacz poceltyckie nazwy rzek w UK: Tyne, Solway), świadczą o silnym wpływie ich kultury na te tereny. Idąc za L. Leciejewiczem, można zauważyć, że istnieją dowody na to, że Słowianie nauczyli się uprawy i przeróbki zbóż, nowych technologii wytwórczych i wzorów artystycznych od wędrujących przez ich tereny Celtów, a w okresie brązu podobieństwa sięgały głębszych przeobrażeń w strukturze społecznej Słowian na terenie Polski, gdzie powstają systemy wodzowskie i następuje kumulacja dóbr w rękach jednostek i rodów, o czym świadczą tzw. groby książęce[7]. Bezpośrednio po Celtach osiedlają się tu plemiona germańskie, m.in. reprezentowane przez dużą grupę Sasów i Swebów, którzy przejmują celtycki typ upraw na tzw. polach celtyckich, czyli otoczonych niskimi murkami z kamieni (jak obecnie w wielu hrabstwach Wielkiej Brytanii). Pola takie odkryto np. w Odrach koło Starogardu Gdańskiego. Zatem obie nacje jakby przygotowują grunt dla następnych migracji, np. dla Gotów[8]. Jest to jednakże bardzo odległy okres, jeśli chodzi

[7] L. Leciejewicz: *U narodzin Polski historycznej*..., s. 11.
[8] P. Heather: *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*..., s. 68.

o tworzenie się państwowości obu krajów, i wskazuje on jedynie na pewne pokrewieństwo kultury indoeuropejskich ludów Europy.

Tutaj należy zadać pytanie: co świat wczesnego średniowiecza na Zachodzie w ogóle mógł wiedzieć o Słowianach i terenach przez nich zamieszkałych? Jak podaje Gerard Labuda, najpełniejszy opis stosunków etnicznych przedstawia znany katalog plemion słowiańskich na północ od Dunaju, zwany Geografem Bawarskim. Jednakże, jak mówi dalej ten autor: „znaczny postęp, a raczej nawrót do lepszych wzorów chorograficznych oznacza anglosaski przekład dzieła Pawła Orozjusza (ok. 385 – 423) *Historiarum libri VII adversus paganos* wykonany w ostatnim dziesiątku IX wieku przez króla Alfreda (871 – 899)"[9]. W opisie tym Alfred przedstawił dość dokładnie siatkę plemienną ówczesnych Niemiec, Słowiańszczyzny Zachodniej i Danii oraz sytuację etniczną w basenie Morza Bałtyckiego. Autor twierdzi, że tędy przebiegał w IX wieku jeden ze szlaków pątniczych z Wysp do Rzymu, co mogło doprowadzić do licznych, aczkolwiek nieudokumentowanych kontaktów pomiędzy tymi nacjami. Pewny jest natomiast wpływ klasztorów insularnych na południowoniemieckie i odwrotnie ze względu na dawne pokrewieństwo językowe i kulturalne. Biograf Alfreda, Asser, wymienia w otoczeniu króla księdza Jana, który był *Eald-Saxonicum genere* i pochodził z klasztoru w Nowej Korbei. Razem z królem tłumaczył on dzieło *Cura Pastoralis* papieża Grzegorza Wielkiego, potem zaś został opatem w Athelney[10]. Z tego można wywnioskować, że na dworze króla Alfreda nie brakowało informatorów o stosunkach etnicznych w Niemczech i na Słowiańszczyźnie, kontynuuje nasz autor. Co więcej, to właśnie w dziełach innego mistrza pochodzącego z Korbei, Widukinda (*Widukindi Rerum Gestarum Saxonicorum*), znajdujemy pierwszą historyczną wzmiankę o Mieszku I, który jest tu nazwany „królem", a więc znajomość stosunków politycznych Słowiańszczyzny wśród elit tego obszaru była nadal niewielka, ale istotna w tym czasie[11]. Natomiast bezsprzeczne jest, iż Widukind oraz jego poprzednik u boku Assera, Jan Stary Sas, interesowali się historią Sasów nie tylko na kontynencie, lecz także na Wyspach, więc tzw. Sasów Zachodnich (Wessex) w Brytanii i wszystkimi towarzyszącymi okolicznościami.

Wracając do opisu wg Orozjusza, narratorem jest wędrowny bard Wulfstan, który opowiada o podróży do zatoki, gdzie wpada rzeka Wisła: „A Słowiańszczyznę mieliśmy aż do ujścia Wisły przez cały czas po prawej stronie. Wisła ta jest wielką rzeką i przez to dzieli Witland (?) i kraj Słowian"[12]. Podobny opis istnieje w formie periplusa niejakiego Ohtere w przekładzie tego samego króla Alfreda. Z opisu tego wynika, że podróżnik ów był

[9] G. Labuda: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Warszawa: PWN, 1961, s. 11.
[10] G. Labuda: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*..., s. 15; także B. Yorke: *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów*. Tłum. Mateusz Wilk, Warszawa 2009, s. 209.
[11] H. Samsonowicz: *Nieznane dzieje Polski*, s. 32. Peter Heather w cytowanej wyżej publikacji twierdzi, iż wcześni Germanowie używali trzech słów na określenie przywódcy typu król: *thiundas* (rządzący ludem), *truthin* (wódz wojska) wyparte ostatecznie przez *kuning* (władca ludu i wojska), co odzwierciedla przemiany społeczno-polityczne w plemionach.
[12] G. Labuda: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*..., s. 85, także G. Labuda: *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*. Warszawa: PWN, 1960.

podwładnym samego króla: „**Ohthere sæde his hlaforde, Ælfrede cyninge, þæt he ealra Norðmonna norþmest bude** (Othere **said to his lord**, King Alfred, that he lived northernmost of all the Northmen (or Norwegians) („Ohtere rzekł swojemu panu, królowi Alfredowi, że mieszkał najbardziej na północ od wszystkich ludów Północy". Tłum. i wyróżnienia własne).

Dalej w swoim opisie podróżnik wspomina podobne warunki topograficzne i etniczne, o których dowiedzieliśmy się od Wulfstana. Może to świadczyć o tym, iż król Alfred, i jego otoczenie, był zainteresowany terenami wzdłuż wybrzeży Bałtyku z wielu powodów, m.in. dlatego, że ludy Anglów i Sasów przybyły z tych okolic i samo pokrewieństwo kultury i języka, jak wcześniej wspominał o tym G. Labuda, przyciągało anglosaskich podróżników i wojowników, żądnych nowych podbojów, na te nadmorskie ziemie z perspektywą rozszerzenia swojego władztwa. Może były to jedynie względy ekonomiczne – poszukiwanie dogodnych warunków do handlu i wymiany towarów – do czego służyły wg L. Leciejewicza „osiedla nadbałtyckie typu emporium zamieszkiwane przez kupców, ale też banitów politycznych z krajów skandynawskich, też anglosaskich, o czym wspomina kronikarz Wulfstan"[13].

Jednym z takich osiedli wspomnianych przez niego jest osada zwana Truso, która obecnie jest identyfikowana przez większość historyków z okolicami Elbląga. Jak twierdzi inny znawca tego okresu, Witold Chrzanowski, w pracy pt. „Słowianie i Wikingowie", odkrycia archeologiczne dokonane nad jeziorem Druzno, *nomen omen*, przez dr. Marka Jagodzińskiego w 1982 roku dowodzą, że osada ta, typu skandynawskiego, na pewno została założona przez Duńczyków[14]. Musimy pamiętać, że wspomniany przez nas władca Wessex, a potem król Anglii Alfred toczył walki z Duńczykami o zachowanie anglosaskiej dominacji na wyspie w końcu IX wieku, podczas gdy wyspa już była opanowana w połowie przez Duńczyków i podzielona na teren okupacyjny Danelaw i królestwo Wessex, czyli to, co ocalało ze świetności siedmiu królestw. Nie dziwi nas zatem ekspedycja Wulfstana i Ohtere jako sposób władcy Wessex na rozpoznanie, skąd przybywają najeźdźcy i jakich mają sprzymierzeńców. Jednak dalsze dzieje Europy pokazują, że wikingowie lub ludy północy, czyli Normanowie, jak wolą nazywać ich historycy, służyli wielu panom, począwszy od Rusi, której założycielem byli wg niektórych uczonych, papiestwo (otrzymali królestwo Sycylii w 1130 roku z rąk papieża Anakleta II), na pierwszych Piastach skończywszy.

Inny poemat anglosaski datowany na VI – X wiek, noszący nazwę barda narratora *Widsith*, co w języku staroangielskim oznaczało daleką podróż[15], również zawiera odniesienia do terenu Polski. Jest to poemat traktujący o królach i plemionach germańskich okresu około III w n.e., mieszczący fragmenty opisu walki dwóch bohaterów gockich: Wulfherego

[13] L. Leciejewicz: *U narodzin Polski historycznej*..., s. 13.
[14] W. Chrzanowski: *Słowianie i wikingowie*. Kraków: Wyd. LIBRON, 2007.
[15] S. Helsztyński: *Specimens of English Poetry and Prose, cz. I. Wiek VII-XVI*. Warszawa: PWN, 1986, s. 38.

i Wyrmherego z wojskami Hunów nad Wisłą. W tradycji anglosaskiego przekładu teren ten jest nazywany Wista[n]wudu, czyli lasem nadwiślańskim. Istnieją źródła historyczne, które mówią, iż jeszcze w IX wieku Wisła uchodziła w uczonej tradycji za wschodnią granicę Germanii, a wszystko, co było na wschodzie, należało do Scytii lub Sarmacji, tj. ojczyzny Hunów. A. Grabski twierdzi, że dla uczonych owego okresu „Sarmacja to kraina na wschód od Wisły, sąsiadująca z Azją; kraj rolniczy i lesisty, pustkowia nizinne i mróz; bogate w zwierzynę i zboża, minerały jak srebro, złoto i sól"[16]. Wszystkie te informacje na temat Wisły i terenów leżących nad rzeką upowszechniły w Anglii wiedzę na ten temat i weszły w skład opisu Europy w przekazie króla Alfreda i jego kontynuatorów aż po głębokie średniowiecze. W opisie tu przedstawianym pojawiają się nazwy plemion Słowian w wersji zgermanizowanej: *Winedas*, *Wineda lond*, *Winedum*, czy w wersji anglosaskiej *Weonodland* (Gen.Sg. *Winod lande*), wcześniej odnajdywane w źródłach klasycznych np. u Liwiusza jako: *Venedi*, *Venadi*, *Vinidii Venethi*[17].

Wracając do epoki wczesnych Piastów, informacje na temat naszych krajów zmieniają swój charakter z typowo poznawczego, opartego na chorografii, na polityczno-kulturowe, oparte na sojuszach polityczno-militarnych i związkach dynastycznych z ważnymi rodami Europy. Po pierwsze, Mieszko i jego plemię nie byli wonczas w stanie utworzyć samodzielnego państwa bez pomocy sprzymierzonych plemion oraz najemnej siły zbrojnej. Wikingowie stanowili czołówkę wojowników europejskich, a niejeden z tych najemników mógł zdobywać pierwsze szlify kunsztu walki w szeregach hord regularnie najeżdżających Anglię króla Alfreda i jego następców. Jak piszą historycy brytyjscy, to ich zasługą jest po części utrwalenie władzy w Wessex, gdyż w wyniku ekspansji usunęli władców wszystkich pozostałych królestw anglosaskich, których dynastie nigdy już się nie odrodziły. Działania ich armii sprawiły, że Alfred pozostał jedynym anglosaskim i chrześcijańskim królem Anglii (używał tytułu *Rex Angul-Saxonum*)[18]. Musimy pamiętać, że w okresie panowania pierwszych Piastów władcami całej Anglii byli Duńczycy z rodu Swena Widłobrodego (960 – 1014), który pokonał i wygnał anglosaskiego króla Ethelreda (978 – 1013), a następnie jego syn Kanut i jego syn Harthacnut szczęśliwie rządzili Anglią przez ponad 20 lat (1016 – 1042). Jak twierdzą niektórzy polscy badacze, zdobycie władzy przez naszego pierwszego historycznie udokumentowanego władcę z dynastii Piastów mogło się odbyć podobnie jak w przypadku dynastii Wessex, ale ze względu na brak świadectw tych wydarzeń oraz ich burzliwy przebieg nie znalazły się te wydarzenia w żadnej z kronik aż do czasu Gala Anonima. *Inter arma, silent Musae.*

Dotychczas odnajdywane artefakty z czasów tworzenia się państwowości polskiej poświadczają wzajemne przenikanie się materialnej kultury Normanów, Bałtów i Słowian,

---

[16] A. Grabski: *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV-XV w.* Warszawa: PWN, 1968, s. 113.
[17] G. Labuda: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny...*, s. 167.
[18] B. Yorke: *Królowie i królestwa Anglii...*, s. 211.

w tym Słowian zachodnich, o czym świadczą licznie odnajdywane miecze typu ULFBERHT (prawdopodobnie podróbka oryginalnych mieczów normańskich), które stanowiły podstawowe wyposażenie oddziałów Wikingów i są do dziś odnajdywane w całej Europie[19]. Idąc dalej za autorem, należy podkreślić, że obecność broni typu normańskiego oraz pochówki normańskie z bronią i talizmanami, m.in. z talizmanami w formie miniaturek boga Thora, dowodzą, że wojownicy skandynawscy stanowili istotną siłę w drużynie pierwszego historycznego Piasta. Należy się zgodzić z rozważaniami Andrzeja Zielińskiego w publikacji „Pierwsze stulecie Polski", iż wikingowie to typowi kolonizatorzy swojej epoki, podobnie jak Fenicjanie czy Grecy w swoich czasach, i stosowali podobne strategie podboju, tj. najpierw najazdy i grabieże niszczące podbity żywioł, a następnie systematyczne osadnictwo i asymilacja[20]. Ktoś może postawić pytanie: dlaczego wikingowie nie podbili terytorium Polski, tak jak to zrobili 200 lat wcześniej w Anglii? Być może ze względów praktycznych, gdyż, podobnie jak dla Rzymian, teren Polski nie stanowił dla nich atrakcyjnych ekonomicznie zdobyczy i akcja militarna tutaj nie zwróciłaby się tak jak w bogatej porzymskiej Anglii. Zastosowano więc taktykę wsparcia lokalnych kultur, aby mieć w nich sprzymierzeńców, a nie wrogów przy granicach.

Wracając do pomostów historycznych pomiędzy naszymi krajami, mieliśmy po części udział w duńskim podboju Anglii, gdyż córka Mieszka I i Dobrawy z rodu Przemyślidów, Świętosława, idąc za dynastycznymi ambicjami ojca, została wydana najpierw za króla szwedzkich wikingów Eryka w latach 980 – 995, czego owocem był kolejny król Szwecji, Olaf Skötnung. Po śmierci zaś Eryka została ona żoną króla duńskiego, wyżej wspomnianego Swena Widłobrodego, w celu zawarcia sojuszu duńsko-szwedzkiego przeciwko Norwegom w 996 roku, a owocem tego związku jest dynastia królów duńskich, w tym Haralda II i Kanuta, zwanego potem Wielkim, króla Danii i Anglii. Już samo to podwójne małżeństwo świadczy o dużym znaczeniu sojuszu z Piastami dla władców skandynawskich, pragnących rozszerzać swe wpływy na zachód i mieć południowych sąsiadów jako sojuszników. Jak zauważa Norman Davies, Swen był pogańskim królem Anglii[21], gdyż chrześcijaństwo dotarło do Wysp Brytyjskich wraz z imperium rzymskim oraz z misją św. Augustyna w 589 roku, jak wcześniej wspomniano, zatem Świętosława odegrała podobną rolę jak jej matka Dobrawa w stosunku do Polski, wspierając konwersję władcy i ludu na chrześcijaństwo. Nie było to zjawisko w niczym nadzwyczajne w Europie okresu średniowiecza, gdyż podobnie odbyła się misja ww. Augustyna do królestwa Kentu, którego władca Ethelberth przyjął chrzest jako pierwszy spośród Anglosasów przez małżeństwo z frankońską księżniczką Bertą. Po śmierci drugiego męża Świętosława, bardziej znana w skandynawskiej historiografii pod imieniem

---

[19] W. Duczko: *Ruś Wikingów: Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*. Tłum. N. Kreczmar, Warszawa 2006. W: W. Chrzanowski, *Słowianie i Wikingowie*, Kraków: Wyd. LIBRON, 2007, s. 144.

[20] A. Zieliński: *Pierwsze stulecie Polski: Państwo-władcy-sensacje*. Warszawa: Wyd. Bellona, 2012, s. 45.

[21] N. Davies: *Smok wawelski nad Tamizą*. Kraków: SIW Znak, 2001, s. 200.

Storrada lub Gunhilda, otrzymanym na chrzcie, schroniła się właśnie w swoim rodzinnym kraju u brata Bolesława i to właśnie tu przybywa w 1016 roku jej syn Kanut, by prosić matkę o powrót do Danii, a następnie z nim, jako królem, do Anglii[22]. Źródła milczą na temat jej dalszych losów, ale już sam opis tych faktów z życia matki królów daje nam pewność, że pewne informacje na temat kraju jej pochodzenia musiały krążyć na dworach skandynawskich, a potem angielskim podczas panowania jej małżonków i synów.

O ile państwo Mieszka i on sam stoją jeszcze w drugim szeregu wydarzeń historii politycznej wczesnego średniowiecza, o tyle jego syn, brat Świętosławy, Bolesław Chrobry odgrywa decydująca rolę jako biorący udział w rozgrywkach o wybór cesarza; sam przyjmuje Ottona III na zjeździe w Gnieźnie czy organizuje najazdy na czeską Pragę lub Ruś i Kijów, przez co jakby wysyła pierwsze sygnały o istniejącym już państwie polskim[23]. W tym czasie w Polsce przebywała Świętosława, więc sygnały o poczynaniach naszego władcy musiały docierać do sąsiadów, którymi wówczas byli królowie Danii i Anglii. Dopiero kryzys monarchii w 1030 roku odsuwa Polskę od spraw międzynarodowych aż do momentu wyprawy Bolesława Krzywoustego na Pomorze w celu zwalczania pogaństwa i szerzenia wiary chrześcijańskiej. Powraca natomiast imię króla Anglii i Skandynawii, Kanuta, w kontekście najazdu wikingów na Pomorze w czasie kryzysu dynastycznego za Mieszka II, syna Bolesława, w 1034 roku, kiedy to sprzymierzone wojska cesarza Konrada II i czeskiego księcia Brzetysława postanowiły dokonać rozbioru młodego królestwa polskiego po latach niefortunnej dla nas polityki Chrobrego[24].

Chrześcijaństwo i łaciński krąg kulturowy wciągają obszar naszego kraju w sprawy kościoła rzymskiego i stanowią istotny most dla kraju Polan prowadzący z kręgu państw pogańskich w krąg cywilizacji zachodniego chrześcijaństwa. Wiemy, że już w pierwszej połowie IX wieku następca Karola Wielkiego i jego syn, Ludwik Pobożny (778 – 840), ustanawia arcybiskupstwo w Hamburgu w celu „szerzenia słowa Bożego na ludy północy, Słowian, Duńczyków i Normanów"[25], zatem chrześcijańskie korzenie zbliżają nasz kraj do kręgu kultury skandynawskiej i pośrednio anglosaskiej. Duchowieństwo, jako warstwa najbardziej wykształcona, a w szczególności zakony, które zaczynają się pojawiać na ziemiach polskich, nieuniknienie mają swoje odpowiedniki we wszystkich ówczesnych krajach chrześcijańskich, a wielu polskich dominikanów studiowało w Oxfordzie i w Cambridge; jeden z uczonych, Tomasz z Krakowa, zostaje potem profesorem Sorbony. Zainteresowanie naszymi krajami było więc dwustronne, gdyż zakonnicy angielscy jako kronikarze interesowali się także topografią i kulturą polityczną narodów wschodnich. Zatem

---

[22] O. Balcer: *Genealogia Piastów*. Kraków 1895. W: Witold Chrzanowski, *Słowianie i Wikingowie*. Kraków: Wyd. LIBRON, 2007, s. 108.
[23] H. Samsonowicz: dz. cyt. W: W. Wrzesiński (red.), *Polska a Europa (X – XX wiek)*. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004, s. 11.
[24] A. Zieliński, *Pierwsze stulecie Polski*..., s. 100.
[25] W. Chrzanowski: dz. cyt., s. 81.

Gerwazy z Tilbury w dziele *Otia Imperialia* z lat 1211 – 1216, ówczesnym kompendium encyklopedycznym, porównuje etymologię słów Polska i Campania (wł. *campo*, pole) we Włoszech oraz dość dokładnie podaje położenie naszego kraju pomiędzy „huńskimi Alpami", tj. Karpatami, a „oceanem", czyli Morzem Bałtyckim, rozpoznaje niektóre rzeki czy sąsiadujące księstwo włodzimiersko-wołyńskie, tu zwane *Lodimire*[26]. Z geograficznego punktu widzenia, wg stanu wiedzy ludzi owego okresu, kraina ta nosiła nazwę „Sarmacja" w wielu źródłach, począwszy od IX wieku, i uchodziła za wschodnią granicę Germanii[27].

Inaczej wygląda opis Europy Wschodniej dokonany przez Bartłomieja Anglika w dziele *De proprietatibus rerum* z 1230 roku i spisany w Magdeburgu. Daje on nikłe pojęcie o naszym kraju, gdyż umiejscawia go pomiędzy Miśnią a Czechami, dzieląc tę krainę na Słowiańszczyznę większą i mniejszą z jej różnicami językowymi i pozostawiając ten stan wiedzy na wiele lat potem. Opis ten jest rozpowszechniany w Europie do czasów Elżbiety I. Dopiero edycja z 1582 roku podaje dość dokładnie granice krainy zwanej Sarmacją i wymienia kraje tu istniejące, a wśród nich Polskę, Ruś, Prusy i Inflanty, twierdząc, że obecnie znajdują się one pod władzą *King of Pole*[28]. Biorąc pod uwagę nazwy i inne szczegóły opisu, należy stwierdzić, że są to jedne z bardziej wiarygodnych obrazów Polski w kronikarstwie Europy Zachodniej od czasów Alfreda i jego przekładu Orozjusza z IX wieku.

Jednakże największym autorytetem w owym czasie cieszył się opis krajów Europy Wschodniej Rogera Bacona (ok. 1214 – 1292) w dziele *Opus Majus* z 1268 roku, w którym ponownie podaje dokładne położenie Polski jako sąsiada Wielkiej Rusi (*Russia Magna*), Prus, Czech na południu i Austrii oraz Niemiec na zachodzie. Dodatkowo ten wielki myśliciel europejskiego średniowiecza krytycznie wypowiada się o misji chrystianizacyjnej zakonu krzyżackiego w Prusach, twierdząc, że gdyby nie ich metody, naród ów już dawno przyjąłby wiarę chrześcijańską[29]. Wspomina on też najazdy Tatarów na nasz kraj w 1241 roku, jednak więcej informacji na ten temat zdobywamy z kroniki innego dziejopisa angielskiego średniowiecza, Mateusza z Paryża (zm. 1259), który opisuje rozmiar spustoszenia, jakie siały ordy tatarskie, i fakt śmierci polskiego księcia Henryka Pobożnego podczas tej kampanii.

W tym miejscu należy wymienić jeszcze jednego przedstawiciela duchowieństwa, który był autorem dzieła traktującego o Polsce i jej historii, przez co przyczynił się do spopularyzowania naszego kraju w Anglii. Marcin Polak (zm. 1279) w dziele *Chronicon pontificum et imperatorum*, jako w podręczniku historii powszechnej dla teologów od czasów Chrystusa i cesarza Augusta do 1277 roku, podaje ważne fakty z historii Polski, jak męczeństwo św. Wojciecha, najazd Mongołów w dość szerokim ujęciu czy śmierć Henryka Pobożnego, przez co pozycja ta stała się najczęściej kopiowanym źródłem informacji

[26] H. Zins: *Polska w oczach Anglików*. Lublin: Wyd. Lubelskie, 2002, s. 12.
[27] G. Labuda, *Źródła skandynawski i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*..., s. 127.
[28] H. Zins: *Polska w oczach Anglików*..., s. 14.
[29] Tamże..., s. 15.

w większości bibliotek uniwersyteckich w Anglii (ok. 20 egzemplarzy)[30]. Inny przedstawiciel duchowieństwa angielskiego, Gerwazy, biskup Seez z hrabstwa Sussex, jako generał zakonu premonstrantów miał osobiste kontakty z Iwo Odrowążem, późniejszym biskupem krakowskim z rodu św. Jacka Odrowąża, założyciela zakonu dominikanów w Krakowie. Biskup Seez bardzo pozytywnie pisał w swoich listach do polskiego duchownego o jego wyniesieniu do godności biskupa, tym samym wyrażając podziw dla życia polskiego kościoła.

Silnie związany z dziejami politycznymi całego średniowiecza jest spór kościoła i cesarstwa o inwestyturę, który stanowi kolejny pomost w historii obu krajów w walce o europejskie wartości. Polscy i angielscy władcy byli uwikłani w walki cesarstwa z papiestwem w wymiarze międzynarodowym, popierając stronnictwa najbardziej korzystne dla polityki swego kraju. Henryk II Plantagenet (1154 – 1189) popada w konflikt o inwestyturę z arcybiskupem Canterbury, Thomasem Becketem, i w wyniku ostrej walki politycznej hierarcha ginie w 1170 roku z rąk poplecznikow króla, którzy prawdopodobnie nazbyt pochopnie i niewłaściwie odczytali intencje swego monarchy. Jako żywo przypomina to o sto lat wcześniejszą tragedię, która wydarzyła się w Polsce, jako wynik konfliktu Bolesława Śmiałego (1058 – 1079) z biskupem krakowskim Stanisławem z 1079 roku. Obaj duchowni zostali uznani przez społeczność ówczesnego świata chrześcijańskiego za ofiary tej bezwzględnej polityki i obaj zostali wkrótce kanonizowani, jednak kult św. Thomasa Becketa jest wcześniejszy, a to z powodu jego rychłej kanonizacji, bo już w 1173 roku (św. Stanisław w 1253 w Asyżu), i jak twierdzi Stanislava Kuzmová, mogło to przyspieszyć wyniesienie na ołtarze naszego biskupa ze względów koniunkturalnych, co było ważnym argumentem i symbolem władzy duchownej z władzą świecką w walce o swobody kościoła[31]. Świadczą o tym teksty kronik i kazań z XIII wieku, w którym imiona obu świętych często pojawiały się obok siebie, np. w tekstach dominikanina Peregryna z Opola (ok. 1260 – 1333) pt. *In festo sancti Thomae archiepiscopi Canthuariensis*, które wygłosił prawdopodobnie przy okazji erygowania kaplicy zamkowej księcia wrocławskiego Henryka IV w czasie jego konfliktu m.in. o sprawy kompetencji władzy z biskupem wrocławskim Tomaszem II. *Nomen omen*, skojarzenie intencji kazania z wydarzeniami w Anglii jest jednoznacznie widoczne w tekście kazania, w którym mnich wzywa wszystkich duchownych na banicji (podobnie jak sam Tomasz Becket, gdy był wygnańcem angielskiego króla Henryka II), którzy ucierpieli w wyniku tego sporu, do powrotu i głosi nadrzędność władzy duchownej nad świecką. Podobne skojarzenie obu świętych ma miejsce w tym samym okresie w kazaniu mnicha z Raciborza, gdzie zresztą zostaje ufundowany kościół pod wezwaniem św. Tomasza

[30] H. Zins: *Polska w oczach Anglików*..., s. 16. H. Zins podaje dokładne pochodzenie przydomka *Martinus Polonus*.

[31] S. Kuzmová: *Preaching on martyr – bishops in the later Middle Ages: Saint Stanislaus of Kraków and Saint Thomas Becket*. W: *Britain and Poland-Lithuania. Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*. Red. R. Unger. Leiden-Boston: 2008, s. 68.

wspomnianego przez biskupa wrocławskiego. Kazanie to mówi: „Sexto pro ecclesie tam ut pro libertate ecclesie observanda vel defendanda, ut beatus Thomas episcopus Cantuariensis et beatus Stanislaus episcopus Cracoviensis; imo qui sine causa demerita innocenter et iniuste interficitur" (Po szóste zatem dla uszanowania i obrony wolności kościoła, i w tym błogosławiony Tomasz biskup kanterberyjski i błogosławiony Stanisław biskup krakowski, którzy bez sprawiedliwej przyczyny i niewinni, niezasłużenie zabici zostali. Tłum. własne)[32].

Zakończenie

Podsumowując nasze rozważania na temat historycznych mostów polsko-angielskich we wczesnym okresie istnienia obu organizmów państwowych od okresu średniowiecza, skupiliśmy się głównie na podobieństwach, jeśli chodzi o procesy państwowo- i kulturotwórcze. Zrozumiałe jest, że paralelizm ów nie może sięgać zbyt głęboko, chociażby ze względu na fakt udokumentowanego datowania wydarzeń na terenie Wielkiej Brytanii o jakieś tysiąc lat wcześniej niż na terenach Polski, a to ze względu na podbój rzymski tych terenów i ich przynależność do kręgu kulturowego imperium rzymskiego. Nie zmienia to jednak faktu, że w innych procesach społeczno-politycznych możemy napotkać wiele cech podobnych, chociażby proces zmagania się plemion anglosaskich, które najechały Brytanię po okresie rzymskim, ze swoją tożsamością władzy i przynależnością do konkretnego organizmu politycznego, tworzenie się systemu siedmiu królestw po to, aby w IX wieku osiągnąć stan poczucia jedności narodowej w walce z wikingami. Zbliżają oni jednocześnie historię naszego kraju do kraju króla Alfreda jako wojownicy i płatni najemnicy średniowiecznej Europy od Skandynawii, poprzez Ruś i Polskę po północną Francję, gdzie tworzą spójny i silny organizm państwowy – Normandię. Tak jak ich germańscy kuzyni Anglowie, Sasi i Jutowie, wikingowie mają swoją historię przyjęcia chrztu i nawrócenia na chrześcijaństwo, wspólny motyw kolonizacji, który łączy oba nasze kraje we wspólnocie historycznej cywilizacji europejskiej.

Późne średniowiecze nieco oddala Polskę i Anglię ze względu na rozbieżność historycznych i politycznych interesów, chociaż nie należy zapominać o takich faktach, jak wspólne losy dynastyczne Piastów i dynastii duńskiej na tronie Anglii przez małżeństwo córki Mieszka I z królami Szwecji, a potem Danii. Jako królowa i matka królów skandynawskich, miała duży wpływ na bieg wydarzeń w tym regionie, o czym świadczy fakt, że król Anglii i Danii, Kanut Wielki, osobiście przybywa do naszego kraju w 1016 roku, aby prosić swoją matkę, tu opisaną królową, o wsparcie przy jego wyprawie na Anglię po koronę i zabiera ją

[32] Archiwum Polskiej Prowincji Zakonu Dominikanów, Kraków, Ms. R XV 16, f. 269 r. – 270v. W: *Britain and Poland...*, dz. cyt., s. 75.

na Wyspy. Jak twierdzi jeden z historyków angielskich, przy tej okazji brat Świętosławy, Bolesław, udziela wsparcia militarnego duńskiemu władcy i krewniakowi w tej ekspedycji[33].

Jeśli chodzi o dalsze losy średniowiecznych kontaktów obu krajów, to stają się one mniej intensywne w okresie rozbicia dzielnicowego w Polsce po śmierci Bolesława Krzywoustego ze względu na zaangażowanie jego następców w walkę o utrzymanie schedy i kontynuację dynastii w swojej dzielnicy. Naturalnie nie sprzyjało to budowie autorytetu i pozycji siły Polski w relacjach międzynarodowych. Swoje czyniły też odległość geograficzna między naszymi krajami i zaangażowanie Anglii w tym czasie w problemy kontynentalnej części posiadłości, gdyż musimy pamiętać, że w okresie od najazdu Normanów i podboju Anglii przez Wilhelma Zdobywcę (1066 – 1089) do czasów końca wojny stuletniej ok. 1453 roku Anglia jest podwójnym królestwem, dzielącym się na posiadłości na Wyspach i posiadłości dynastii normańskiej na kontynencie, do których później zostają dołączone jeszcze lenna rodu Plantagenetów. Jest to jeden z największych organizmów politycznych Europy po czasach Karola Wielkiego.

Porównując ze sobą tak odległe historie krajów, brytyjski historyk Norman Davies w swoich wykładach widzi głównie słabość w źródłach, z których czerpiemy wiedzę, tzw. dżunglę wiedzy; istnieje wiele źródeł wiedzy, lecz to historiografia i kroniki potężnych mocarstw mają większy wpływ i siłę przebicia niż źródła pochodzące z małych i peryferyjnych krajów. Zasada ta stosuje się do Polski wczesnego średniowiecza, kiedy dominująca jest historiografia cesarstwa niemieckiego i kościoła, i to stąd świat zachodni, w tym Anglia, mógł czerpać informacje na temat naszego kraju i to te źródła właśnie w dużej mierze były filtrem, kształtującym wiedzę o tym regionie Europy Wschodniej. W tym czasie Anglia miała rozbudowany system ośrodków klasztornych, w których kwitła nauka (Jarrow, Lindisfarne, Iona, VIII/IX wiek), i szkół (Oxford, Cambridge, XII/XIII wiek) jako dziedzictwo czasów króla Alfreda, wraz z własną kroniką, *Anglo-Saxon Chronicle*, prowadzoną w języku angielskim w każdym większym ośrodku od IX do XII wieku. Do tego należy dołączyć bogatą literaturę okresu normańskiego i źródła francuskie okresu podboju przez Wilhelma Zdobywcę, aby zauważyć różnicę w stosunku do przekazów Galla Anonima czy mistrza Wincentego Kadłubka, którzy w dużej części nie byli nawet świadkami opisywanych przez siebie zdarzeń.

Kolejną wadą może być brak spójności źródeł, zatem pewnym wydarzeniom poświęcono więcej uwagi, bo były one ważniejsze z punktu widzenia mocarstwa. Tak więc w historiografii słyszymy o najazdach wikingów, o potężnej dynastii Plantagenetów czy Andegawenów, ale wielu europejskich historyków ma nadal trudności z uznaniem znaczenia dynastii Piastów, która rządziła sporą częścią Europy od X do XV wieku, z licznymi koligacjami dynastycznymi. Trzecim elementem w źródłach decydującym o odbiorze przez ogół jest stereotyp, szczególnie utrwalony w historiografii mocarstw. Późniejsza propaganda

[33] M.K. Lawson: *Cnut: England's Viking King*. Stroud: Tempus, 2004, s. 49.

utrzymuje schemat Polski jako kraju tranzytowego, terytorium wschodniej ekspansji cesarstwa niemieckiego i wreszcie przedmurza chrześcijaństwa. Anglicy nie doczekali się takiej stereotypizacji i nikt nie podnosił kwestii wiarygodności konwersji narodu anglosaskiego, gdy ich królem został poganin Swen Widłobrody, a jego synowie dziedziczyli ten tron przeszło 20 lat. To samo wydarzyło się w przypadku najazdu normańskiego, który był oficjalną krucjatą kościoła katolickiego przeciwko wiarołomnemu królowi Anglii, Haroldowi, a sztandar papieża Aleksandra II powiewał nad polem bitwy pod Hastings w dniu 14 października 1066 roku.

BIBLIOGRAFIA

1. Samsonowicz H.: *Miejsce Polski w Europie*. Warszawa: Wyd. DiG, 1995.
2. Chrzanowski W.: *Słowianie i wikingowie*. Kraków: Wyd. LIBRON, 2007.
3. Davies D.: *Smok wawelski nad Tamizą*. Kraków: Znak, 2001.
4. Davies N.: *Wyspy. Historia*. Tłum. E. Tabakowska. Warszawa: Znak, 2009.
5. Davies N.: *Boże igrzysko. Historia Polski*. E. Tabakowska. Warszawa: Znak, 2010.
6. Grabski A.: *Bolesław Chrobry. Zarys dziejów politycznych i wojskowych*. Warszawa: Wyd. MON, 1964.
7. Grabski A.: *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV-XV w*. Warszawa: PWN, 1968.
8. Heather P.: *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*. Tłum. Janusz Szczepański. Poznań: Rebis, 2012.
9. Helsztyński S., *Specimens of English Poetry and Prose, cz. I. Wiek VII-XVI*. Warszawa: PWN, 1986.
10. Labuda G.: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*. Warszawa: PWN, 1961.
11. Lawson M.K.: *Cnut: England's Viking King*. Stroud: Tempus, 2004.
12. Leciejewicz L.: *U narodzin Polski historycznej*. W.: *Polska a Europa (X – XX wiek)*. Red. Wojciech Wrzesiński. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004.
13. Lipoński W.: *Narodziny cywilizacji brytyjskiej*. Poznań: Wyd. Poznańskie, 2005.
14. *Ostatnia wielka bitwa rycerskiej Europy 1410 Grunwald*. „Polityka. Pomocnik Historyczny" 2012, nr 4.
15. Mierzwa A.: *Polska a Anglia w XVII w*. Toruń: Wyd. A. Marszałek, 2003.
16. *The Norton Anthology of English Literature*. Ed. M.H. Abrams. New York – London: Norton, 1986.
17. *Polska a Europa (X-XX wiek)*. Historia CLXVIII. Red. Wojciech Wrzesiński. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004.

18. Samsonowicz H.: *Nieznane dzieje Polski. W Europie czy na jej skraju?* Warszawa: Wyd. Bellona, 2012.
19. Unger R., Basista J.: *Britain and Poland-Lithuania – Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795 (Wielka Brytania i Polska-Litwa: kontakt i porównania od średniowiecza do 1795 roku).* Leiden-Boston: 2008.
20. Urbańczyk P.: *The Neighbours of Poland in the 11th century.* Warszawa: Wyd. DiG, 2002.
21. Yorke B.: *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów.* Tłum. Mateusz Wilk. Warszawa: PWN, 2009.
22. Zieliński A.: *Pierwsze stulecie Polski.* Warszawa: Wyd. Bellona, 2012.
23. Zins H.: *Mikołaj Kopernik w angielskiej kulturze umysłowej epoki Szekspira.* Lublin: Wyd. Lubelskie, 2002.
24. Zins H.: *Polska w oczach Anglików od XIV do XVI w.* Lublin: Wyd. Lubelskie, 2002.
25. Zins H.: *W świecie anglosaskim: studia i szkice o Anglii i Kanadzie.* Lublin: Wyd. Lubelskie, 1973.

Rafał BORYSŁAWSKI

2.2. ANGLO-SASKIE[1] IMPERIUM? BRYTYJSKI IMPERIALIZM I ANGIELSKIE STUDIA NAD WCZESNYM ŚREDNIOWIECZEM W XVIII I XIX WIEKU

[...] Ne wearð wæl mare
on þis eiglande æfre gieta
folces gefylled [...]
[...] siþþan eastan hider
Engle and Seaxe up becoman,
ofer brad brimu Brytene sohtan,
wlance wigsmiþas, Wealas ofercoman,
eorlas arhwate eard begeatan.

[... Nigdy dotąd na tej wyspie tak wielu nie legło zabitych, odkąd dotarli tu Anglowie i Sasi ze wschodu i, przebywszy morze, posiedli krainę Brytanii, jak dumni kowale wojny pokonali Celtów i tak objęli tę ziemię.]

Bitwa pod Brunanburh, X wiek.
Przeł. R. Borysławski

W swoim eseju zatytułowanym „The Once and Future Middle Ages" („Przeszłe i przyszłe wieki średnie"), opublikowanym w 1993 roku, R. Howard Bloch, uznany amerykański autorytet w dziedzinie studiów nad średniowieczem, postuluje badanie średniowiecznej historiografii oparte na korelacjach między nią a ideologią okresu, w którym była tworzona, z włączeniem w to również nienaukowych wyobrażeń wieków średnich. Według Blocha takie badanie w naturalny sposób wiązałoby się z analizą poziomów, na których wieki średnie znajdowały swoje zastosowanie w społeczno-kulturowych i politycznych dyskursach badanego czasu i społeczeństwa. Oznaczałoby ono również

[1] Terminy „anglo-saski" i „Anglo-Sasi" (w odróżnieniu od „anglosaski" i „Anglosasi", tj. dotyczących krajów anglojęzycznych, zwłaszcza Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych) pojawiają się w artykule jako polskie odpowiedniki angielskiego przymiotnika „Anglo-Saxon" i rzeczownika „Anglo-Saxons", odnoszących się do historii, języka i ludów angielskich od początków germańskiego osadnictwa w Brytanii do podboju Anglii przez Normanów w 1066 r. Przymiotnik „staroangielski" (ang. „Old English") jest tu równoznaczny z „anglo-saski".

interdyscyplinarne podejście do historiografii, w którym niegdyś jasno wytyczone granice pomiędzy historią, socjologią, naukami politycznymi, etnologią i semiologią uległyby zatarciu: „[...] można sobie wyobrazić, na przykład, historię mediewalizmu nakierowaną na zbadanie sposobów, w jakich studia nad średniowieczem były zdeterminowane przez specyficzne zainteresowania ideologiczne lub lokalne, nacjonalistyczne lub religijne, polityczne lub osobiste – włączając w to sprawy klasowe, rasowe i genderowe – wszystkich osób, które wywierały wpływ na postrzeganie mediewalizmu"[2]. Poniższy tekst jest próbą właśnie takiej analizy XVIII- i XIX-wiecznych brytyjskich studiów nad przednormańskim okresem historii Anglii, tzw. okresem staroangielskim lub anglo-saskim. Celem takiej analizy jest zwrócenie uwagi na paralele pomiędzy ówczesnym wzmożonym zainteresowaniem tym okresem a powstającą imperialną tożsamością opartą na poczuciu brytyjskiej wyższości kulturowej. Początki studiów nad okresem staroangielskim łączą się z ustanowieniem Kościoła anglikańskiego w XVI wieku. W XVIII i XIX stuleciu studia te przybrały formę dziedziny akademickiej, która w bardziej lub mniej świadomy sposób wspierała angielskie, a później brytyjskie przekonanie o własnym prymacie względem innych kultur i społeczeństw. Niniejszy esej rozpocznie się zatem od zarysu historii głównych osiągnięć znaczących rozwój studiów nad przednormańskim średniowieczem angielskim, który później posłuży do analizy imperialnej tożsamości i ideologii narodowej w okresie imperium brytyjskiego.

Zachodnioeuropejskie reformatorskie ruchy religijne doprowadziły w XVI wieku do powstania kościołów narodowych, które z kolei wspomagały procesy konsolidacji władzy w ówczesnych państwach narodowych. Wiązało się to z umacnianiem roli monarchii i, już później, z początkami europejskiego absolutyzmu oraz imperializmu. Monarchia, z bożej łaski namaszczona świętymi olejami, rozwijała się w stronę coraz to bardziej narodowego symbolu, a w przypadku monarchii angielskiej w stronę jednoczącą ją ze znaczeniami religijnymi. Tak więc na fali ogólnego zainteresowania śladami przeszłości oraz dzięki dostępowi do wczesnośredniowiecznych manuskryptów, umożliwionemu przez rozwiązanie klasztorów, główne postaci XVI-wiecznego Kościoła anglikańskiego poczęły poszukiwać legitymizacji nowo powstałego Kościoła w historii sprzed najazdu Normanów w 1066 r. Powodem tego było na półlegendarne, lecz mylne przekonanie, że chrześcijaństwo w okresie staroangielskim funkcjonowało na poły niezależnie od władzy rzymskich papieży. Prawdziwości tej tezy można by jedynie częściowo bronić w odniesieniu do stosunkowo krótkiego okresu sprzed Synodu w Whitby w 664 r., który to zjednoczył niezależnie funkcjonujący Kościół królestwa Nortumbrii, rozwijający się wcześniej dzięki misjonarzom

[2] R. Howard Bloch: *The Once and Future Middle Ages*. "Modern Language Quarterly" 1993, nr 54, s. 70. Wszystkie przekłady na język polski są autorstwa R. Borysławskiego.

angloirlandzkim, z Kościołem zarządzanym z Rzymu. Obecnie badacze podkreślają wręcz poparcie udzielane papiestwu w czasach przednormańskich przez Kościół staroangielski[3].

Drugim powodem zapoczątkowania studiów nad okresem staroangielskim w Anglii czasu reformacji było XVI-wieczne przeświadczenie, że angielski system prawny miał swoje początki w czasach staroangielskich królów. Również i to mniemanie było raczej wyrazem myślenia życzeniowego i pragnienia odcięcia się od katolickich krajów Europy kontynentalnej. W XIX wieku miało się ono przekształcić w wiarę, że okres staroangielski był źródłem pewnych na poły mitycznych, a typowo angielskich cech charakteru. Niemniej jednak koncepcje przypisujące szczególne atrybuty Kościołowi przednormańskiej Anglii oraz jej systemowi prawnemu rozbudziły zainteresowanie wcześniej zapomnianym okresem historycznym. T. A. Birrel podsumowuje pragmatyczność pierwszych studiów nad okresem staroangielskim:

> „Zainteresowanie okresem staroangielskim w XVI i XVII stuleciu było ówcześnie zdominowane przez dwa bardzo praktyczne cele: religijny i polityczny. Z jednej strony pojawiła się potrzeba ukazania ciągłości Kościoła anglikańskiego oraz jego niezależności od Rzymu, począwszy od czasów anglo-saskich do czasów zreformowanego anglikanizmu. Kościół anglikański mógł być postrzegany zatem jako zachowujący tradycje Kościoła anglo-saskiego. Z drugiej strony zainteresowanie anglo-saską historią i instytucjami było bezpośrednio związane z XVII-wiecznymi teoriami demokratycznych i absolutystycznych rządów. Dla części prawników i myślicieli politycznych najazd i podbój normański oznaczał początek tendencji centralistycznych i absolutystycznych. Aby osiągnąć prawdziwie demokratyczne instytucje, należy zrzucić *normańskie jarzmo* [*the Norman yoke*] feudalizmu i powrócić do studiowania anglo-saskich praw i konstytucji"[4].

Dwie postaci tamtego okresu szczególnie dobrze ilustruje ów sposób myślenia: arcybiskupa Matthew Parkera (1504-1575) i antykwarystę Laurence'a Nowella (1515-1571). Matthew Parker, teolog z Cambridge i podczas panowania Elżbiety I arcybiskup Cantebury, jest uznawany za pierwszego nowożytnego badacza staroangielskiej historii i kultury, w której odnalazł uzasadnienie całkowitego zerwania ze średniowiecznym katolicyzmem. Po rozwiązaniu klasztorów Matthew Parker rozpoczął poszukiwania staroangielskich manuskryptów w bibliotekach katedralnych i poklasztornych, w Winchesterze znajdując najstarszy zachowany manuskrypt *The Anglo-Saxon Chronicle* (Kroniki Anglo-Saskiej) z końca IX wieku. W poszukiwaniach pomagali mu syn John oraz jego sekretarz, John Joscelyn, a rezultatem było opublikowanie w 1566 r. pierwszej drukowanej książki w języku staroangielskim, *A Testimonie of Antiquitie Showing the Ancient Fayth in the Church of England Touching the Sacrament of the Body and Bloude of the Lord* („Świadectwo starożytności, ukazujące pradawną wiarę Kościoła Anglii dotyczącą Sakramentu Ciała i Krwi

[3] M. Murphy: *Antiquary to Academic: The Progress of Anglo-Saxon Scholarship.* W: C. T. Berkhart i M. McGatch: *Anglo-Saxon Scholarship. The First Three Centuries.* Boston: G. K. Hall & Co., 1982, s. 2.
[4] T. A. Birrel: *The Society of Antiquaries and the Taste for Old English, 1705-1840.* "Neophilologus" 1966, nr 50, s. 108.

naszego Pana")[5]. Jej nadrzędnym celem było udowodnienie, że doktryna transsubstancjacji nie była uznawana przez Kościół w przednormańskiej Anglii, a początki angielskiego Kościoła nie były związane z Kościołem rzymskim. Jednym z wydrukowanych w tym zbiorze tekstów była homilia opata Aelfrica z Eynsham (ok. 955 – ok. 1010), w której Aelfric rozważa naturę Eucharystii, a którą arcybiskup Parker jednoznacznie tak interpretuje, by móc ją wykorzystać do poparcia argumentów protestantyzmu, udowadniając w ten sposób supremację, starszeństwo i wierność początkom chrześcijaństwa, do których powraca zreformowany Kościół angielski, a od których odwrócili się „błądzący papiści". Dwa lata po wydaniu *A Testimonie of Antiquitie...* londyński antykwarysta, William Lambarde, opublikował pracę kolejnego badacza staroangielskiej historii, Laurenca Nowella, zatytułowaną *Archaionomia*. Nowell, który nawiasem mówiąc był pierwszym znanym właścicielem jedynego manuskryptu zawierającego m.in. anglo-saski epos *Beowulf*, skupił się nie tyle na kwestiach religijnych, ile na historii angielskiego prawa. Jego *Archaionomia* była przeglądem i wyborem anglo-saskich praw i edyktów, a ich wpływ na XVI- i XVII-wieczne rozważania o naturze prawa stanowionego w Anglii był znaczny. Odkrycie, że przednormański dwór królewski funkcjonował, opierając się na królewskiej radzie, tzw. *witanagemot* (zebraniu mądrych), odkrycie roli owej rady w ustanawianiu władzy królewskiej oraz potwierdzenie znaczenia tzw. *common law* (prawa precedensowego) znajdzie swoje zastosowanie w zarzutach wytoczonych przez parlament Jakubowi I i Karolowi I[6].

Polityczne i ideologiczne role przypisane w XVI wieku przednormańskiej Anglii miały dominować przez kolejne półtora stulecia, a tradycja wpisywania historii staroangielskiej w ideologię władzy wspierała wyłaniający się wówczas angielski, a następnie brytyjski kolonializm. Wojna domowa, polityczne perturbacje i ogólnonarodowa paranoja wywołana obawą przed papistowskim spiskiem w XVII wieku jedynie wzmocniły wyłonione w XVI wieku. kierunki odbioru i interpretacji historii anglo-saskiej. Mimo ówczesnego ideologicznego zaangażowania, a może raczej dzięki niemu, badania nad staroangielską historią i piśmiennictwem rozwijały się prężnie. Wystarczy wymienić tu chociażby trzech badaczy: Abahama Wheelocke'a (1593-1653), profesora uniwersytetu w Cambridge, który zredagował *Historia ecclesiastica gentis anglorum* („Historię kościelną narodu angielskiego") Czcigodnego Bedy (672/3-735). Edycja ta była bliska duchowi Matthew Parkera i w zręczny sposób pomijała to, co Beda mówił o chrystianizacyjnej roli Grzegorza Wielkiego i św. Augustyna z Canterbury. Kolejnymi ważnymi XVII-wiecznymi anglo-saksonistami byli William Somner (1598-1669), który w 1659 r. opublikował pierwszy słownik staroangielski pod tytułem *Dictionarium Saxonico-Latino-Anglicum* (Słownik sasko-łacińsko-angielski) oraz

[5] M. Murphy: *Antiquary to Academic...*, s. 3.
[6] Tamże, s. 5.

doktor George Hickes, jak pisze Michael Murphy, „zagorzały poplecznik Kościoła i korony"[7] i autor pierwszej gramatyki języka staroangielskiego, *Institutiones grammaticae*.

Studia staroangielskie na początku XVIII stulecia wiążą się z wydaniem w latach 1703-1705 *Thesaurusa* „języków północy" przez Humphreya Wanleya (1672-1726) i z założeniem przez niego The Society of Antiquaries of London (Stowarzyszenia Antykwarystów Londynu) w grudniu 1707 r.[8] oraz z postacią Elizabeth Elstob (1683-1756), pierwszej kobiety pośród anglo-saksonistów i, jak się wydaje, pierwszej osoby, która w swoich studiach uwolniła się od rozpowszechnionego wówczas używania źródeł anglo-saskich w walce przeciwko katolicyzmowi. *Thesaurus* Wanleya stanowił olbrzymi katalog staroangielskich manuskryptów znajdujących się w brytyjskich bibliotekach. Zawierał również gramatykę staroangielską Hickesa i niewielki wybór staroangielskiej literatury. Nie ulega wątpliwości, że *Thesaurus* oraz założenie stowarzyszenia antykwariuszy były jednymi z bezpośrednich inspiracji dla nowego prądu, który pojawił się później w literaturze XVIII wieku. Antykwaryzm i poszukiwania oraz studia nad historycznymi artefaktami stały się niezwykle popularne i modne pośród wyższych klas społeczeństwa angielskiego w XVIII wieku i większość angielskich szlachciców odbywała w młodości podróże po Europie, tzw. *grand tours*, częściowo znajdując uzasadnienie dla swej uprzywilejowanej pozycji w poszukiwaniach wszelkiego rodzaju zabytków i studiach nad nimi. Te znaleziska zapełnią później sale i biblioteki wielu arystokratycznych rezydencji[9], by w końcu stać się zalążkami kolekcji muzealnych, takich jak zbiory założonego w 1753 r. Muzeum Brytyjskiego. Antykwaryzm „był celowym antidotum na ducha ówczesnych czasów, które były pełne dostatku, pokoju, materializmu, a życie toczyło się wyłącznie w teraźniejszości, ponieważ teraźniejszość uznana została za szczytowe osiągnięcie cywilizacji. [...] Antykwaryzm wyrażał swego rodzaju poczucie *pietas*, szacunku dla przeszłości celowo skontrastowanego z samozadowoleniem teraźniejszości, a jako studium kultury angielskiej na tle kultur bardziej prymitywnych, antykwaryzm był świadomym sprzeciwem wobec osiemnastowiecznego materializmu"[10].

W istocie, kultura angielska poczęła być postrzegana jako równa wielkim klasycznym kulturom i jako najbardziej starożytna pośród nowożytnych europejskich tradycji narodowych. *The Polite Correspondence*, zbiór poczytnych esejów autorstwa Williama Temple'a (1739-1796) opublikowany w 1730 r., dobitnie stwierdzał, że traktowanie tekstów anglo-saskich jako barbarzyńskich przykładów słabego piśmiennictwa jest błędne, a poezja tego okresu przekazywała wzniosłe wartości pomimo niezrozumiałego języka: „gdy czytelnik

[7] M. Murphy: *The Elstobs, Scholars of Old English and Anglican Apologists*. "Durham University Journal" 1965-66, nr 58, s. 133.

[8] Symptomatyczny jest fakt, że Society of Antiquaries of London zostało ufundowane na długo przed fundacją Royal Society of Arts (1754) i Royal Academy (1768).

[9] Przykładem mogą tu być eklektyczne zbiory Sir Johna Soane'go czy Henry'ego i Fredericka Howardów, earlów Carlisle, lub też biblioteka Sir Johna Cottona, wokół której wykształciła się później British Library (Biblioteka Brytyjska).

[10] T.A. Birrel: *The Society of Antiquaries...*, s. 108-109.

zapozna się i przyzwyczai do czytania ich [tj. anglo-saskich] kompozycji, będzie tak samo kontent, czytając anglo-saską odę, jak jest kontent, czytając odę grecką, choć bowiem są to różne języki, poetycki duch jest w nich jednaki i jednako są one urzekające"[11].

Studia nad anglo-saską przeszłością nie były jedynie męską domeną – oprócz młodych dżentelmenów parających się tą dziedziną w 1709 r. Elizabeth Elstob, pierwsza spośród anglo-saksonistek, zachęcała kobiety do zajęcia się wczesną historią angielską w przedmowie do swego *English-Saxon Homily on the Birth-Day of St Gregory* („Anglo-Saska homilia na dzień urodzin św. Grzegorza"), pisząc, że studia staroangielskie to jak najodpowiedniejsze zajęcie dla kobiet. Zamierzeniem jej było wydanie wszystkich kazań Aelfrica z Eynsham, którego kazanie o Eucharystii zostało włączone przez arcybiskupa Parkera do jego wyboru anglo-saskich tekstów w 1566 r., jak już wyżej wspomniałem. I chociaż królowa Anna (pan. 1702-1714), przekonana do tego przez Roberta Harleya, earla Oxfordu, zgodziła się patronować zamierzeniu Elstob, nigdy nie zostało ono doprowadzone do końca[12]. Powodem być może były brak funduszy lub prawdopodobne naciski, by publikacja została wykorzystana w walce z katolicyzmem, co po tzw. chwalebnej rewolucji 1688 r. było coraz mniej palącym problemem. Dr George Hickes, którego pierwsza gramatyka staroangielskiego została rozszerzona i opatrzona komentarzem przez Elizabeth Elstob w 1715 r., gorąco wspierał redaktorkę w jej pragnieniu wydania homilii Aelfirca: „opublikowanie manuskryptów, które ona [tj. E. Elstob] zaproponowała [...] przyniesie wielką korzyść Kościołowi Anglii w walce przeciw papistom i uhonoruje naszych poprzedników, duchownych anglo-saskich, a w szczególności ich episkopat, oraz będzie zaszczytnym dla naszego kraju"[13]. Elizabeth Elstob jednakże była nie tylko pierwszą kobietą w historii badań nad tekstami anglo-saskimi, lecz także pierwszą osobą, która wypowiedziała się przeciw hipokryzji ideologizowania odczytań staroangielskich manuskryptów. Sprzeciwiała się takim jednostronnym poglądom w przedmowie do *English-Saxon Homily*..., zadedykowanej królowej Annie: „[...] na pewno kiedyś był taki okres, kiedy nie było wstydem być w ten sposób spokrewnionym [z Rzymem], gdy św. Piotr i św. Grzegorz zasiadali na tronach, warto było być w dobrych stosunkach [z Rzymem]". Postulowała głębszą znajomość Kościoła staroangielskiego, który według niej „potwierdziłby swą zbieżność z Kościołem reformowanym i który odpowiedziałby na tak częste pytanie pośród katolików: gdzie był wasz Kościół przed Lutrem? Pozwalamy im [tj. popierającym Reformację] na zbyt wiele, gdy utrzymują, że Kościół anglo-saski, ustanowiony tu przez św. Augustyna, tkwił w tym samym błędzie i zepsuciu co Kościół rzymski dzisiaj"[14].

Badacze, tacy jak Hickes, Wanley czy Elstob, zapewne niewiele dziś mówią współczesnym studentom anglo-saskiej historii i literatury. Jednakże postać biskupa Thomasa

[11] W. Temple: *Polite Correspondence*. Cyt. w T. A. Birrel: *The Society of Antiquaries*..., s. 110.
[12] M. Murphy: *The Elstobs, Scholars of Old English*..., s. 132.
[13] Cytat z prywatnej korespondencji Hickesa w: M. Murphy: *The Elstobs, Scholars of Old English*..., s. 132.
[14] Cytat z przedmowy Elizabeth Elstob w: M. Murphy: *The Elstobs, Scholars of Old English*..., s. 135.

Percy'ego (1729-1811) przywodzi na myśl olbrzymi wpływ, jaki na kulturę XVIII wieku wywarły jego tłumaczenia zawarte w *Five Pieces of Runic Poetry* („Pięć fragmentów poezji runicznej", 1763) i *Reliques of Ancient English Poetry* („Zabytki starożytnej poezji angielskiej", 1765). Percy jest ogólnie uznawany za jednego z ojców głównych motywów angielskiego romantyzmu. Jego zainteresowanie wczesnymi literaturami północnej Europy częściowo wynikało z intelektualnej aury czasów, a częściowo z zaciekawienia, jakie w literackich kręgach starego kontynentu wzbudził Paul Henri Mallet, wydając *Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes, et particulèrment des ancienes Scandinaves* („Monumenty mitologii i poezji Celtów oraz, w szczególności, starodawnych Skandynawów", 1756), zbiór co prawda uznający Celtów i Gotów za ludy tożsame, ale jednocześnie znaczący początki fascynacji literaturami germańskiej północy. Thomas Percy był również sąsiadem i przyjacielem Edwarda Lye'a (1694-1767), duchownego, antykwarysty i leksykografa, twórcy *Dictionarium Saxonico- et Gothico-Latinum* (Słownika sasko- i gotycko-łacińskiego, opublikowanego pośmiertnie w 1772 r.), podstawowego narzędzia leksykograficznego aż do pojawienia się słownika Josepha Bosworth a w 1838 r., w dużej mierze opierającego się na słowniku Lye'a. Percy i Lye, członkowie Stowarzyszenia Antykwarystów, współpracowali przy tłumaczeniach wydanych przez Percy'ego, który po śmierci przyjaciela w 1767 r. odziedziczył jego pokaźny zbiór manuskryptów[15]. Kulturowe oddziaływanie Percy'ego doprowadziło do szeroko pojętego literackiego uznania dla poezji staroangielskiej, które, jak zaznacza Richard C. Payne, „chronologicznie i intelektualnie było zjawiskiem należącym do okresu romantyzmu. Te same teksty, które wpłynęły na odrodzenie staroangielskiego, wpłynęły również na twórcze aspekty romantycznego mediewalizmu. I odwrotnie – gusta literackie, teoria i praktyka tego okresu są wyraźnie widoczne w piśmiennictwie ówczesnych badaczy i krytyków poezji staroangielskiej"[16]. Poezja ta nie mogła być odczytywana inaczej jak przez pryzmat nostalgicznych wyobrażeń o roli i znaczeniu staroangielskiej literatury, które były również projekcją postrzegania kultury angielskiej i imperium brytyjskiego w XIX wieku.

Jeśli pierwsze stulecie studiów anglo-saskich było ideologicznie skoncentrowane na kwestiach religijnych, druga połowa XVIII i początek XIX wieku były okresem rozkwitu poezji inspirowanej wczesnym średniowieczem. Poeci tacy jak Thomas Gray, Thomas Chatterton, James Johnstone czy Richard Hole zarówno tłumaczyli starogermańską poezję, jak i pisali własne utwory nią inspirowane, torując tym samym drogę ku popularyzacji XIX-wiecznego, nacjonalistycznego kultu okresu anglo-saskiego, który będzie przeważać w wiktoriańskich powieściach historycznych. W pośredni sposób klimat stworzony przez tę literaturę będzie sprzyjać również upowszechniającemu się przekonaniu o supremacji

[15] T.A. Birrel: *The Society of Antiquaries...*, s. 112.
[16] R.C. Payne: *The Rediscovery of Old English Poetry in the English Literary Tradition*. W: *Anglo-Saxon Scholarship. The First Three Centuries*. Red. Carl T. Berkhart i Milton McC. Gatch. Boston: G.K. Hall & Co., 1982, s. 159.

Anglików jako przedstawicieli rasy „anglo-teutońskiej" nad innymi narodami. Samo sformułowanie „anglo-saski", lub „rasa anglo-saska", które zaczęły pojawiać się w XIX stuleciu, wynikały z założenia, że istnieje jedność pomiędzy językiem a pochodzeniem etnicznym. Susan Reynolds pisze o tym zjawisku jako o swego rodzaju „nacjonalizmie filologicznym, który wówczas rozwijał się w Europie. Filolodzy wychodzili z uniwersalnego założenia, że język i pochodzenie były ze sobą nierozerwalnie związane, a zatem gdy dokonywali podziału języków na germańskie, łacińskie, celtyckie itd., byli przekonani, że dzielą ludzi na *rasy* według ich wspólnego pochodzenia i wspólnie odziedziczonych cech. Postępy w genetyce, lingwistyce, historii i archeologii obnażyły fałsz tych przekonań, które jednakże zmieniają się powoli, szczególnie jeśli mogą znaleźć dobre lub złe zastosowanie polityczne, cementując polityczną jedność lub zwracając wspólną energię w stronę nienawiści do ludzi określanych jako *obcy*[17].

Nacjonalistyczne tendencje oraz dyktowane przez mediewalizm pragnienie uderzania w militarystyczne tony przejawiające się w literaturze okresu można uzasadniać burzliwą sytuacją polityczną w Europie końca XVIII i początku XIX wieku. Rewolucja francuska i następujący po niej czas wojen napoleońskich wzmogły potrzebę pisania patriotycznych tekstów, z których wiele odwoływało się do wczesnego średniowiecza. Dużą rolę odegrało w tym monumentalne dzieło Sharona Turnera, również członka Towarzystwa Antykwarystów, zatytułowane *History of the Anglo-Saxons* („Historia Anglo-Sasów"), stanowiące dogłębny przegląd nieomal każdego zagadnienia związanego z okresem staroangielskim, od chronologii wydarzeń, po historię Kościoła, folklor, język, sztukę i literaturę. Pierwsza część kończyła się opisem walk z wikingami, ustanawiając jednocześnie paralele pomiędzy najazdami Skandynawów, podbojem normańskim a możliwością inwazji armii Napoleona. Król Alfred Wielki walczący z wikingami i Hereward the Wake (Hereward Czujny) zmagający się z Normanami stali się pierwowzorami angielskiego patriotyzmu. Podobne tony będą się pojawiać w literaturze angielskiej podczas wojny krymskiej (1853-1858), powstania Sipajów (Indian Mutiny, 1857) i wojen burskich (1880-1881 i 1899-1902). Jak pisze Rober E. Bjork, „reakcją na ten polityczny tumult i niepewność były nacjonalizm i gloryfikacja ojczyzny. Nacjonalizm zaznaczał się najpierw w ustanawianiu nowych praw, ale najdobitniej był artykułowany w literaturze fabularnej"[18].

Ideologicznym symbolem kontynuacji starodawnych i świetnych cech narodowych może być para litografii znajdująca się w periodyku *The Anglo-Saxon* z połowy XIX wieku i przedstawiająca „dwóch Anglo-Saskich wodzów"[19]. Pierwszy z nich, z wydrukowaną pod nim datą „A.D. 449", legendarnym rokiem znaczącym początek anglo-saskiego podboju

[17] S. Reynolds: *What Do We Mean by "Anglo-Saxon" and "Anglo-Saxons"?* "Journal of British Studies" 1985, nr 24, s. 396.

[18] R.E. Bjork: *Nineteenth-Century Scandinavia and the Birth of Anglo-Saxon Studies*. W: *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity*. Red. A.J. Frantzen i J.D. Niles. Gainesville: University Press of Florida, 1997, s. 113.

[19] Litografie z periodyku "Anglo-Saxon" 1849, nr 2, reprodukowane W: R.J.C. Young: *The Idea of English Ethnicity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s. 189.

Brytanii, to młody, gładko ogolony mężczyzna o twarzy rzymskiego patrycjusza i dumnym spojrzeniu. Nosi na sobie napierśnik, a jego hełm przypomina hellenistyczny hełm typu beockiego. Dłoń opiera na podłużnej tarczy, a w drugiej trzyma *quaich*, tradycyjny szkocki pucharek, którym zapewne został powitany na brzegach Brytanii. Na drugim planie można rozpoznać białe klify Dover i zacumowaną łódź o wikińskim żaglu. Młody wódz nie wygląda na barbarzyńcę, ale na człowieka wyrafinowanego, na dumnego Teutona, który przynosi ze sobą cywilizację do postrzymskiej Brytanii. Litografia ta jest ideologicznie obudowana w sposób, który nie mógłby być chyba dalszy od historycznej prawdy o anglo-saskiej kolonizacji Brytanii. Współczesna historiografia w dużej mierze przedstawia ten proces jako pełne przemocy spychanie celtyckich plemion na zachód wyspy[20].

Dziewiętnastowieczna ilustracja buduje zupełnie inny obraz podboju – anglo-saski wódz jest tu pierwszym z długiej linii angielskich zdobywców, którzy nastąpią po nim, niosąc ze sobą pokój i cywilizację podbitym ludom. Ten sposób myślenia był charakterystyczny nawet dla wybitnych historyków XIX wieku:

> „Brak zrozumienia dla dynamiki narodowego samookreślenia leżał u źródła komentarzy [XIX-wiecznych] historyków, które, jeśli tylko brać je poważnie, muszą przywołać uśmiech wśród tych, którzy poszukują uzasadnienia dla imperium. John Mitchell Kimble w *The Saxons in England* (Londyn, 1876) umieścił iście idiotyczne [*asinine*] usprawiedliwienie dla brutalnego traktowania brytyjskich Celtów przez Anglo-Sasów: „wiemy, że początkowo warunki, w jakich żyli Brytowie pod saskimi rządami, były sprawiedliwe i przyjazne, a ostrzejszymi stały się jedynie w wyniku kar, jakie spadły na nich za nieudane próby rebelii". Argumentował on zatem, że gdyby tylko Celtowie nie opierali się anglo-saskiemu podbojowi, byliby łagodniej traktowani przez swoich pogromców[21]".

Druga ze wspomnianych ilustracji jest jeszcze bardziej znaczącym przykładem ideologii wychwalającej angielską wolę podbojów. Na ilustracji, podpisanej „Anglosaski wódz, A.D. 1849", widnieje postać, która fizycznie nieomal nie odróżnia się od swego odpowiednika z ilustracji obok. Młody, na sposób wiktoriański przystojny dżentelmen opiera się o mapę z napisem „Sarawak", w jednej dłoni trzymając lunetę, a w drugiej najprawdopodobniej Biblię. Za nim widoczne są dżungla Borneo oraz ciemnoskóre postaci, znacznie mniejsze niż wielki zdobywca zgodnie z zasadami perspektywy oraz z zasadami brytyjskiego imperializmu. Rycina przedstawia zapewne Jamesa Brooke'a (1803-1868), pierwszego z tzw. Białych Radżów Sarawaku, ale jej przesłanie oraz przesłanie ryciny jej towarzyszącej jest bardziej niż jasne: stanowią one apoteozę i legitymizację angielskich podbojów od czasów anglo-saskich do czasów im współczesnych. Przejawiające się w nich poczucie angielskiej wyższości było również widoczne w innych frenologicznie pseudonaukowych i satyrycznych rycinach prezentujących XIX-wieczne angielskie podejście do narodów celtyckich. Liczne wyobrażenia tzw. celtyckiego Frankensteina ukazują potworne postaci i pseudoantropologiczne przedstawienia ludzi „rasy celtyckiej". Jedno z nich, zamieszczone

[20] Por. P. Berresford Ellis, *Celt and Saxon: The Struggle for Britain*. London: Constable, 1993.
[21] Tamże, s. 15.

w amerykańskim tygodniku *Harper's Weekly* z połowy XIX wieku, ukazuje „rasę celtycką" jako rasę podrzędną wobec „rasy anglo-teutońskiej", rasę prawdziwych europejskich „dzikich", którzy: „wykształcili się niegdyś z rasy afrykańskiej i którzy, przybywszy do Irlandii, przemieszali się z mieszkańcami jej południa i zachodu, którzy sami pochodzą od ras niższych i od potomków dzikusów epoki kamiennej i którzy to, w wyniku izolacji od reszty świata, nigdy nie konkurowali w zdrowej walce o przetrwanie i w ten sposób, zgodnie z prawami natury, musieli ustąpić miejsca rasom wyższym"[22]. Kulminację tej przeideologizowanej ikonografii może stanowić strona tytułowa książki *Zambesia. England's El Dorado* („Zambezja, angielskie El Dorado", Londyn, 1891), na której alegorycznie przedstawiona postać Brytanii, strzeżona przez imperialnego lwa, wskazuje białym kolonistom „złotą Afrykę Południową". Naturalnie, rdzenni Afrykanie nie pojawiają się tutaj wcale[23].

Ilustracje z epoki ukazują XIX-wieczny kult wyobrażenia staroangielskiej tożsamości i jej kolonialnego triumfalizmu, ale podobne, pełne czci głosy były rozpowszechnione w akademickim dyskursie epoki. Darwinizm społeczno-polityczny i czasy konsolidacji imperium brytyjskiego sprzyjały agresywnemu pojmowaniu kwestii rasowych i narodowych. Wielu brytyjskich myślicieli tamtych czasów wspierało i propagowało idee głoszące, że inne rasy, np. łacińska lub celtycka, nie wykazują takich anglo-saskich cech, jak męskość czy pragmatyzm. W tym obszarze bardzo wpływowe były prace historyków z uniwersytetu w Oxfordzie, Edwarda Freemana (1823-1892) i Johna Richarda Greena (1837-1883). Ten ostatni w dziele zatytułowanym *A Short History of the English People* („Krótka historia Anglików", 1874) wykorzystał metodę naginania interpretacji historycznych do swych potrzeb, wypróbowaną po raz pierwszy przez Laurenca Nowella i Edwarda Coke'a w XVI wieku? Wywiódł on „naturalne angielskie poczucie niezależności" od staroangielskich *thegnów*, szlachciców, którzy nie byli jeszcze ograniczeni prawami własności wprowadzonymi przez normańskich władców, a przez to tworzyli społeczność „przewyższającą" feudalne systemy Europy kontynentalnej. Również dziedzina XIX-wiecznej literatury porównawczej nie pozostawała wolna od protekcjonalnego traktowania innych narodów. „On the Study of Celtic Literature" („O badaniu literatury celtyckiej", 1867), esej Matthew Arnolda (1822-1888), prominentnego wiktoriańskiego literata i krytyka, dzięki któremu celtologia pojawiła się na Uniwersytecie Oxfordzkim, nawet nie próbował wznieść się ponad angielskie poczucie supremacji. Arnold charakteryzował Celtów jako „niezdyscyplinowanych, anarchicznych i z natury buntowniczych, ale chętnie i z uczuciem oddających swe ciała i dusze przywódcom [...]. Stanowią oni przeciwieństwo anglo-saskiego usposobienia, pełnego karności i posłuszeństwa w rozsądnych granicach"[24]. Wcześniej

[22] Cytat i ilustracja z tygodnika „Harper's Weekly". W: R. Dyer: *White*. London and New York: Routledge, 1997, s. 53.

[23] Reprodukcja w: J.B. Harley: *Maps, Knowledge, and Power*. W: D. Cosgrove, *The Iconography of Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 302.

[24] M. Arnold: *On the Study of Celtic Literature*. London: Everyman's Library, 1976, s. 86.

Arnold stwierdza jeszcze, że „tak jak Celt jest bezskuteczny w tworzeniu cywilizacji materialnej, tak jest nieskuteczny w kwestiach politycznych. Ten porywczy, awanturniczy wędrowiec, tytan prehistorii, który w czasach prymitywnych zajmował tak ważne miejsce na scenie świata, kurczy się i zanika z biegiem historii, aż w końcu zredukowany jest do stanu, w którym widzimy go dzisiaj"[25]. Arnold oczywiście nie dodaje, że ten stan w dużej mierze był spowodowany stuleciami angielskiego imperializmu.

Jeżeli analizujemy XIX-wieczny anglo-saksonizm, niosący ze sobą niemal fanatyczny nacjonalizm, nie możemy nie odnieść się również do ówczesnej literatury popularnej, podtrzymującej tę właśnie tendencję. Mediewalizm, tożsamość narodowa i cechy przypisywane Anglo-Sasom to główne elementy symbolicznie tworzące ideologiczną warstwę powieści Szkota z urodzenia, Sir Waltera Scotta (1771-1832), *Ivanhoe* (1820). Scott umieszcza powieść w czasach Ryszarda Lwie Serce (pan. 1189-1199), króla Anglii, który w rzeczywistości ani nie mówił po angielsku, ani nie uważał siebie za Anglika w rozumieniu Scotta i dla którego Anglia była jednym z jego rozlicznych dominiów. Ryszard wraca u Scotta z krucjaty, by razem z wiernym Wilfridem z Ivanhoe walczyć o swe królestwo rządzone przez Jana, swego złego brata. Nieprzypadkowo rycerz Wilfrid jest potomkiem starodawnej anglo-saskiej rodziny szlacheckiej, od pokoleń pielęgnującej cnoty bohaterskie. Postać Ivanhoe jest bowiem pomostem pomiędzy światem tradycji anglo-saskich a Anglią przekształconą przez Normanów. Przez zręczne połączenie historii, legendy i fabuły Scott zbudował wyobrażenie trwania szlachetnych wartości zakorzenionych w angielskiej przeszłości i wywodzących się z czasów anglo-saskich, mimo wszelkich przeciwności. *Ivanhoe* Scotta odciśnie swoje piętno na wielu ważnych postaciach epoki wiktoriańskiej, którzy tak jak William Morris połykali jego książki jako dzieci lub którzy sami pisali powieści bezpośrednio inspirowane historią anglo-saską.

W drugiej połowie XIX wieku, częściowo inspirowane sławą Waltera Scotta, pojawiają się liczne powieści historyczne osadzone w przednormańskiej Anglii, a pisane dla młodszych czytelników. Już w samych ich tytułach pobrzmiewają nacjonalistyczne nuty, np. *Harold: The Last of the Saxon Kings* („Harold, ostatni z saskich królów", 1848) Edwarda Bulwera-Lyttona czy *Hereward the Wake: The Last of the English* („Hereward Czujny, ostatni z Anglików", 1866) Charlesa Kingsleya. Kingsley (1819-1875), duchowny i uznany pisarz epoki wiktoriańskiej, był ulubionym kaznodzieją królowej Wiktorii oraz wychowawcą Edwarda, księcia Walii. Pisząc o jego powieści historycznej, Velma Bourgeois Richmond zauważa, że emanuje ona „tym, co niektórzy z jego współczesnych wykpiwali, czyli *muskularnym chrześcijaństwem*, rycerskim ideałem męskości wywodzącej się z tężyzny fizycznej i siły, które to uznawane były za istotne dla czystości serca. Ten ideał jest wyrażony w postaci Herewarda, ostatniego z Anglo-Sasów [sprzeciwiającego się zbrojnie Normanom], którego cnoty mogłyby być przykładem teutońskiego wzorca męskości, tożsamego dla Wiktorii z jej

[25] M. Arnold: *On the Study of Celtic Literature*..., s. 84-85.

saskim księciem Albertem. Późniejszy nacisk kładziony na sport w brytyjskich szkołach częściowo był dziedzictwem anglo-saksonizmu"[26].

Powieści historyczne propagujące patriotyzm historyczny wspierały i ideologizowały anglo-saski mit narodowy również wśród małych czytelników. Autor pierwszej historii angielskiej literatury dziecięcej, Francis J. Harvey Darton, już w 1944 r. pisał o indoktrynacji obecnej w literaturze dla dzieci: „Anglia mogłaby być zrekonstruowana wyłącznie na podstawie jej obrazu w książkach dla dzieci"[27]. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że takie kształtowanie młodych umysłów musiało przynosić później efekt samonapędzającego się mechanizmu: „patriotyczna" historiografia wpływała na literaturę popularną, która z kolei wpływała na kolejne pokolenie historyków.

U schyłku XIX wieku liczba publikacji historycznych jeszcze się zwiększa. Obchodzone w 1899 r. tysiąclecie od śmierci króla Alfreda Wielkiego skłoniło różnych autorów do tworzenia paralel pomiędzy jego zmaganiami z wikingami a duchem późnowiktoriańskiej Anglii. Najznamienitszym przykładem takiego pisarstwa jest Charles W. Whistler (1856-1913), autor poczytnych powieści osadzonych wyłącznie w okresie staroangielskim i napisanych na podstawie źródeł historycznych, o tytułach takich jak *A Thane of Wessex: Being the Story of the Great Viking Raid of 845* („Tan Wesseksu: opowieść o najeździe wikińskim z 845 r.", 1896), *Wulfric the Weapon-Thane: The Story of the Danish Conquest of East Anglia* („Wulfric, tan wojny: opowieść o duńskim podboju Anglii Wschodniej", 1897), *King Alfred's Viking: A Story of the First English Fleet* („Wiking króla Alfreda: opowieść o pierwszej angielskiej flocie", 1899). Inne książki, takie jak *A Hero King: A Story of the Days of Alfred the Great* („Król bohater: opowieść o czasach Alfreda Wielkiego", 1898) Elizy Pollard, uznawały panowanie Alfreda Wielkiego (871-899) za prapoczątek imperium brytyjskiego, demonstrując przy tym iście trzeciorzędny styl w spontanicznym hołdzie dla królowej Wiktorii: „[...] przeminęło tysiąclecie, lecz prawa Alfreda Wielkiego wciąż rządzą naszym olbrzymim imperium, a ona, Pani naszego kraju, wódz naszej saskiej rasy, na którą wszystkie oczy spoglądają z miłością i oddaniem, ona to wstępuje w ślady jej wielkiego poprzednika, sprawiając, że – jak pisał Tennyson – *okowy wolności szerszymi są jeszcze*"[28]. Wiktoria, której syn, jak syn króla Alfreda, nosił imię Edward, często była opisywana jako spadkobierczyni anglo-saskiego władcy. Alfred Wielki „zjednoczył Anglików w Anglii", ona natomiast „jednoczyła Anglików na całym świecie", jak pisał wielebny Edward Gilliat w przedmowie do *God Save King Alfred* („Boże błogosław króla Alfreda", 1901)[29]. W roku diamentowego jubileuszu królowej Poeta Laureat, Alfred Austin, napisał: „[...] z uroczystą

[26] V. Bourgeois Richmond: *Historical Novels to Teach Anglo-Saxonism*. W: *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity*. Red. A.J. Frantzen i J.D. Niles. Gainesville: University Press of Florida, 1997, s. 182.
[27] P. Hazard: *Books, Children and Men*. Boston: Horn Book, 1944, s. 128.
[28] V. Bourgeois Richmond, *Historical Novels*..., s. 185.
[29] E. Gilliat: *God Save King Alfred*. London: Macmillan and Co., 1901, s. vi.

formułą i monarszą postawą, z osiemnastoma jej wiosnami, zasiadła na tronie, na którym niegdyś Alfred siedział, dziewczyna, a jednak monarchini – wysoko w swej samotności"[30].

Ostatnie lata XIX stulecia były zenitem imperialnego triumfu Wielkiej Brytanii. Apologeci imperium sankcjonowali jego ogrom i światową dominację, zwracając się do tego, co uznawali za początki jego wielkości. Naturalne dominowanie Anglii nad innymi narodami rozumieli jako wynik procesu, który rozpoczął się, gdy król Alfred uznał się za *rex Angul-Saxonum*, króla Anglo-Sasów. Inklinacje te mogą być zapewne bardziej zrozumiałe, gdy przytoczymy słowa Francisa Ridleya, historyka i socjologa, który w swojej pracy *The Rise and Fall of the English Empire* („Wzrost i upadek imperium angielskiego", 1960) zasugerował, że imperium brytyjskie było *de facto* imperium Anglików. Pisze o tym Peter Berresford Ellis: „[...] dynamika imperium była bowiem angielska i celtyccy sąsiedzi Anglii byli jedynie inkorporowani w imperium w podrzędnej roli kolonialnych podbojów. [...] Założeniem Ridleya było stwierdzenie, że imperium angielskie powinno się zakończyć w punkcie, w którym się rozpoczęło, to jest z ponownym pojawieniem się samorządnych społeczeństw celtyckich"[31]. Jak wiemy, proces ten trwa obecnie – oprócz uzyskania niepodległości przez dawne kolonie brytyjskie po II wojnie światowej procesy dewolucyjne toczą się aktualnie w Irlandii Północnej, Walii oraz Szkocji, w której to w najbliższych latach poddane zostanie pod głosowanie referendalne dalsze pozostawanie w unii z Anglią.

XIX-wieczny imperializm brytyjski i wiara w uprzywilejowaną pozycję Anglii wzrosły zatem na wykorzystaniu anglo-saksonizmu, najpierw jako politycznego narzędzia w walce z katolicyzmem i w zmaganiach o prawne granice wolności pomiędzy monarchią a parlamentem, później natomiast jako jednej z ważniejszych literackich inspiracji. To z kolei doprowadziło do pojawienia się przekonania o anglo-saskiej „woli podboju", mistrzowsko wysnutego spomiędzy kart historii przez ludzi, którzy dostrzegali jego potencjał w krystalizacji tzw. charakteru narodowego. Nacjonalistyczny duch XIX-wiecznej literatury był karmiony przez wykorzystanie poezji staroangielskiej, takiej jak cytowany jako motto poemat *Battle of Brunanburh*, chwalący krwawe zwycięstwo anglo-saskiego króla nad wikingami i szkockimi Celtami i wspominający jednocześnie przeszły podbój wyspy. Obiektywna prawda historyczna, jeśli takowa kiedykolwiek istniała, stopniowo zanikła pod palimpsestem badań, ponownych odczytań, krytyki, apologetyki i mylnych wyobrażeń.

[30] N. Davies: *The Isles: A History*. London: Macmillan, 2000, s. 250.
[31] P. Berresford Ellis: *Celt and Saxon...*, s. 13-14.

BIBLIOGRAFIA

1. Arnold M.: *On the Study of Celtic Literature*. London: Everyman's Library, 1976.
2. Bloch R.H.: *The Once and Future Middle Ages*. „Modern Language Quarterly" 1993, nr 54, s. 67-76.
3. *Anglo-Saxon Scholarship. The First Three Centuries*. Red. C.T. Berkhart, M. McGatch. Boston: G.K. Hall & Co., 1982.
4. Berresford Ellis P.: *Celt and Saxon: The Struggle for Britain*. London: Constable, 1993.
5. Birrel T.A.: *The Society of Antiquaries and the Taste for Old English, 1705-1840*. „Neophilologus" 1966, nr 50, s. 107-117.
6. Bjork R.E.: *Nineteenth-Century Scandinavia and the Birth of Anglo-Saxon Studies*. W: *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity*. Red. A.J. Frantzen, J.D. Niles. Gainesville: University Press of Florida, 1997, s. 111-132.
7. Bourgeois Richmond V.: *Historical Novels to Teach Anglo-Saxonism*. W: *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity* Red. A.J. Frantzen, J.D. Niles. Gainesville: University Press of Florida, 1997, s. 173-201.
8. Cosgrove D.: *The Iconography of Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
9. Davies N.: *The Isles: A History*. London: Macmillan, 2000.
10. Dyer R.: *White*. London and New York: Routledge, 1997.
11. *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity*. Red. A.J. Frantzen, J.D. Niles. Gainesville: University Press of Florida, 1997.
12. Gilliat E.: *God Save King Alfred*. London: Macmillan and Co., 1901.
13. Harley J.B.: *Maps, Knowledge, and Power*. W: D. Cosgrove: *The Iconography of Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 277-312.
14. Hazard P.: *Books, Children and Men*. Boston: Horn Book, 1944.
15. Murphy M.: *The Elstobs, Scholars of Old English and Anglican Apologists*. „Durham University Journal" 1965-66, nr 58, s. 131-138.
16. Reynolds S.: *What Do We Mean by „Anglo-Saxon" and „Anglo-Saxons"?* „Journal of British Studies" 1985, nr 24, s. 395-414.
17. Young R.J.C.: *The Idea of English Ethnicity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Mirosława MICHALSKA-SUCHANEK

2.3. ROSJA A EUROPA WEDŁUG FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Rosja Dostojewskiego

Rosja czasów Fiodora Dostojewskiego przeżywała poważny kryzys. Jednym z kluczowych problemów stało się ścieranie dwóch skrajnie przeciwstawnych sił: słowianofilstwa i okcydentalizmu. Ideologie tych ruchów zaznaczały swoją obecność w rosyjskiej myśli społecznej począwszy od XVII stulecia, a ich opozycja wobec siebie w XIX wieku mocno się zintensyfikowała. Zostało to sprowokowane gwałtownym w tym czasie przenikaniem do Rosji zjawisk, które ogólnie i w znacznym stopniu umownie można nazwać cywilizacją europejską.

Dostojewski wszelkie wpływy z Zachodu postrzegał jako źródło chaosu w pogrążającej się w kryzysie Rosji. Radykalne i przełomowe reformy Piotra I, dzięki którym rosyjskie imperium zaczęło przejmować zdobycze kultury i nauki europejskiej, a także otworzyło się na wartości, normy i struktury życia społecznego Europy Zachodniej, stały się – w przekonaniu autora *Zbrodni i kary* – przyczyną podziału narodu rosyjskiego. Wytworzył się rozłam pomiędzy wiernym uświęconym tradycjom ludem a głoszącą „abstrakcyjno-europejskie brednie"[1] warstwą wyższą.

Właśnie arystokracja i szlachta – podkreślał pisarz – zostały dotknięte złem płynącym z Zachodu, a jego gwałtowne rozprzestrzenienie stało się przede wszystkim zasługą inteligencji, żywiołowo chłonącej zachodnioeuropejską myśl społeczno-polityczną oraz filozofię. Z wypowiedzi Dostojewskiego wyłania się pogardliwy obraz rosyjskich wyższych sfer, które postrzegał jako kształtowany przez zachodnich guwernerów nieudany produkt europejskiego świata. Z dezaprobatą wypowiadał się o francuskim wychowaniu i kształceniu Rosjan, które to „w najlepszym wypadku, to znaczy wtedy, gdy nawet nauczy ich co nieco myśleć i co nieco czytać, nie jest niczym innym jak kształceniem międzynarodowych półgłówków"[2].

[1] F. Dostojewski: *Z notatników*. Tłum. Z. Podgórzec. Warszawa: Czytelnik, 1979, s. 51.
[2] Tamże, s. 341.

W reformach Piotra I pisarz doszukiwał się również rozprężenia niegdyś surowej rosyjskiej obyczajowości, pełnej demoralizacji przy pozornej zewnętrznej ogładzie i nienagannych manierach. Wpływy europejskie obarczał winą za rozprzestrzenianie się bezwzględności, cynizmu, hipokryzji, a nawet lubieżności. Cywilizacja zachodnia – w przekonaniu pisarza – powodowała, że rosyjski naród tracił to, co najcenniejsze, własne korzenie, poczucie przynależności do własnej *gleby*[3]. Cena zaszczepienia idei oświecenia miała być – antycypował Dostojewski – wysoka, bo „choć w przyszłych pokoleniach zakiełkują światłe nasiona, to jednak światło i mrok będą i tak na pierwszym planie"[4]. Zaistnienie Rosjan w świecie zachodnim miało jednak swój historyczny sens, bo tylko dzięki temu możliwe stały się postęp oraz podjęcie przez Rosję próby dogonienia Europy. Wkrótce niestety ów kosmopolityzm zaczął przyjmować formę samowynaradawiania – zjawiska niebezpiecznego, ponieważ zbiegło się ono w czasie z – jak przekonywał Dostojewski – upadkiem Europy, żyjącej według coraz bardziej chorych i zdegenerowanych wartości.

Królestwo Baala

Pisarz często sięgał do motywu antropofagicznego Molocha oraz okrutnego Baala. Babilon-Baal w latach sześćdziesiątych stał się w zasadzie jednym z ważniejszych jego toposów, jawiąc się jako symbol nowoczesnej cywilizacji materialnej pochłaniającej jednostki. Źródło istniejącego w Rosji zła pochodzi z *królestwa Baala* – głosił. Tego miana doczekały się przede wszystkim dwie wielkie metropolie: Londyn i Paryż, zyskujące u Dostojewskiego wymiar Sodomy XIX wieku i konsekwentnie przez niego oddawane w wizjach zgoła apokaliptycznych. W *Zimowych notatkach o wrażeniach z lata* (1863) – reportażu z podróży po zachodniej Europie – pisarz, w narracji niewolnej od ironii i sarkazmu, rysuje obrazy obu wspomnianych europejskich stolic. Pokazuje je jako miasta wielkiego kontrastu. Z jednej strony są to niebezpieczne zakątki, zatłoczone przez wiecznie głodujące tłumy, w których aż roi się od półnagich nędzarzy, małoletnich prostytutek oraz matek sprzedających swoje dzieci. Obrazu dopełniają nieprzerwane wycie maszyn, zatrute rzeki i przesycone węglem powietrze, stanowiące konsekwencję rozwijającego się przemysłu, a do tego wszechobecny alkohol, nierząd oraz antywartości poniżające ludzką egzystencję: egoizm, cynizm, mściwość i okrucieństwo. Z drugiej strony metropolie te są zamieszkiwane przez ludzi bogatych, milionerów, spokojnie wiodących swoje dostatnie życie,

[3] „Gleba", po rosyjsku *poczwa* (stąd *poczwienniczestwo*), to centralny element światopoglądu myślicieli, skupionych wokół wychodzących w Petersburgu dwóch czasopism braci Michała i Fiodora Dostojewskich: „Wriemia" (1861-1863) i „Epocha" (1864-1865).
[4] F. Dostojewski: *Z notatników*..., s. 176.

podporządkowane kultowi pieniądza, z kryształowym pałacem w tle[5]. Przy tym przeważnie, jak pokazuje Dostojewski, ten cywilizacyjny blichtr stanowi jedynie ozdobny woal skrywający porażającą moralną brzydotę[6].

Podstawę europejskiej rzeczywistości tworzy *mrowisko*[7], które jest u Dostojewskiego tożsame z kultem pieniądza (materialistycznego postępu), sytości, a przede wszystkim niewiary w Boga[8]. To bezwolna ludzka masa, nad którą władzę sprawuje *człowiekobóg* (nadczłowiek). *Mrowisko* – przekonywał autor *Braci Karamazow* – to „wymyśliła nauka"[9], a ta jako zewnętrzny przejaw aktywności *rozumu*, zawsze u Dostojewskiego nacechowana pejoratywnie, była przeciwstawiana postrzeganiu świata za pośrednictwem *serca*. Człowiek nie powinien, i tak na prawdę nie chce być sprowadzony do poziomu *mrówki*. Nie powinien i nie chce żyć w kopcu – podporządkowany ograniczeniom, pozbawiony własnej osobowości, uczuć i Boga. Nawet dla chleba.

Jednocześnie Dostojewski odnotowywał inne zjawisko, które nazwać by można *rosyjskim kompleksem* (jak się wydaje, obecne w rosyjskiej rzeczywistości nawet dzisiaj). Jego sens zawarł w takiej oto myśli: „Gdy Niemca pobije Rosjanin, tenże Niemiec odczuje to tak, jakby w jego osobie został znieważony cały naród niemiecki. Kiedy zaś zajdzie sytuacja odwrotna, tj. Niemiec pobije Rosjanina, tenże w takiej chwili nie pomyśli o swoim narodzie, tylko będzie się pocieszał, że chociaż policzek otrzymał, to uderzył go mimo wszystko człowiek cywilizowany"[10]. To w gruncie rzeczy paradoks narodu rosyjskiego – z jednej strony wręcz nacjonalistyczne poczucie własnej wyższości, przywódczej roli, misyjnego posłannictwa, z drugiej zaś uznawanie wyższości Zachodu i niewolnicze przywiązanie do wszystkiego co europejskie. Jakby w odpowiedzi na tę sytuację Dostojewski konstatował: „Rosjanin przede wszystkim nie jest Europejczykiem, absolutnie nie powinien nim być za wszelką cenę, przecież jest kimś innym, i na tym koniec"[11]. Przekonywał, że niezrozumienie tej – w istocie – podstawowej idei rodzi chaos, oderwanie się od *gleby*, poczucie braku swojego miejsca na ziemi oraz własnej wartości, a co za tym idzie – pozbawia szacunku dla siebie. Rosjanie zdaniem Dostojewskiego winni sobie wyraźnie uświadomić, że

[5] Londyński *Crystal Palace*, który posłużył za główny pawilon światowej wystawy (1851 oraz 1862), pisarz zwiedzał w 1862 r. Kryształowym pałacem jest dla niego właśnie owo opisywane królestwo Baala, stanowiące synonim dziewiętnastowiecznych koncepcji utopijno-socjalistycznych.

[6] Zob. F. Dostojewski: *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*. W: *O literaturze i sztuce*. Przeł. M. Leśniewska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976, s. 164-173.

[7] Słowo „mrowisko" w znaczeniu parabolicznym zostało zaczerpnięte z *Mikromagasa* Woltera. Pojęcie to występuje również w artykułach Apollona Grigoriewa oraz Mikołaja Strachowa, zamieszczonych m.in. w czasopiśmie *Wriemia* braci Dostojewskich. Czyt. więcej w: T. Poźniak: *Orient biblijny u Dostojewskiego (Babilon i Jeruzalem)*. W: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*. Red. R. Łużny. Lublin: KUL, 1988, s. 83-84.

[8] Słowo-klucz „mrowisko", jako pewnego rodzaju znak kodowy dla cywilizacji antropoteistycznej, pojawia się np. w *Zapiskach z podziemia* (1864) czy *Zbrodni i karze* (1865-1866).

[9] F. Dostojewski: *Z notatników...*, s. 206.

[10] Tamże, s. 58.

[11] Tamże, s. 77.

Europejczycy, nie uznając ich „za swoich", w zasadzie okazali narodowi rosyjskiemu wielki honor, przyznali bowiem w ten sposób jego „oryginalność"[12].

Istotnym kryterium w ocenie Europy była dla Dostojewskiego wiara. Pisarz postrzegał Zachód jako rzeczywistość bez Chrystusa, ponieważ Europejczycy, zatopieni w świecie dóbr materialnych, całkowicie zatracili swoją duchowość. Obserwowane pogrążanie się Rosjan w europeizm i bezkompromisowe przyjmowanie zachodniego racjonalizmu autor *Biesów* wiązał z duchowym spustoszeniem ludzi i eliminacją prawdziwej wiary. Okcydentalizm łączył z nihilizmem opierającym się na destrukcji wartości zakorzenionych w rosyjskiej *glebie* i respektowanych od wieków. Przejmowanie z Zachodu mentalnych wzorców było dla pisarza równoznaczne z odrzuceniem Boga, podczas gdy wiara stanowiła dla niego nie tylko bezwzględną podstawę ludzkiej egzystencji, oś i sens istnienia człowieka, lecz także fundament szeroko pojętej kultury narodu. Reperkusją okcydentalistycznej postawy rosyjskiej klasy wyższej (bo tylko ta klasa poddawała się europeizacji) stało się oderwanie od narodu-Bogonoścy – ludu, który według Dostojewskiego od wieków pozostawał strażnikiem narodowej tożsamości i wiary. Pisarz wzywał inteligencję oraz arystokrację rosyjską, która latami mieszkała za granicą i doskonale się tam aklimatyzowała, do powrotu. Sięgając po biblijne paralele, przekonywał, że Rosjanie uczynili z Zachodu swój duchowy Egipt. Nastały jednak czas i konieczność, aby ten nowy Egipt opuścić, jak niegdyś Izraelici pod przywództwem Mojżesza, po to, aby wróciwszy do korzeni, dokonać ontologiczno-etycznej reedukacji i odbudowując równowagę między materialnymi i duchowymi potrzebami, osiągnąć utraconą harmonijność bytu[13]. Oderwanie od *gleby* inteligencji rosyjskiej było ceną zainicjowanego przez Piotra I rozwoju cywilizacyjnego. Reformy z punktu widzenia historii były niezbędne i przez *glebę rosyjską* pożądane. Rosjanie jednak czas ten już dobrze wykorzystali i nastała pora, aby „ucywilizowana" rosyjska inteligencja powróciła do ojczyzny[14].

Rosyjski lud

W Europie Zachodniej powstały cztery wielkie ideologie społeczne, które determinowały odpowiadające im formy życia. Dwie – katolicyzm i protestantyzm – miały charakter formalnie religijny (formalnie – zdaniem Dostojewskiego bowiem istnieje tylko jedna prawdziwa religia: prawosławie), pozostałe zaś, utożsamiane w XIX wieku z nowoczesnością, tj. liberalizm i socjalizm – laicki. Pisarz występował przeciwko wszystkim czterem ideologiom.

[12] Tamże.
[13] Zob. T. Poźniak: *Orient biblijny...*, s. 51.
[14] Zob. A. de Lazari: *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*. Łódź: Ibidem, 2000, s. 59.

W jego przekonaniu niedorzecznością płynącą z Zachodu było uznanie możliwości unicestwienia zła społecznego przez przeprowadzenie reform w sferze gospodarczej, a to stanowiło istotę aktywności socjalistów i liberałów. Żadne zmiany porządku ekonomicznego ani politycznego, nawet jeśli niosą perspektywy likwidacji biedy, nie usuną powszechnie rozumianego zła społecznego. Jedynym środkiem naprawczym – postulował autor *Zbrodni i kary* – mogą być działania ukierunkowane na wewnętrzną przemianę człowieka, na odkrycie w sobie obrazu Boga. Życie w Prawdzie i Miłości otworzy przed ludzkością drogę do wspólnego raju, tj. królestwa bożego na ziemi. Ideą ponadczasową i ponadprzestrzenną, jednoczącą świat i pozwalającą na odbudowę jego harmonii jest – jak wieścił Dostojewski – Chrystus. Jest on „mesjaszem prawosławnym", „Chrystusem gleby", który na rosyjskiej ziemi zbuduje „ziemski Antybabilon"[15]. W swoich *Notatnikach* Dostojewski pisał: „Wierzę w pełny triumf królestwa Jezusowego. Jak ono zostanie osiągnięte, trudno przewidzieć, lecz owo królestwo Jezusowe nastanie. Wierzę, że tak będzie [...]. I nastanie ono u nas w Rosji, być może wcześniej niż gdzie indziej"[16].

Kluczową rolę w koncepcji Dostojewskiego odgrywa lud (naród). Pisarz wyraźnie go mitologizuje, przeciwstawiając warstwom wyższym. To lud skupia w sobie wszystkie najdoskonalsze cechy rosyjskiego narodu – dobro, miłość, sumienie i honor, jest nosicielem silnej, prawdziwej wiary, pielęgnując w sobie obraz Chrystusa. Lud wreszcie przez bliskość z naturą, z własną *glebą* zachowuje niewinność, czystość serca i to, co utraciła inteligencja – moralnie uzdrawiającą świadomość własnej grzeszności. Oderwanie od *gleby*, od matki-ziemi, od ludu w prostej drodze prowadzi do zła, upadku, często do samodestrukcji. Właśnie taki los przeznaczył Dostojewski wielu spośród swoich bohaterów. Działalność pozbawionych *gleby* nihilistów w *Biesach* z góry była skazana na niepowodzenie, los Stawrogina czy Kiryłłowa z tejże powieści to powolne zsuwanie się w otchłań zła uwieńczone aktem samobójczym. Wyrzeczenie się ojczystej *gleby* przez Raskolnikowa doprowadziło go do zamordowania staruchy-lichwiarki, Iwana Karamazowa zaś do pełnego szaleństwa. Pisarz burzył się przeciwko ludziom, którzy pozbawiają Rosjan korzeni, ganił tych, którzy zwracali się nie ku swojemu ludowi, ale gdzieś ku zagranicy, do europeizmu, „do królestwa absolutnego człowieka uniwersalnego, który nigdy nie istniał [...]"[17].

Rosja w jedyny prawdziwy sposób służy Chrystusowi i gdy wreszcie uwierzy w wielkość własnego ludu, ogłosi światu Prawdę. Wówczas pod jej przewodnictwem Europa zjednoczy się w duchu nieskończonej Miłości, a zło zostanie pokonane. Taka jest misja Rosji, która ma odnowić oblicze Europy. W *Dzienniku pisarza* Dostojewski odnotował: „[...] niejedno, czym gardziliśmy u naszego ludu – nie jest mrokiem, lecz właśnie światłem, nie głupotą, lecz właśnie mądrością, a zrozumiawszy, niechybnie powiemy Europie takie słowo, którego tam jeszcze nie słyszano. Przekonamy się wówczas, że prawdziwe słowo społeczne kryje w sobie

[15] Zob. T. Poźniak: *Orient biblijny...*, s. 280-281.
[16] F. Dostojewski: *Z notatników...*, s. 267.
[17] A. Gide: *Dostojewski. Artykuły i wykłady*. Przeł. Karolina Kot. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2003, s. 40.

nikt inny, jak właśnie nasz naród, że w jego idei, duchu, zawarta jest gorąca potrzeba powszechnej ludzkiej wspólnoty [...] – wspólnota miłująca, zapewniona już czynem, żywym przykładem, potrzebą prawdziwego, czynnego braterstwa [...]"[18]; i nastanie czas, gdy serca wszystkich ludów staną się jednością, wyznając prawdę jedynego Chrystusa, rosyjskiego Chrystusa.

Chrześcijański socjalizm

Dla Rosji i dla Europy Dostojewski poszukiwał właściwej według niego drogi. Odrzucał kapitalizm, rodzący nędzę, a także komunizm, który łączył z rewolucją, asocjującą się z krwawymi rozstrzygnięciami siłowymi[19]. Optymalną formą porządku społecznego stały się dla Dostojewskiego asocjacje (gminy, wspólnoty) Pierra Josepha Proudhona, w Rosji zwane *obszczyną*. Na nich pisarz oparł swoją własną koncepcję, jak sam to określił, *chrześcijańskiego socjalizmu*[20]. Autor *Biesów* nieraz podkreślał, że stan, w którym zbiorowość ludzka rozpada się na jednostki, czyli cywilizacja (właśnie tak ją definiował), jest stanem chorobowym. Ludzie mają, jak mocno wierzył, naturę wspólnotową, by nie rzec stadną. Wizję wspólnej pracy oraz wspólnego korzystania z wytworzonych dóbr postrzegał jako ekonomiczną formułę funkcjonowania społeczeństwa, przypomnijmy – osadzoną na mocnym fundamencie religijnym, tj. na rosyjskim prawosławiu. W takiej „koncepcji ustrojowej", łączącej w sobie determinanty ekonomiczne oraz duchowy imperatyw, z akcentem na drugi człon implikacji, Dostojewski widział ratunek dla świata pogrążającego się w złu. „Zlikwidowanie wspólnot – to zniszczenie ostatnich podpór porządku"[21] – odnotowywał.

Wspólnota stanowiła w jego przekonaniu sposób na zrodzenie się immanentnej, organicznej jedności między ludźmi, warunkującej pokonanie coraz intensywniej rozprzestrzeniającego się zła indywidualizmu, rodzącego z kolei samotność i bunt. Silnej więzi międzyludzkiej muszą jednak bezwzględnie towarzyszyć wysokie normy etyczne.

---

[18] F. Dostojewski: *Dziennik pisarza 1877-1881*. T. 3. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982, s. 26.

[19] W Rosji lat sześćdziesiątych XIX wieku *komunizm* pojmowano w znaczeniu osiemnastowiecznym, takim jakie nadali mu spiskowcy z czasów rewolucji francuskiej, tj. pozbawienie ludzi własności za pomocą siły, a także wspólną, przymusową pracę. *Kapitalizm* natomiast zyskiwał w kręgu Dostojewskiego formę „makabrycznego paradoksu", gdzie nawet ulepszenia życia powodują pogorszenie całokształtu sytuacji człowieka, tj. „bez maszyn robotnik ginie od pracy ręcznej, a z maszynami – z głodu, bez pracy". Por. B. Urbankowski: *Dostojewski – dramat humanizmów*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1978, s. 298.

[20] Por. H. Kryshtal: *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologiczno-moralne*. Lublin: TN KUL, 2004, s. 249.

[21] F. Dostojewski: *Z notatników...*, s. 319.

W dokonywanym przy udziale wiary odrodzeniu moralnym Dostojewski widział zatem wyjście ze społecznego nieładu. Postępowi nauki i techniki – uważał – musi towarzyszyć odnowa moralna, w przeciwnym wypadku ludzie pogrążą się w świecie chaosu i destrukcji. Jeśli nie pojmą, a co za tym idzie – nie przyswoją sobie odpowiednich wartości przez internalizację ideału Chrystusa, nie zbawią ich żadne reformy ani rewolucje. Mimo dóbr, będących produktem postępu, prawdziwe „źródła życia" będą wysychać[22]. Włodzimierz Sołowiow w *Pierwszej mowie ku czci Dostojewskiego* wskazywał na wizję europejskich socjalistów, w której ludzkość siłą zostaje sprowadzona do, naznaczonego materialistyczną postawą wobec świata, wspólnego poziomu „świętych i zadowolonych z siebie robotników", a społeczeństwo do roli „związku ekonomicznego". Natomiast powołany przez Dostojewskiego do życia rosyjski socjalizm przeciwnie – wynosił ludzi do moralnego poziomu wspólnoty (bractwa), a Kościół wyposażał w cechy ideału społecznego, przy założeniu nadania państwu wymiaru duchowego przez wprowadzenie do niego zasad Chrystusa[23]. „Nie w komunizmie, nie w mechanicznych formach tkwi socjalizm rosyjskiego ludu: wierzy on, że zbawi go w końcu tylko powszechne zjednoczenie w imię Chrystusa. Oto nasz rosyjski socjalizm!"[24] – głosił pisarz.

Czynnikiem kluczowym, jak wyżej zostało powiedziane, jest restytuowanie zbiorowości. Ów powrót do wszechpoczątku, do natury Dostojewski widział jako otwarcie się człowieka na innych (wszystkich) ludzi, bez poczucia nakazu, co więcej, niezależnie od rozumu, od woli, jedynie z głębokim, immanentnym przekonaniem, że wszystko co jednostka czyni jest naprawdę dobre. Bezpośrednim i wyłącznym motorem działań winien być wewnętrzny imperatyw popychający ku uświadomieniu sobie swojego *ja* i przekazanie innym generującego się w człowieku mentalnego potencjału, duchowej energii, słowem – oddanie *siebie wszystkim*. Każdy powinien (musi) wyrzec się jednostkowej prawdy w imię wspólnej, prawda bowiem – jak powiada Sołowiow – nie jest przywilejem osobniczym. Istnieje tylko *prawda powszechna*, z którą wszyscy będą się konfrontować[25].

Rozbicie ludzkości w wyniku rozwoju cywilizacyjnego na pojedyncze jednostki sprowadza człowieka do poziomu dysponenta aparatu trawienia. Pisarz z nutą goryczy zauważał: „Socjaliści poza żołądkiem nic nie widzą. Również od kilku lat przedstawiciele Młodej Rosji starają się ze wszystkich swoich sił udowodnić, że poza tą czynnością nic już nie istnieje. Niech spróbują temu zaprzeczyć. Oni nie zaprzeczą. Raczej z dumą oznajmią: para butów lepsza od Szekspira, o nieśmiertelności duszy wstyd nawet mówić itd., itd. [...] Jest coś o wiele wyższego od boga-brzucha. To być panem siebie samego, swojego ja,

[22] H. Kryshtal: *Problem zła...*, s. 251-252.
[23] Zob. W. Sołowiow: *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego*. W: *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach krytyce i dokumentach*. Wybór Z. Podgórzec. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984, s. 346.
[24] F. Dostojewski: *Dziennik pisarza 1877-1881*. T. 3..., s. 447.
[25] Zob.: W. Sołowiow: *Trzy mowy ku czci...*, s. 347.

uczynić z tego ja ofiarę, oddać je wszystkim. W tej idei jest coś niewyobrażalnie przepięknego, szczęśliwego, nieuniknionego, a nawet niewyjaśnionego"[26].

To, co wyżej powiedziane, stanowi urzeczywistnienie stworzonego przez Dostojewskiego modelu procesu historycznego, na który składały się trzy fazy. Pierwsza tworzyła układ patriarchalny, w którym ludzie funkcjonowali we wspólnocie. Swoje czasy, czyli fazę drugą, pisarz określał jako panowanie chorej cywilizacji, w której ludzie dezintegrują się i odchodzą od Prawdy. Natomiast kończącą rozwój ludzkości trzecią fazę antycypował jako spełnienie ideału Chrystusa, w którym zatarta zostanie antynomia między *sacrum* i *profanum*, w poetyce Dostojewskiego: prawdą serca i prawdą rozumu[27]. Ludzie podniosą się z upadku, zaakceptują cierpienie i przyjmą swój krzyż (to bodaj najważniejsze, według pisarza, zadanie moralne człowieka). Odnowi się wspólnotowa forma życia, oparta na miłości i prawdzie.

Katolicyzm a prawosławie

Apoteozując Kościół prawosławny, Dostojewski nie głosił pochwały Cerkwi oficjalnej. To z Cerkwi ludowej, tej bezpośrednio kojarzonej ze starcem Zosimą, złączonej z rosyjską *glebą* oraz ideałem Chrystusa powstać miały braterstwo oraz powszechna wspólnota. Tej właśnie Cerkwi pisarz przeciwstawiał Kościół katolicki. Negatywna postawa wobec katolicyzmu czy, jak chciał Dostojewski, papizmu – permanentnie artykułowana – była przejawem jego sprzeciwu wobec idei Zachodu oraz wyrazem krytyki europeizacji Rosjan. Pisarz wyrażał przekonanie, że katolicyzm zafałszował chrześcijaństwo i umożliwił rozwój zgubnych dla ludzkości przekonań, a autentyczną wspólnotę etyczną zastąpił politycznym kolektywem. Radykalnym osądem katolicyzmu rezonują słowa księcia Myszkina (*Idiota*): „[...] głosi [katolicyzm – przyp. aut.] Chrystusa zafałszowanego, zakłamanego i zbezczeszczonego [...] Głosi Antychrysta"[28]. Zachód wyznaje pseudo-Chrystusa czy – jak grzmi Myszkin – Antychrysta, który wieści, że zbawienie świata jest możliwe jedynie przez jego podbój. Jest w tym tylko formalna teologia, wyzuta z chrześcijańskiej treści. Kościół katolicki, podążając za zaleceniami Zwodziciela, fałszywego humanisty[29], ucieka się do zła dla osiągnięcia dobra – w myśl zasady, że cel uświęca środki. Książę Myszkin gorzko punktuje zracjonalizowanie chrześcijaństwa: „Rzymski katolicyzm jest przekonany, że bez wszechświatowej władzy państwowej Kościół nie utrzyma się na ziemi, więc krzyczy *Non*

[26] F. Dostojewski: *Z notatników*..., s. 44.
[27] Zob. D. Kułakowska: *Dostojewski – dialektyka niewiary*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1981, s. 48-49 oraz F. Dostojewski: *Z notatników*..., s. 45.
[28] F. Dostojewski: *Idiota*. Przeł. J. Jędrzejewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, s. 572.
[29] Zob. S. Pelc: *Pycha, rozum, rewolucja. Moralna katastrofa Zachodu według Fiodora Dostojewskiego*. W: *Pressje* (*Wschód - strategia czy obsesja*) 2009, Teka XV Klubu Jagiellońskiego, s. 37.

possumus! Według mnie rzymski katolicyzm nie jest nawet wiarą, a po prostu kontynuacją Zachodniego Imperium Rzymskiego; wszystko w nim podporządkowane jest tej idei, począwszy od wiary. Papież zagarnął ziemię, tron ziemski i ujął miecz w rękę; od tego czasu wszystko też ku temu idzie, tylko do miecza dodano kłamstwo, krętactwo, oszustwo, fanatyzm, przesądy, łotrostwo, grano na najświętszych, najszczerszych, najbardziej ufnych i płomiennych uczuciach ludu; wszystko, wszystko sprzedano za pieniądze, za podłą władzę świecką. Czyż to nie jest nauka Antychrysta?!"[30].

W tym opisie moralnego bankructwa zracjonalizowanego chrześcijaństwa, w źle pojętej teodycei, zawarta jest próba złożenia na katolicyzm odpowiedzialności za pojawienie się ateizmu. Książę Myszkin w swojej tyradzie pyta: „Jakże miał z tego nie wyjść ateizm? Ateizm przede wszystkim zaczął się od nich samych; bo czyż mogli wierzyć sobie samym? Wyrósł ze wstrętu do nich samych; jest tworem ich kłamstwa i niemocy duchowej!"[31].

Katolicyzm był uznany przez Dostojewskiego za ideę złą i szkodliwą. Na kartach swoich dzieł starał się deprecjonować chrześcijaństwo zachodnie przy jednoczesnej apoteozie prawosławia. Odmawiał katolicyzmowi duchowości, podkreślając, że odszedł od nauki Chrystusa, nadmiernie wypaczony przez racjonalizm, w przeciwieństwie do prawosławia, które na zawsze pozostało „religią serca". Przez europejskie chrześcijaństwo, oparte na założeniach rozumowych, została zastosowana racjonalna hermeneutyka, w wyniku czego zamiast Słowa Bożego pojawiło się czytelne i jasne dla człowieka słowo ludzkie, co pociągnęło za sobą desakralizację wiary oraz tradycji[32]. Co więcej, katolicyzm zdaniem Dostojewskiego jest oparty na przemocy, wierni bowiem bezdyskusyjnie są podporządkowywani rygorom rozumu i dogmatu, a także, albo przede wszystkim, władzy papieża. Autor *Idioty* przekonywał, że wobec najwyższej Prawdy Boga wszelka ludzka prawda pozostaje fałszem, a narzucanie tegoż fałszu innym jest przestępstwem wobec ludzi. Kościół katolicki opiera się – przekonywał pisarz – na niepodważalnym rozumowym systemie nakazów i zakazów, które w sposób naturalny unicestwiają ideę wspólnoty. Odchodzi tym samym od – stanowiącej następstwo immanentnej, pełnej wolności wyboru (będącej zaprzeczeniem aktów sterowanych rozumem) – wiary w Prawdę Chrystusa. Na miejsce Boga-Człowieka został wyniesiony człowiek-bóg, papież, a dogmat nieomylności głowy rzymskiego Kościoła stanowi, zgodnie z przekonaniem Dostojewskiego, ukoronowanie tyranii i dowód wypaczenia idei chrześcijańskiej.

Pierwszy grzech Rzymu – przejęcie dziedzictwa świata starożytnego (racjonalizm), pociągnął za sobą grzechy następne, co skutkowało odejściem od Ewangelii. Przejawiło się to nie tylko na płaszczyźnie teologii i filozofii, lecz także znalazło rezonans na poziomie wartości etycznych. Katolicyzm zaprzedał się szatanowi, jako że uległ jego *trzeciej pokusie* –

[30] F. Dostojewski: *Idiota*..., s. 572.
[31] Tamże.
[32] Zob. L. Kiejzik: *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 1987, s. 48.

władzy. Dążył do zapanowania nad królestwem ziemskim, a więc przyjął to, co odrzucił Chrystus kuszony przez szatana na pustyni. Ogarnięci pychą hierarchowie Kościoła katolickiego wybudowali państwo na ziemi, w miejsce wspólnoty ludzi pojawiała się jej atomizacja[33].

„Rzymski katolicyzm, który dawno już sprzedał Chrystusa za panowanie na ziemi, zmusił ludzi do odwrócenia się od Niego i stał się w ten sposób główną przyczyną materializmu i ateizmu w Europie – ten katolicyzm musiał naturalnie zrodzić w Europie także socjalizm. [...] Utracony obraz Chrystusa zachował się w całym blasku czystości w prawosławiu. Ze Wschodu też zabrzmi nowe słowo świata wobec nadchodzącego socjalizmu – słowo, które może znów ocalić mieszkańców Europy. Oto misja Wschodu"[34]. Tymi słowy Dostojewski obwieszczał nadchodzącą wojnę prawosławia z katolicyzmem, sprowadzając ją do wizji starcia rosyjskiego geniuszu z cywilizacją europejską[35]. Rysował apokaliptyczną wizję upadku władzy papieskiej, w wyniku którego zrodzi się ruch jednoczący tych, którzy będą współczuć pokonanemu papieżowi na tyle entuzjastycznie, że staną się zdolni do zdestabilizowania sytuacji w Europie. Zapanuje chaos, a Europa stanie się polem walki sprzymierzeńców papieża i siły, która będzie im przeciwdziałać[36].

Misja narodu rosyjskiego

Dostojewski wzywał Rosjan do zamknięcia się na wpływy Zachodu i uświadomienia sobie własnego przeznaczenia. Był przekonany, że Rosja ma do spełnienia wobec Europy szczególną misję. Głosem księcia Myszkina (*Idiota*) apelował: „[...] odkryjcie Rosjaninowi rosyjski świat [...]. Pokażcie mu przyszłe odrodzenie całej ludzkości i jej zmartwychwstanie, co może sprawić tylko myśl rosyjska, rosyjski Bóg i Chrystus, a zobaczycie, jaki olbrzym potężny i szczery, mądry i łagodny powstanie przed zdumionym światem [...]"[37]. Będąc zwolennikiem utopii teokratycznej, głosił misyjne powołanie rosyjskiego narodu do stworzenia prawdziwego państwa Bożego oraz tzw. *sobornost'* – ponadindywidualną jedność świadomości religijnej.

Przekonania Dostojewskiego dotyczące procesu przeobrażenia społeczeństwa europejskiego stały się dominantą jego ideologii społecznej i zyskały miano *rosyjskiej idei*[38]. U ich podstaw legła koncepcja Świętej Rusi, utożsamianej z prawdą i sprawiedliwością, oraz Moskwy – Trzeciego Rzymu. Gdy dokona się wielka etyczna przemiana ludzkości, będzie

[33] Por. J. Uglik: *Prawosławie i katolicyzm oczyma Fiodora Dostojewskiego*. W: *Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne*, http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article389 [15.12.2012].
[34] F. Dostojewski: *Dziennik pisarza 1877-1881*. T. 3..., s. 322.
[35] F. Dostojewski: *Z notatników*..., s. 35.
[36] Tamże, s. 39.
[37] F. Dostojewski: *Idiota*..., s. 574-575.
[38] H. Kryshtal: *Problem zła*..., s. 247.

ona wybawiona od zła i w tym tkwi istota misji narodu rosyjskiego. Chociaż Europa wyznaczyła Rosji zadanie marginalne, zakładające tylko „cywilizowanie" Azji Środkowej, Rosjanie noszą w sobie zarodek nowej kulturalno-historycznej formy cywilizacji i świadomi są swojego przeznaczenia. Dostojewski o swoim narodzie pisał: „Nasze zdolności językowe, umiejętność rozumienia wszystkich europejskich idei, z serca i duszy płynąca chęć przyswojenia ich sobie – wszystko to zostało nam dane po to, aby zjednoczyć w całość poszczególne poróżnione ludy, aby zapanowała wśród nich harmonia i zgoda, co właśnie jest powołaniem Rosji"[39]. Imperium rosyjskie żyje dla Europy, by wskazać jej drogę do Boga, odsłonić jedyną prawdziwą (niezafałszowaną) naukę Chrystusa i pokazać Jego Samego jako wzór do naśladowania. Prawosławie w przekonaniu Dostojewskiego stanowi żywą wiarę, „całkowicie żywą siłę", w której nie ma nawet nic z mistycyzmu, stanowi ono bowiem „samą miłość do człowieka", „sam obraz chrystusowy"[40]. Europejskie narody wejdą w relację dialogu, któremu ma przewodzić idea prawosławia oraz rosyjskiego Chrystusa. Rosja stanie się – prorokował Dostojewski – Trzecim Rzymem, powie światu *nowe słowo* i „będzie to prawdziwe podniesienie prawdy Chrystusowej, wciąż trwającej na Wschodzie, prawdziwe, nowe podniesienie Krzyża Chrystusowego i ostateczne słowo prawosławia, na którego czele od dawna już stoi Rosja"[41].

Kościół zachodni – jak przekonywał pisarz – przejął dziedzictwo Imperium Rzymskiego, jego państwowość, prawo i tradycję, uległ państwu i w państwo (papieskie) się przekształcił. Wschód natomiast, podbity i zburzony mieczem Mahometa, został całkowicie pozbawiony państwowości – nie Chrystusa wszakże. Ten przetrwał i przez Ruś został przyjęty oraz ponownie wyniesiony do należnej mu wysokości. Kraj ten przez wieki niósł ciężar podbojów tatarskich, znosił niewolę pańszczyźnianą, cierpiał na skutek chaosu, wreszcie presji Europy i europeizmu. Na skutek zawirowań dziejów naród rosyjski nie stworzył jeszcze systemu społecznego – jedynego, prawdziwego – opartego na chrześcijańskim samodoskonaleniu oraz miłości, który stanowiłby wzór dla Europy[42]. Niemniej do tego jest predestynowany i to jest mu przeznaczone.

Badacze dorobku Dostojewskiego, opisując powołaną przez niego do życia ideę rosyjskiego narodu-bogonoścy, ostrożnie podchodzą do poglądów pisarza dotyczących możliwości politycznej hegemonii Rosji w Europie, nie wszyscy wszakże. Kategoryczne przekonanie w tej kwestii wyraża np. Andrzej de Lazari, który podkreśla, że nie było właściwie, poza swoim narodem, takiej nacji, o której Dostojewski wypowiadałby się przychylnie. Nawet wyznawcy prawosławia, tj. Bułgarzy oraz Grecy, byli przez niego oskarżani o odejście od prawdziwej wiary. De Lazari podnosi też problem antysemityzmu pisarza oraz poparcia przez niego akcji wysiedlania Tatarów Krymskich i zachęcania Rosjan

[39] Fiodor Dostojewski: *Z notatników...*, s. 331.
[40] Tamże, s. 287.
[41] F. Dostojewski: *Dziennik pisarza*. T. 2. Przeł. M. Leśniewska, Warszawa: PIW, 1982, s. 187.
[42] Zob. D. Kułakowska: *Dostojewski – dialektyka...*, s. 80-81.

do osadnictwa na tych terenach. Badacz poddaje w wątpliwość powszechnie uznawane postrzeganie autora *Braci Karamazow* jako największego humanisty w historii ludzkości. Powiada: „Nacjonalizm religijny spętał Dostojewskiego do tego stopnia, iż nie był on w stanie inaczej oceniać rzeczywistości, jak tylko poprzez pryzmat misji rosyjskiego, narodowego prawosławia [...]"[43].

Dostojewski, konstruując swoją historiozoficzno-eschatologiczną wizję świata, wprost odwoływał się do idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, jak powiada de Lazari: archetypu rosyjskiego nacjonalizmu[44]. W swoim *Dzienniku* pisarz zanotował: „Wielkoruś dopiero teraz zaczyna żyć, dopiero się podnosi, aby powiedzieć swoje słowo, i to może całemu światu; i dlatego Moskwa, ten ośrodek Wielkorusi – ma jeszcze długie życie przed sobą, daj to Boże. Moskwa nie była jeszcze Trzecim Rzymem, a przecież musi się spełnić proroctwo, ponieważ czwartego Rzymu nie będzie, a bez Rzymu świat się nie obejdzie"[45].

W tym miejscu należy przywołać wspomnienia Szymona Tokarzewskiego, przebywającego wraz z Dostojewskim na katordze w Omsku. Wynika z nich, że pisarz głośno i wyraźnie werbalizował nadzieję, iż nadejdzie czas, gdy większość narodów europejskich przejdzie pod panowanie Rosji. Nadbałtyckie prowincje, podobnie jak Syberia i Kaukaz, to jego zdaniem Ruś właściwa, natomiast co do Ukrainy, Wołynia, Podola, Litwy, wreszcie Polski utrzymywał, że są to ziemie będące odwieczną własnością Imperium Rosyjskiego, dodając, że narody te nie mogłyby istnieć samodzielnie i tylko berło cara wydobyło je ze stanu barbarzyństwa, nędzy i ciemnoty[46]. Tokarzewski przywołuje także wypowiedzi pisarza o narodach europejskich: „Francuzi, twierdził on, jeszcze trochę podobni są do ludzi, lecz Anglicy, Niemcy, Hiszpanie to są wprost karykatury"[47]. Słowa te miały niejednokrotnie padać z ust Dostojewskiego-katorżnika. Być może relację Tokarzewskiego – polskiego zesłańca – nieco zniekształciła jego osobista niechęć do pisarza, do której się otwarcie przyznawał, spowodowana choćby oburzeniem na antypolskie ekskursy, jakich nagminnie autor *Zbrodni i kary* się dopuszczał. Niemniej nie wydaje się, aby uczucia gniewu i goryczy, niewątpliwie przez Tokarzewskiego odczuwane, popchnęły go ku pełnej konfabulacji.

Dostojewski rzeczywiście snuł utopijną wizję nowej mapy Europy, na której z punktu widzenia politycznego istniałyby tylko dwie niezależne potęgi: niemiecka oraz wszechsłowiańska. Anglia pozostawałaby poza wymienionymi blokami, „plemiona romańskie" byłyby „odsunięte", a „pozostałe ludki europejskie miałyby zapewniony byt w maleńkich autonomiach"[48]. Do drugiej potęgi, której przewodziłaby Rosja, miałby się przyłączyć (czynnik konsolidujący stanowiłoby tu rosyjskie prawosławie) niesłowiański

[43] A. de Lazari: *Czy Moskwa będzie trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*. Katowice: Śląsk 1995, s. 14. Dostęp: http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/download.php?a97a91d432d57b7fdd6c1df8d7d24100 [3.02.2013].
[44] Tamże, s. 9.
[45] F. Dostojewski: *Dziennik pisarza*. T. 2..., s. 143.
[46] S. Tokarzewski: *Z zapisków katorżnika*. W: *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach...*, s. 87.
[47] Tamże, s. 88.
[48] Zob. F. Dostojewski: *Z notatników...*, s. 44.

Półwysep Bałkański, przede wszystkim z Grekami i Konstantynopolem, który to, jak utrzymywał Dostojewski, „[...] jest nasz, powinien być nasz i kropka"[49]. Słowem, pragnieniem pisarza było, aby cały prawosławny Wschód stał się poddanym rosyjskiego imperatora, z zaniechaniem podziału na słowiański i grecki. Taka zmiana mapy Europy byłaby – wieścił pisarz – z jednej strony radykalna, z drugiej jednak optymalna, i na pewno raz dokonana, powinna być ostateczna.

Zakończenie

Dostojewski poglądy miał skrystalizowane i radykalne. Zaskakuje niestety antynomia jego światopoglądu, w którym ewangeliczny duch pokory w niezrozumiałej zgodzie współistnieje z wyniosłym i butnym prawosławnym misjonizmem, legitymizującym wielkoruski szowinizm. Głosząc na kartach swoich dzieł Miłość i Wybaczenie, „przebóstwiając" największych grzeszników, twórca *Braci Karamazow* jednocześnie pielęgnował w sobie ksenofobię i nacjonalizm. Z jednej strony gloryfikował Pokorę, z drugiej grzązł w Pysze. Wzywając do przyjęcia prawdy Chrystusa, w tym samym czasie miotał się w okowach nietolerancji wobec innych nacji. Chyląc więc czoła przed literackim geniuszem Fiodora Dostojewskiego, pozostaje cieszyć się, że nie ziściła się jego apokaliptyczna wizja końca zachodniej cywilizacji prowadząca do powstania nowego Rzymu.

BIBLIOGRAFIA

1. Dostojewski F.: *Z notatników*. Przeł. Z. Podgórzec. Warszawa: Czytelnik, 1979.
2. Dostojewski F.: *Idiota*. Przeł. J. Jędrzejewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992.
3. Dostojewski F.: *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*. W: tegoż: *O literaturze i sztuce*. Przeł. M. Leśniewska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
4. Dostojewski F.: *Dziennik pisarza*. T. 2. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
5. Dostojewski F.: *Dziennik pisarza 1877-1881*. T. 3. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
6. Gide A.: *Dostojewski. Artykuły i wykłady*. Przeł. Karolina Kot. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2003.
7. Kiejzik L.: *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 1987.

[49] Tamże, s. 293.

8. Kryshtal H.: *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologiczno-moralne.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
9. Kułakowska D.: *Dostojewski – dialektyka niewiary.* Warszawa: Książka i Wiedza, 1981.
10. De Lazari A.: *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo.* Łódź: Ibidem, 2000.
11. De Lazari A.: *Czy Moskwa będzie trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim.* Śląsk, Katowice 1995, http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/download.php?a97a91d432d57b7fdd6c1df8d7d24100 [dostęp: 3.02.2013].
12. Pelc S.: *Pycha, rozum, rewolucja. Moralna katastrofa Zachodu według Fiodora Dostojewskiego.* W: *Pressje* (*Wschód – strategia czy obsesja*) 2009, Teka XV Klubu Jagiellońskiego.
13. Poźniak T.: *Orient biblijny u Dostojewskiego (Babilon i Jeruzalem)* W: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy.* Red. R. Łużny. Lublin: RW KUL, 1988.
14. Sołowiow W.: *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego.* W: *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach krytyce i dokumentach.* Wybór Z. Podgórzec. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984.
15. Uglik J.: *Prawosławie i katolicyzm oczyma Fiodora Dostojewskiego.* W: Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne. http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article389 [dostęp: 15.12.2012].
16. Urbankowski B.: *Dostojewski – dramat humanizmów.* Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1978.

3
TOŻSAMOŚĆ I WARTOŚCI

Mariusz WOJEWODA

3.1. EUROPEJSKIE WARTOŚCI: PRAWDA, DOBRO, PIĘKNO, W PERSPEKTYWIE HERMENEUTYCZNEJ

> „Żyć z innym, żyć jako inny kogoś drugiego, to podstawowe ludzkie zadanie obowiązuje zarówno w małej, jak i w dużej skali [...]. I tu może tkwić szczególna przewaga Europy, że musiała i mogła poznać więcej krajów niż inni, żyć z innymi, nawet jeśli ci inni byli naprawdę inni"[1].

Poszukiwanie źródła fenomenu myślenia europejskiego, ewentualnie ducha Europy, stanowi jedno z częściej dyskutowanych zagadnień ostatnich czasów[2]. Gdy mowa o integracji, zazwyczaj zwraca się uwagę na czynniki ekonomiczne i polityczne. Wydaje się, że gospodarki państw europejskich, funkcjonujące niezależnie bądź zwalczające się, nie będą w stanie sprostać konkurencji z takimi potęgami ekonomicznymi jak Stany Zjednoczone czy Chiny. Sytuacja ekonomiczna związana z integracją prowokuje do postawienia pytania o charakter więzi, które stanowią kulturowe zaplecze Wspólnej Europy. Wielokrotnie odpowiadano na pytanie o wartości charakterystyczne dla myślenia europejskiego, co jednak nie znaczy, że problem został jednoznacznie i satysfakcjonująco rozstrzygnięty. Kryzys strefy euro, związana z nim sytuacja gospodarcza państw Europy południowej, a w dalszych konsekwencjach innych państw, w tym Polski, pokazuje, że entuzjazm związany z jednoczeniem wyraźnie osłabł. Oczekiwanie, że będziemy jedynie beneficjentami integracji, okazało się złudne. Dodatkowo wyłania się problem, czy Wspólna Europa jest otwarta i w jakim stopniu na przyjmowanie kolejnych państw. Niniejszy artykuł bynajmniej nie dotyczy kwestii ekonomicznych, jednak kryzys i zwątpienie w potrzebę integracji pozwala na

---

[1] H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, 1992, s. 21.

[2] Zob. między innymi *Fenomen ducha Europy*. Red. M. Jędraszewski, M. Loba, D. Jewdokimow. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010; J. Ratzinger: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność", 2005; *Oczekiwanie wartości w polityce*. Red. M. Szyszkowska. Warszawa: Książka i Prasa, 2005; *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji na temat Podstawy jedności europejskiej, Lublin, 23–25 września 1998*. T. I. Red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin: TN KUL, 1999; *Od podziału do jedności. Inicjatywy integracyjne w Europie w XX wieku*. Red. K. Ruchniewicz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999; O. von Nell-Breuning: *Baugesettze der Gesellschaft. Solidarutat und Subsidiaritat*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1990.

intelektualny dystans i bardziej wyraźne ukazanie kwestii wartości europejskich w perspektywie refleksji filozoficznej.

Na ogół zdajemy sobie sprawę z tego, co stanowi kluczowe elementy tożsamości Europejczyków: 1) kultura starożytnej Grecji, szczególnie filozofia, sztuka, literatura, 2) rzymska idea porządku prawnego, 3) wartości chrześcijańskie przyjęte w średniowieczu, m.in. zasada miłości bliźniego, 4) nowożytne reguły odzielania państwa świeckiego i religii, 5) pluralizm polityczny, 6) rozwinięte prawa i wolności obywatelskie. Jednak to, że sięgamy do wspólnych źródeł, nie znaczy, że rozumiemy je w jednakowy sposób. Podobnie też do różnych wydarzeń z przeszłości przywiązujemy szczególną wagę, jedne wydają się nam ważniejsze, a inne mniej. W wielu wypadkach odkrywanie znaczenia tradycji staje się przyczyną konfliktów dla jej interpretatorów. Można odnieść wrażenie, że w dzisiejszych dyskusjach przeszłość bardziej ludzi dzieli, niż łączy. Nie mamy jednak innego wyjścia, aby zrozumieć teraźniejszość, musimy wracać do przeszłości, odkrywając na nowo ważność tych wartości i zasad, które są podstawą naszego obrazu świata. Odkrywanie „ducha Europy" stanowi istotny element zbiorowej tożsamości mieszkańców tej części świata[3]. Dotyczy to zarówno tożsamości wspólnot lokalnych, jak i wspólnoty państw europejskich.

Odwołanie do problematyki wartości, gdy mówimy o tożsamości europejskiej, nie jest przypadkowe. W oficjalnych dokumentach wydawanych przez państwa Unii Europejskiej znajduje się odniesienie do zestawu podstawowych wartości. Poczynając od *Deklaracji o tożsamości europejskiej* z 1973 r. przyjętej w Kopenhadze, a kończąc na Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 2007 r. W preambule to tego ostatniego dokumentu czytamy: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności"[4]. Deklaracja dla wspólnych wartości nie zabezpiecza nas przed ich różnymi odczytaniami. Sprawa zatem jest niebagatelna, skoro o właściwe rozumienie tychże wartości toczą się debaty publiczne na poziomach lokalnym i międzynarodowym.

Niniejszy artykuł jest poświęcony przede wszystkim współtwórcy hermeneutyki filozoficznej Hansowi-Georgowi Gadamerowi, a także jego kontynuatorom. Wydanie pracy *Prawda i metoda. Podstawy hermeneutyki filozoficznej* (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*) w 1960 r. uczyniło z Gadamera osobę znaną. Co ważniejsze, sprawiło, że wzrosło zainteresowanie hermeneutyką jako pewnym sposobem rozumienia tekstów kultury, a także samej rzeczywistości. Ważnym rysem całej twórczości filozoficznej tego autora jest znajomość kultury antycznej, szczególnie filozofii starożytnej

[3] Filozofia europejska przyzwyczaiła nas do odróżniania duszy od ducha. W dużym uproszczeniu dusza odpowiada za to, co indywidualne, a duch za to, co zbiorowe i historyczne. Por. K. Löwith: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

[4] *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej" C 303/1. Źródło: http://eur-lex.europa.ue [dostęp: 2.03.2013]. W sprawie wartości europejskich wypowiadali się także przedstawiciele Kościoła katolickiego. Por. m.in. Kard. J. Ratzinger: *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne?* Tłum. G. Soiński. Kraków: Znak, 1999.

Grecji. Gadamerowska refleksja nad prawdą, dobrem i pięknem staje się pretekstem do przypomnienia europejskiego uniwersum kulturowego. Niemieckiego filozofa nie zalicza się do grona aksjologów, jednak przyjęte przez niego narzędzia hermeneutyczne pozwalają na ukazanie świata wartości w ciekawej i nowej perspektywie[5].

Termin „wartość" oraz teoria wartości (aksjologia) stały się tematem prac naukowych dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Szczególnie za sprawą aksjologów wywodzących się z neokantyzmu – Heinricha Rickerta, Nicolai Hartmanna oraz fenomenologii Maksa Schelera – teoria wartości została uznana za ważną płaszczyznę w dyskusji na temat tego, co uniwersalne i patrykularne w kulturze[6]. Hermeneutyka przede wszystkim koncentruje się na ukazaniu napięcia między tym, co powszechne i jednostkowe w naszym obrazie świata, także w odniesieniu do problematyki wartości. Za sprawą Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura, Charlesa Taylora czy Gianniego Vattimo hermeneutyka stanowiła ważny głos w dyskusji na temat wieloaspektowości aksjologicznego obrazu świata. Główna myśl artykułu polega na sprawdzeniu, na ile perspektywa hermeneutyczna pozwala na nowe ujęcie prawdy, dobra i piękna w kontekście pytania o wartości charakterystyczne dla kultury europejskiej.

Po co światu humanista?

Podstawowym założeniem hermeneutyki jest przekonanie o dziejowości rozumienia. Uznaje się, że znaczenia językowe są zanurzone w tradycji, ludzie czerpią z tego zasobu do nazywania aktualnych stanów rzeczy. Fenomen dziejowości rozumienia jest najpełniej widoczny w dziejowości nauk humanistycznych oraz w zmieniającym się sposobie przeżywania i odbioru dzieł kultury. Potrzeba wyodrębnienia nauk humanistycznych, odróżnienia ich od nauk przyrodniczych i ścisłych, przyczyniła się do refleksji nad znaczeniem interpretacji w procesie rozumienia człowieka i rzeczywistości. Zgodnie z tezą głoszoną przez Friedricha Nietzschego, że „nie istnieją fakty, a istnieją jedynie interpretacje"[7], chodziło o ukazanie znaczenia procesu interpretacji w rozumieniu rzeczywistości. Uniwersalność w punkcie wyjścia zakłada „nienaukowość", konieczność uwzględnienia przesądów, przedsądów czy kulturowych stereotypów w interpretacji. Niezależnie od tego, w jaki sposób badacz-humanista nadaje temu procesowi naukowy charakter, jego wstępne przesłanki opierają się na zanurzonej w tradycji, nieświadomej swego

[5] Tutaj należy zaznaczyć, że Platon, uznawany za pomysłodawcę triady (prawda, dobro, piękno), nie używał terminu „wartości", ale „idea". Por. H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 11-24.

[6] Zob. A. Bobko: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*. Rzeszów: Wydawnictwo URz, 2005, s. 32-37.

[7] Zob. F. Nietzsche: *W opozycji do pozytywizmu*. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Red. i tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1993, s. 141.

początku sytuacji kulturowo-historycznej. Wyostrzenie zmysłu historycznego, zwrócenie uwagi, że to, co minione, stanowi ważny element tego, co współczesne jest niewątpliwym osiągnięciem hermeneutyki filozoficznej.

Jeden z prekursorów współczesnej hermeneutyki, Wilhelm Dilthey, podjął się zadania uwalniania nauk humanistycznych od dominującego w XIX wieku wpływu nauk przyrodniczych. Przyjął on, że w myśleniu humanistycznym nie chodzi o tworzenie procedur wyjaśniania, ale reguł rozumienia. Dilthey zaproponował analizę hermeneutyczną zbliżoną do metod stosowanych w naukach przyrodniczych, w zamierzeniu równie pewną i niezawodną jak w tamtych dziedzinach. Jej cechą charakterystyczną było minimalizowanie wpływu podmiotu na proces poznania. Akcent padał na to, co interpretowane (tekst, zdarzenie), a nie na podmiot dokonujący interpretacji[8]. Gadamer uznał, że Dilthey nie uwzględnił czynnika podmiotowego, co w konsekwencji zmienia specyfikę rozumienia humanistycznego. Obiektywizm, jaki się wówczas osiąga, jest zbliżony do obiektywizmu nauk przyrodniczych. Na przełomie XIX i XX wielu model myślenia przyrodniczego zdominował inne obszary wiedzy.

Zdaniem Gadamera w przypadku nauk humanistycznych nie chodzi o obiektywizm podobny do przyrodniczego, ale o „pełnię rozumienia". Prawda, a także dobro i piękno ukazują się poza granicami metody naukowej i empirycznej; co więcej, nie ma innej drogi dotarcia do prawdy niż przez akty interpretacji[9]. Hermeneuta musi uwzględnić nie tylko język przekazu, środowisko, w którym tekst napisano, wpływ duchowej biografii osoby dokonującej procesu interpretacji, lecz także kontekst sytuacji dziejowej, w jakiej się ona znajduje. Podmiot rozmawia z innymi podmiotami na tematy dla siebie istotne. W takim dialogu tradycja stanowi punkt odniesienia, aksjologiczne zaplecze, do którego odwołują się rozmówcy, aby osiągnąć porozumienie. Dialog może wnieść jakieś nowe aspekty do rozumienia tradycji. Rozumienie ma sens relacyjny, wydarza się w kontekście wzajemnych odniesień czterech elementów: podmiot, tradycja, rozmowa, historyczny aspekt tej rozmowy.

Przeszłość odkrywamy przez wielość, aspektowość i kontekstualność treści, dlatego nie sposób poznać tego, co jest wyrwane z kontekstu, na temat czego nie mamy żadnego „przesądu" (przedsądu). Przesądy towarzyszą naszemu poznaniu. „Przyjmujemy, że istnieją różne aspekty, w jakich dana rzecz w różnych epokach ukazuje się z odmiennej historycznie perspektywy. Przyjmujemy, że aspekty te nie znoszą się po prostu wraz z ciągłym postępem badania, lecz są jak wykluczające się nawzajem warunki, które istnieją każdy z osobna i łączą się tylko w nas samych. Naszą świadomość historyczną wypełnia zawsze pewna ilość głosów, którymi przeszłość rozbrzmiewa. Istnieje ona tylko w mnogości takich głosów: stanowi to

[8] Zob. P. Dybel: *Uniwersalność rozumienia w naukach humanistycznych*. W: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004, s. 93-121.

[9] Zob. G. Vattimo: *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas, 2011, s. 14-15.

istotę przekazu historycznego, w którym bierzemy i chcemy brać udział"[10]. Dzięki tradycji i związanych z nią narracji indywidualne doświadczenia osób nabierają właściwego dla nas znaczenia. Proces rozumienia jest określony przez egzystencjalną i historyczną sytuację osoby zadającej pytanie. Odkrywanie tradycji dokonuje się w horyzoncie aspektowości i różnorodności. W naszym obrazie świata zawarty jest wielogłos różnych sposobów rozumienia rzeczywistości. Konfrontacja z innymi tradycjami sprawia, że w proces rozumienia angażujemy własne przedsądy (przesądy). Stanowi to z jednej strony przyczynę ograniczeń, a z drugiej wyróżnik, dzięki któremu rozumienie osiąga pełnię. W procesie rozumienia dokonuje się godzenie przeciwstawnych tendencji – powszechnej i partykularnej[11]. To zależność natury dialektycznej, w której nie chodzi o znoszenie, ale o uzupełnianie się odmiennych perspektyw. Poszukiwanie pełni rozumienia jest związane harmonią tego, co rozproszone, wprowadzeniem interpretacyjnego ładu w to, co zróżnicowane.

W kontekście antycypacji pełni rozumienia Gadamer odwołał się do formuły autorytetu. Gdy podmiot ma problem z rozumieniem tekstów czy zdarzeń, wówczas potrzeba jest wskazówka. Przyjęcie zdania autorytetu nie oznacza bezmyślnego uznania czyjejś opinii, ale jest otwarciem na to, co wychodzi poza granice myślenia jednostki[12]. Autorytetem nie można się podzielić; jeżeli chce się go mieć, należy go zdobywać. Przyjęcie zdania autorytetu wymaga od wychowanka krytycznego namysłu i samodzielnego sprawdzenia danej rzeczy. Gadamerowski autorytet stanowi nawiązanie do Arystotelesowskiej koncepcji mędrca-eksperta, rozwijającego w sobie zdolność do osądu zachowań własnych i innych osób. Mędrzec potrafi dobrać strategię działania do sytuacji, określić właściwe proporcje zaangażowania w realizację danego działania. Biorąc pod uwagę wskazany wcześniej czynnik arbitralności w antycypacji pełni rozumienia, należy uznać, że jedynie osoba mędrca może być nośnikiem takiej pełni. Mędrzec jest tym, kto ze względu na prawdę, dobro i piękno wykształcił zalety ducha (charakteru) w odpowiednich proporcjach. Pozwala mu to dobierać odpowiedni rodzaj zachowania do określonej, trudnej sytuacji.

Funkcja mistrza polega na zmniejszaniu dystansu między wzorem dobrego życia a tym, co przygodne i historycznie uwarunkowane. Gadamer pisał: „[...] wypracowana przez Arystotelesa ogólna struktura *arete* – jako środka między dwiema skrajnościami – nie jest zasadą, którą można zastosować. Sednem jego doktryny nie jest to, że należy realizować złoty środek, ale że winno się być świadomym tego, co faktycznie się robi, gdy robi się słusznie. Skrajności dają się bowiem łatwo nazwać i odnośnie do ich odrzucenia panuje oczywista zgoda, podczas gdy „to, co słuszne", jak wiemy, nie może być w rozstrzygający sposób

[10] H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse, 1993, s. 271-272.
[11] Por. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 22-24.
[12] Por. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 280.

określone"[13]. Łatwo znaleźć termin na określenie postawy środka (np. męstwo jest środkiem między zuchwałością a tchórzostwem), ale trudniej znaleźć właściwy rodzaj zachowania, który w danej sytuacji można uznać za mężny. Tajemnica nie kryje się w słowie, ale w szczególnym typie zachowania, w którym kontrolując własne emocje, realnie ocenia się swoje możliwości i dobiera strategię postępowania.

Zadanie autorytetu polega na wprowadzaniu adeptów w różnorodność rozumienia tekstów kultury i doświadczeń aksjologicznych. O kompetencjach autorytetu decyduje nie tyle siła woli czy siła perswazji, ile praktyczny przykład postępowania, umiejętność rozwiązywania sytuacji trudnych, odwaga do działania niezgodnego z tym, co powszechnie uznawane, sprawność w rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych. Oddziaływanie autorytetu jest skuteczne, o ile jest naturalne, niewymuszone przez presję strachu ani przez czynniki instytucjonalne. Wiedza praktyczna (*phronesis*) rozwija się przez wprawę w rozwiązywaniu kwestii spornych. Zadanie takiej wiedzy polega na kształceniu charakteru (etyka cnót) i umiejętności słowa (etyka komunikacji), mających odniesienie do cnoty praktycznego rozsądku.

Hermeneutyka i świat wartości

Hermeneuta uznaje, że droga do poznania wartości zawartych w tradycji prowadzi przez akt interpretacji. Nie można wskazać jednego sposobu rozumienia hermeneutyki, trudno też stworzyć metodę hermeneutyczną, którą uznają wszyscy jej zwolennicy. Można jednak mówić o doświadczeniu hermeneutycznym, wyrażonym w dyskursywnym języku, którego celem jest rozumienie wybranych aspektów rzeczywistości, w tym niezależnych od podmiotu wartości[14]. Proces rozumienia jest ciągły, nie formułuje się w nim ostatecznych rozwiązań ani niepodważalnych stwierdzeń. Brak pewności wiedzy nie oznacza, że nie ma absolutnych pryncypiów (obiektywnych wartości). Doświadczenie hermeneutyczne jest zasadniczo momentem spotkania podmiotu z różnorodnym i wielobarwnym światem wartości. Są one przedmiotem odczuwania i namysłu, ujętymi przez formy symboliczne. Poznanie takich wartości, jak prawda, dobro i piękno, ma postać fragmentaryczną. Odkrywanie kolejnych aspektów dokonuje się w perspektywie doświadczeń i poszerzania horyzontu rozumienia rzeczywistości i tradycji. Świadomość arbitralności powinna uczyć dystansu do samego siebie i własnej tradycji. Powinność realizacji wartości jest uniwersalna, ale jest przeżywana w sposób jednostkowy. Nie można doświadczyć spotkania z wartościami za kogoś czy w imieniu kogoś, ponieważ decydujące znaczenie ma w tym wypadku moment osobistego otwarcia i zaangażowania.

[13] H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*..., s. 119.
[14] Zob. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*..., s. 11-27.

W ramach współczesnej aksjologii można wyróżnić trzy podstawowe stanowiska:

1. obiektywizm, w którym przyjmuje, że wartości są obiektami istniejącymi niezależnie od podmiotu, podobnie jak obiekty matematyczne i twory logiki (ponadczasowo i ponadkulturowo);
2. jego przeciwieństwem jest subiektywizm aksjologiczny, w którym uznaje się, że wartości są wytworem jednostek (subiektywizm aksjologiczny w wersji skrajnej) bądź bytów społecznych funkcjonujących w określonym miejscu i czasie (relatywizm kulturowy);
3. perspektywa hermeneutyczna, którą sam przyjmuję, odrzuca się te dwa skrajne stanowiska. Przyjmuje, że wartości są niezależne od podmiotu, są relacjami, a nie obiektami, stanowią podstawowy element tradycji kulturowej. Ich relacyjność oznacza, że odnoszą się do podmiotu, grup podmiotów, rzeczy, wreszcie do innych wartości. Proces rozumienia bądź realizacji jednej wartości wpływa na rozumienie i realizację wartości z nią powiązanych. Wpływa to na zmianę rejestru i głębię doświadczenia jakości aksjologicznej. W ujęciu hermeneutycznym podmiot jest istotą historyczną, jego wykształcenie, doświadczenie spotkania ze światem wartości, wrażliwość moralna stanowią część historii, która go ukształtowała[15]. Nie jest to historia jednorodna ani wewnętrznie spójna.

Wartości poznajemy intuicyjnie, później poprzez namysł i dyskurs umieszczamy je w obrębie systemu etycznego, estetycznego, antropologicznego. Takich systemów jest wiele, przy czym wielość stanowi w tym wypadku zaletę, a nie wadę. Drogą do odkrywania wartości jest analiza treści aksjologicznych zawartych w tradycji. Poznanie wartości zależy od tego, na ile mocno są one związane z nośnikiem. Wartości utylitarne (zmysłowe i pragmatyczne) postrzegamy przede wszystkim przez nośniki prowadzące do realizacji potrzeb i interesów. Współczesna kultura konsumpcyjna jest szczególnie nastawiona na afirmację wartości utylitarnych. Wówczas mamy do czynienia z relacją podmiot – świat zewnętrzny, w którym sens działań polega na tym, aby zapewnić podmiotowi bezpieczne i jak najprzyjemniejsze życie. Ten pożytek ma zawsze charakter zmysłowy i jest uwarunkowany kulturowo[16]. W przypadku wartości duchowych (intelektualnych, moralnych, religijnych) ich związanie z nośnikiem jest słabsze, jednak trudniejszy jest dostęp do tych wartości. Wymaga odpowiedniego przygotowania merytorycznego (wartości intelektualne), silnej woli, wyrobionego charakteru (wartości moralne) oraz ukształtowanego zmysłu estetycznego (wartości estetyczne).

Obraz świata posiadany przez konkretną osobę jest dynamiczny. Jego warunki formalne to: odniesienie do tradycji, układ preferencji aksjologicznych, a także relacje międzyosobowe. Historyczne rozumienia i realizacje wartości stanowią duchowe dziedzictwo tradycji.

[15] Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 44-45.

[16] Zob. L. Hostyński: *Wartości w świecie konsumpcji*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006, s. 17-19; por. K. Starczewska: *Wartości podstawowe*, „Etyka" 1978, s. 105-108.

Opowieści (narracje) są sposobami ich przekazywania z pokolenia na pokolenie. Narracje są przedmiotem kolejnych interpretacji[17]. W ujęciu hermeneutycznym prawda, dobro i piękno nie są aksjologicznymi obiektami, ale zasadami określającymi idealne proporcje realizacji całego bogactwa świata wartości. Idealne kompozycje stanowią element określonych biografii i wydarzeń o doniosłym znaczeniu społecznym. Proces odkrywania i hermeneutycznego rozumienia prawdy, dobra i piękna polega poszukiwaniu tego, co łączy elementy w danym momencie rozproszone i zdezintegrowane.

Bez odniesienia do tych aksjologicznych pryncypiów – prawdy, dobra, piękna – wartości nie mają kulturowego zakorzenienia, są pozbawione duchowego centrum, w języku Gadamera – „duchowej pełni". Bez centrum istnieją jedynie duchowe peryferia, zbiór niepowiązanych ze sobą orientacji aksjologicznych. Życie bez centrum sprawia, że podmiot nie dostrzega tego, co kluczowe dla sensu jego istnienia. Nie odróżnia wartości istotnych od mniej istotnych, nie wyznacza sobie długotrwałych celów działania, żyje chwilą, a w wydarzeniach błahych i przypadkowych doszukuje się rozstrzygnięć kluczowych. Zanik wrażliwości na prawdę, dobro i piękno prowadzi do zapomnienia o wartościach uważanych za fundament życia społecznego, takich jak: sprawiedliwość, przyjaźń, życzliwość, ofiarność.

Wartości mogą być czymś przez podmiot nieuświadamianym, mogą się skrywać w imaginacjach kształtujących społeczną wyobraźnię[18], być czymś w rodzaju oczywistości, która jest na tyle bliska, że umyka naszej uwadze, jak okulary, do których się przyzwyczajamy i traktujemy jak część naturalnego wyposażenia. Wartości potrzebują przypomnienia, rozjaśnienia, ukazania w nowym świetle, w innym kontekście nowych powiązań aksjologicznych, aby stać się ważnymi dla kultury. Wypracowane w tradycji modele narracji i związane z nimi wzorce są sposobami upowszechniania wartości, a jednocześnie stanowią zachętę do ich realizacji. Niektóre wzorce dezaktualizują się, w ich miejsce pojawiają się inne. Na przykład wartość dobrego życia można afirmować jako troskę o zdrowie psychiczne (Epikur), jako pragnienie życia wiecznego z Bogiem (św. Augustyn), jako uznanie dla samej woli życia (F. Nietzsche) bądź jako troskę o jakość życia innych osób (Matka Teresa z Kalkuty).

Wartości stanowią pewien zbiór wspólny, istnieje jednak wiele narracji o tych wartościach. Odkrywanie ukrytych horyzontów znaczeń jest procesem, który nie ma swojego kresu. Dzięki temu, co niedopowiedziane czy niewypowiedziane, możliwe są dialog i synergia między osobami odwołującymi się do różnych narracji, a nawet dialog między przedstawicielami odmiennych tradycji, ale wrażliwymi na te same wartości. Odkrycie braku we własnym obrazie świata stanowi dodaną wartość dialogiczną, jest pretekstem do dalszych

[17] Zob. M. Wojewoda: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2010, s. 145-147.

[18] Charles Taylor ten aspekt wyobraźni społecznej określał jako „imaginarium społeczne". Por. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków: Znak, 2010, s. 37-40.

poszukiwań. Rozmowa, w której interlokutorzy nie mają żadnych wątpliwości, są absolutnie pewni własnych racji, jest skazana na niepowodzenie.

Naturalną konsekwencją hermeneutycznej aksjologii jest etyka. Jeden ze współczesnych heremeneutów, Gianii Vattimo, przyjmuje, że inspiracja hermeneutyczna prowadzi do trzech formuł etycznych: a) etyki komunikacji, której przedstawicielem jest Jürgen Habermas, b) etyki redyskrypcji (prawo do różnicy, odmienności i zmiany samego sobie) reprezentowanej przez Richarda Rorty'ego, oraz c) etyki ciągłości Hansa-Georga Gadamera. Skoncentruję się na tej ostatniej.

Zdaniem Vattimo etyka Gadamera uznaje wartość dialogu nawet wtedy, gdy dialog nie prowadzi do przejrzystości i do ostatecznych konkluzji. Otwartość na kolejne interpretacje oznacza, że możliwość mediacji między kulturami nie ma granic, podobnie jak niewyczerpane są możliwości translacji i porównywania różnych tradycji[19]. Ciągłość polega na godzeniu jednostkowych doświadczeń wartości bądź doświadczeń poszczególnych wspólnot historycznych z całością przekazu tradycji. Wówczas tradycję można ujmować w perspektywie antycznego ideału harmonii, w bogactwie możliwych powiązań i odniesień między prawdą, dobrem i pięknem. Prawdę należy rozumieć jako dążenie do poznania idei całości-ciągłości, a dobro jako piękno godzenia różnych perspektyw (fuzję odmiennych horyzontów rozumienia), a piękno jako realizację idealnej harmonii elementów. Idea całości-ciągłości nie jest Heglowskim duchem absolutnym, a jedynie ogólnym postulatem jedności, do którego się zmierza.

Czym jest duch Europy?

Zdaniem Gadamera nie istnieje alternatywa dla wspólnej Europy. Nie dotyczy to Europy z jej zdobyczami technologicznymi, stylem życiem, rozbudowanymi potrzebami konsumpcyjnymi, naukowym obrazem świata, postępem cywilizacyjnym. Europa postulowana to Europa wspólnoty ducha, nastawiona na urzeczywistnianie prawdy, dobra oraz piękna i dzięki temu zdolna do diagnozowania zagrożeń związanych z rozkładem i utratą wewnętrznej stabilności. Doświadczenia dwóch wielkich wojen światowych, niekończących się sporów politycznych, konfliktów ekonomicznych sprawiają, że tego, co łączy Europejczyków, nie należy szukać na drodze politycznych i ekonomicznych kompromisów, ale na drodze filozofii wartości. Autor *Dziedzictwa Europy* pisał: „Filozofia oznacza pójście drogą teorii, oznacza życie stawiające pytania o prawdę i dobro w taki sposób, że nie dba się ani o własny zysk, ani korzyści publiczne"[20]. W tym sensie filozofia i wyłaniająca się z niej

[19] Zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków: Universitas, 2011, s. 49-53.

[20] Zob. H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*, s. 12.

nauka stanowią fundament pojmowania tego, co specyficznie europejskie. Bez czynnego zaangażowania w obronę dobra wspólnego nie uda nam się przetrwać.

Żyjemy w semantycznej przestrzeni języka i kultury. Dzięki językowi, historii i dialogowi tworzymy w sobie wyobrażenie tego, jak staliśmy się tym, kim jesteśmy, i tego, dokąd zmierzamy. Dzięki językowi wchodzimy w obszar dialogu z drugą osobą. Dialog nie ma z góry wyznaczonego celu, charakteryzuje go otwartość na kolejne artykulacje. Wymaga intensywnej pracy intelektualnej, tworzenia nowych modeli narracji. Jesteśmy istotami dialogicznymi i rozmowa jest dla nas czymś nieuniknionym. Osobami stajemy się dzięki wprowadzeniu w obszar komunikacji językowej, rozumianej jako część wspólna relacji międzyludzkich. Naukę języków niezbędnych do moralnej i duchowej orientacji rozpoczynamy z chwilą wrzucenia do sieci trwających od wieków rozmów[21].

Dla Gadamera zagadnienie języka miało znaczenie kluczowe; w jednej ze swoich prac pisał: „język to centrum, w którym mieszczą się ja i świat, lub lepiej: prezentują się w swej pierwotnej współzależności. [...] We wszystkich analizowanych przypadkach, w języku rozmowy, poezji czy też interpretacji, ukazuje się spekulatywna struktura języka, który nie jest odzwierciedleniem czegoś trwale danego, lecz przybieraniem postaci językowej, w której wyraża się całość sensu"[22]. Niemiecki filozof w późnych tekstach twierdził, że granicę języka wyznaczają: 1) czasowość ludzkiego istnienia, 2) model dyskursywności, 3) sposoby komunikowania się. Wszystkie te trzy elementy stanowią ważne przesłanki w procesie rozumienia siebie i innych. Rozumienie własnego „ja" dokonuje się w dialogu z kimś (czymś) innym niż „ja". Dialog bezpośrednio dotyczy adwersarzy, rozmowa z tekstem to pośrednia forma dialogicznego spotkania z inną osobą. Hermeneutyka to sztuka rozumienia mowy innego, wyrażona w tekście. Aby właściwie zrozumieć tekst, należy wyjść poza tekst, spotkać się z innym, niekiedy pospierać się o interpretację tych samych zdarzeń. Nagrodą za ten wysiłek jest pełniejsze i lepsze rozumienie siebie.

We wczesnych ujęciach teorii hermeneutycznych adekwatne rozumienie było możliwe. Zgodnie z założeniami interpretator przenosił się całkowicie w świat i myślenie autora i z jego pozycji rozwiązywał trudności interpretacyjne. Friedrich Schleiermacher taki stan określał jako „akt dywinacyjny", który oznaczał pewien boski moment uchwycenia prawdy. Jego celem było rozumienie ducha, czegoś uniwersalnego, ale historycznie uwarunkowanego, które odsłania się w języku duszy. W tym wypadku dusza była synonimem tego, co indywidualne. Specyficzne powiązanie duszy z duchem odsłania przed duszą uniwersum rozumienia, pozwala przejść od psychologicznego do uniwersalnego punktu widzenia. W późniejszych komentarzach czyniono zarzuty Schleiermacherowi, że jego hermeneutyczny

[21] Zob. W. Lorenc: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich.* Warszawa: Wydawnictwo SCHOLAR, 2000, s. 313-316.
[22] H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*..., s. 429.

psychologizm stanowi wersję subiektywizmu i nie oddaje we właściwy sposób procesu rozumienia[23].

Gadamer za Martinem Heideggerem twierdził, że rozumienie jest określone przez założenia wstępne. Przesłanek wstępnych (przedzałożeń) nie można wyeliminować; próbując to robić, musielibyśmy odwołać się do innych założeń. Rozumienie zawsze ma charakter kolisty, odpowiedź staje się kolejnym założeniem poddawanym następnej interpretacji. Treściowy sens rozumienia jest antycypacją całości i części tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne. Odkrywanie prawdy jest procesem żmudnym, prawda bardziej wydarza się, niż jest.

Z perspektywy hermeneutyki uprawianej przez Gadamera żadna rozmowa, w tym rozmowa o wartościach, nie może prowadzić do pełnego konsensusu, ponieważ zgoda zaprzeczałaby istocie indywidualnego doświadczenia wartości. Zmuszałaby do rezygnacji z tego, co własne, wyjątkowe, niepowtarzalne na rzecz wymuszonego i powierzchownego podobieństwa. Wielojęzyczność i związana z nią wielość sposobów rozumienia świata stanowią zaletę, uczą intelektualnej pokory i otwartości na „niedopowiedzenie" i „odmienność". Jeżeli przyjmę, że nie wiem wszystkiego, a mój rozmówca może wiedzieć o czymś, o czym ja nic nie wiem, to moje rozumienie świata może się poszerzyć o inny wymiar sensu.

Zaletą ducha Europy jest jej historyczna wielojęzyczność. Tutaj od wieków mieszkali obok siebie ludzie mówiący różnymi językami. Doświadczenie wielojęzyczności wiąże się z tym, że inny jest całkiem blisko, jest sąsiadem. Sąsiedztwo innego może wywoływać obawę, nieśmiałość, lęk przed tym, że nie zrozumiem jego języka, zachowań. Może się także wiązać z nadzieją na odkrycie nowego wymiaru sensu w spotkaniu dwóch odmiennych perspektyw myślenia. Może z powodów komunikacyjnych lepiej by było, gdyby Europejczycy posługiwali się jednym językiem, np. językiem angielskim. Sprowadzałoby to jednak międzyosobowe kontakty do prostej komunikacji. W tej sytuacji metaforyczna i symboliczna strona języka ulega uproszczeniu, zbanalizowaniu. Język filozofii, literatury, sztuki, szczególnie poezji, tworzy specyficzną kulturę ducha, pozwala się jej rozwijać i samookreślać. Potrzebuje perspektywy ducha. Lepsze poznanie siebie w konfrontacji z innymi przez filozofię, religię, sztukę, refleksję nad prawem i historią jest tym, co może nas doprowadzić do nowego wymiaru wspólnotowości. Na to potrzeba jednak czasu. W koncepcji Gadamera jedność Europy należy rozpatrywać w perspektywie wiedzy o duchu (*Geisteswissenschaften*). Nauki dotyczące ducha zajmują się różnorodnością językowych i językowo zapośredniczonych tradycji.

Ponadto specyfika duchowości Europejczyka wiąże się z poczuciem wolności i świadomością odpowiedzialności za własne czyny bądź z zaniechaniem tych czynów. Dotyczy to także zobowiązań wobec przyszłych pokoleń. Odpowiedzialność wymaga

[23] Zob. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*..., s. 91-98.

wykraczania ponad to, co prawnie nakazane, niekiedy wiąże się z podejmowaniem wyzwań, które wykraczają poza zwyczajowy przydział powinności. Łatwiej jest szanować drugiego, gdy jest do nas podobny, znacznie trudniej, gdy musimy uznać drugiego w jego odmienności, przyjąć jego radykalnie odmienne strategie na życie, niepełnosprawność, różnice etniczne i kulturowe[24].

Europa i problem innego

W historii doświadczenie spotkania z innością nie było Europejczykom obce. Na przełomie starożytności i średniowiecza „starzy" Europejczycy musieli zrobić miejsce dla przybyszów z północy i ze wschodu. Wprawdzie skończyło się to ogromnym wstrząsem kulturowym i upadkiem Rzymskiego Cesarstwa Zachodniego w V wieku, niemniej stało się także momentem narodzin świadomości etnicznej, religijnej i państwowej dla współczesnych Niemców, Francuzów, Czechów, Polaków, Rusinów, Węgrów i Bułgarów. Tamto spotkanie starego z nowym przebiegało w dramatycznych okolicznościach. Stary, rzymski świat został prawie doszczętnie zniszczony. Podobnie jak w innych momentach historii to, co cywilizowane, musiało zrobić miejsce dla tego, co barbarzyńskie, podzielić się aspiracjami, dobrobytem, stylem życia. Wejście w nową przestrzeń kulturową wymagało od barbarzyńców ogromnej zmiany; wprawdzie łupili, niszczyli, mordowali, jednak niektórzy z nich dostrzegali potrzebę zmiany siebie.

Norman Davies w książce *Zaginione królestwa* przytacza frapujący fragment wypowiedzi przypisywany Ataulfowi, wodzowi Wizygotów z V wieku. „Pragnąłem niegdyś wymazać Rzym z mapy i wznieść na jego ruinach państwo Gotów; chciałem też zyskać jak August, nieśmiertelną sławę założyciela nowego imperium. Długoletnie doświadczenia przekonały mnie jednak, że prawa są niezbędne [...] i że gwałtowana, nieokiełznana natura Gotów nie zniesie zbawiennego jarzma rządu cywilnego. [...] Moim szczerym życzeniem jest teraz, aby przyszłe wieki w wdzięcznością zapamiętały obcego, który posłużył się mieczem gockim nie w celu obalenia, lecz przywrócenia i utrzymania dobrobytu cesarstwa rzymskiego"[25]. Dostosowywanie się do obowiązujących praw wynikło z potrzeby asymilacji. Skądinąd wiemy, że nie wszyscy się asymilowali. Miejmy nadzieję, że współcześnie starzy i nowi Europejczycy wypracują lepsze sposoby radzenia sobie z odmiennością. Z jednej strony ważne jest pytanie, do jakiego stopnia aspołeczna „natura" przybysza reprezentującego

[24] Zob. H.-G. Gadamer: *Antropologiczne podstawy wolności człowieka*. W: *Dziedzictwo Europy*..., s. 79-84; por. A. Przłębski: *Europejska duchowość. Uwagi inspirowane Znanieckim i Gadamerem*, w: *Fenomen ducha Europy*..., s. 185-198.

[25] Cytowana myśl jest przypisywana historykowi Paulusowi Orosiusowi, została zapisana w dziele *Adversus Paganos Historiarum Libri Septem*, Lib. VII, Cap. XLIII, 4-6. Cyt. za: N. Davies, *Zaginione królestwa*. Tłum. B. Pietrzyk, J. Rumińska-Pietrzyk, E. Tabakowska. Kraków: Znak, 2010, s. 24.

postawę roszczeniową i pazerność na dobra materialne jest zdolna do uznania praw i uniwersalnych wartości, reprezentowanych przez kulturę tubylców. Z drugiej strony to pytanie o to, czy kultura zadowolonych ze swojego poziomu życia tubylców będzie otwarta na przyjęcie emigrantów i uchodźców.

Zdaniem Gadamera fenomen Europy tkwi w tym, że Europejczycy mogli w swojej historii poznać więcej grup etnicznych i kulturowych niż inni. Wielojęzyczność zmusza do tworzenia kultury translacji (przekładu), w której wymuszone jest tworzenie pojęć i schematów argumentacyjnych pozwalających na porozumienie, a niekiedy przechodzenie z jednej tradycji interpretacyjnej do innej. Tłumaczenie i przekładanie to nie tylko sprawa języka, lecz także kreowanie obszarów porozumienia i wymiany myśli, działalności kulturowej i biznesowej. Brak znajomości kontekstu kulturowego, przesłanek religijno-etycznych, obyczajowych może sprawić, że wymiana handlowa staje się skomplikowana, pojawiają się bariery, których nie daje się przekroczyć.

Komunikacja między partnerami dialogu jest możliwa, w momencie gdy rozmówcy odwołują się do tych samych wstępnych założeń interpretacyjnych. Dopowiadając Gadamera, zakładam, że taką wspólną płaszczyzną może być uznanie tych samych wartości. Mogą one stanowić zbiór, do którego odwołują się przedstawiciele partykularnych tradycji. Takie wartości, jak męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie, szlachetność, ofiarność, wspaniałomyślność, życzliwość, ujawnia się w ramach tradycji w rozwarstwieniu tego, co bliskie, i tego, co odległe[26]. Miejsce między bliskością a obcością zajmuje narracyjny przekaz historyczny – wspomnienie sukcesów i klęsk komunikacyjnych. Istotą poznania wartości jest stawianie pytań, formułowanie wątpliwości, czy i w jakim stopniu są one możliwe do zrealizowania w danym kontekście historycznym. Różne osądy na temat wartości wzbogacają ich rozumienie, polegają na łączeniu i uzupełnianiu się (stapianiu się) odmiennych perspektyw ujęcia tych samych wartości. Użyte przez Gadamera wyrażenie „fuzja horyzontów" zakłada akceptację dla różnych sposobów rozumienia świata bez konieczności wykazywania, który z nich jest dominujący.

Rozmowa nie może być jedynie czczą gadaniną nastawioną na pokonanie przeciwnika w wojnie na argumenty. W dialogu zwycięzcą nie jest ten, kto pokonał przeciwnika w sporze, ale ten, kto potrafił się z nim porozumieć, wypracować model rozwiązywania sytuacji konfliktowych. Nasza zdolność do wydawania sądów zawsze znajduje granicę w sądach wydawanych przez innych. Należy odrzucić nie tylko strategię argumentu siły, lecz także sofistyczną retorykę argumentu perswazji. Do tego niezbędne są ćwiczenia w translacji kulturowej. Stanowią one współczesny wariant sokratejskiej troski o sprawy ducha. Bez umiejętności translacji rozmowa przestaje być dialogiem, a staje się protokołem rozbieżnych poglądów, niekiedy na tyle ze sobą skonfliktowanych, że niedających szans na porozumienie, bądź przynoszących dla wszystkich niezadawalające kompromisy.

[26] Zob. H.-G. Gadamer: *Koło jako struktura rozumienia*. W: *Wokół rozumienia*..., s. 227-234.

Zgodnie z tym, co pisał Gadamer, wskazane jest wypracowanie wspólnej płaszczyzny aksjologiczno-etycznej umożliwiającej współbycie przedstawicieli różnych grup obok siebie. Formuła szacunku i akceptacji ewoluowała od poszanowania dla tych, którzy należą do tego samego plemienia, do szacunku dla innego, obcego. „Człowieczeństwo naszej egzystencji zależne jest ostatecznie od tego, na ile potrafimy nauczyć się dostrzegać granice, które posiada nasza istota w stosunku do istoty innych"[27]. Tolerowanie innego nie może prowadzić do kwestionowania własnej tradycji. Siła pewności własnego istnienia i własnego myślenia czyni nas zdolnymi do okazywania szacunku innym. Niskie poczucie własnej wartości, także w odniesieniu do własnej tradycji, czyni nas niezdolnymi do dzielenia się z innymi. Gadamer pisał: „Niełatwo jest przyznać, że inny może mieć rację, niełatwo wobec siebie i swych interesów uznać swój brak racji. [...] Musimy nauczyć się szanować to, co inne, i tego, kto jest inny"[28]. Prawdziwe wyzwanie stanowi równouprawnienie innego w przestrzeni, którą do tej pory traktowaliśmy jako własną bądź należącą do „swoich".

Niewątpliwym osiągnięciem duchowego dziedzictwa Europy jest uznanie wolności podmiotowej każdej osoby ludzkiej. Za Heglem Gadamer przyjmował, że świadomość wolności narastała stopniowo. Najpierw przysługiwała tym, którzy rozporządzali swoim życiem i śmiercią. W starożytności była to nieliczna grupa arystokratów bądź obywatele *polis*, a później, wraz z przyjęciem chrześcijaństwa, wolność stała się udziałem wszystkich. Jednak historia relacji feudalnych świata chrześcijańskiego wskazuje, że w średniowieczu wolność była wartością postulowaną, a nie faktyczną. Wydaje się, że współcześnie jesteśmy bliżsi spełnienia ideału społeczeństwa ludzi wolnych. Tutaj jednak napotykamy problem psychicznej niezdolności wielu osób do przyjęcia wymogów osobistej wolności lub ograniczenia wynikające z nowych form duchowego zniewolenia mających źródło w życiu konsumpcyjnym (kredyty bankowe, praca w systemie biurokratycznym czy w wielkich korporacjach biznesowych).

Nie można mówić o wolności bez uznania praw i odpowiedzialności za konsekwencje swoich działań. Społeczeństwo ludzi wolnych to obszar zamieszkiwania i komunikacji, w której osoby nawzajem się szanują. Potrafią wyhamować wyniszczającą rywalizację o status społeczny oraz walkę o panowanie nad innymi czy o posiadanie dóbr materialnych. Powszechna równość jest trudna do zniesienia. Aby zachować własną indywidualność, musimy się wyróżniać, być w czymś wyjątkowi, niepowtarzalni. Rywalizacja jest elementem rozwoju społecznego. Świat wymuszonej równości to świat ludzi przygnębionych, szarych, niezdolnych do przyjęcia odpowiedzialności za własny los. Cechą charakterystyczną społeczeństwa ludzi wolnych powinno być uznanie nierówności za stan faktyczny. Kluczowe dla ducha Europy jest uzupełnienie nierówności przez solidarność, a ta ostatnia zakłada nierówność. Ci, którzy mają większe zdolności, lepszy start życiowy, umiejętności intelektualne i społeczne, mają także większe powinności wobec pozostałych członków

[27] H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*..., s. 99.
[28] Tamże, s. 21.

społeczeństwa. Mamy się uzupełniać nie dlatego, że jesteśmy tacy sami, ale dlatego, że się od siebie różnimy. Wspólnotowość jest związana z uznaniem takich wartości, jak wolność, solidarność, życzliwość i zaufanie. Wolność oznacza, że ostatecznie nie jesteśmy zmuszeni do ich urzeczywistniania. Zwykła obserwacja zachowań społecznych podpowiada, że bardzo często wartości te nie są realizowane. Gadamer, wbrew złowieszczym przepowiedniom mówiącym o schyłku Europy, opowiada się za formułą Europy opartej na wartościach, jednak podlegających ciągłej reinterpretacji.

Podsumowując, można uznać, że z jednej strony etyka i aksjologia Gadamera są twórczym nawiązaniem do klasycznego, greckiego ideału harmonii, w którym kluczową rolę odgrywała triada wartości: prawda, dobro i piękno. Z drugiej strony stanowią odpowiedź na potrzebę naszych czasów, w której broni się idei krytycznego i samodzielnego myślenia, społeczeństwa otwartego, zakłada się wspólnotę wartości, a jednocześnie uznaje wielość ich interpretacji – specyficzną jedność, w której akceptuje się różnice i przyznaje prawo do zachowania odmienności.

BIBLIOGRAFIA

1. Bobko A.: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*. Rzeszów: Wydawnictwo URz, 2005.
2. Dybel P.: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004.
3. Davis N.: *Zaginione królestwa*. Tłum. B. Pietrzyk, J. Rumińska-Pietrzyk, E. Tabakowska. Kraków: Znak, 2010.
4. Gadamer H.-G.: *Dziedzictwo Europy*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, 1992.
5. Gadamer H-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse, 1993.
6. Gadamer H-G.: *Rozum, dzieje, słowo. Szkice wybrane*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa: PIW, 2000.
7. Gadamer H-G.: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
8. Grondin J.: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
9. Grzegorczyk A.: *Europa wartości*. W: *Fenomen ducha Europy*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010, s. 11-32.
10. Hostyński L.: *Wartości w świecie konsumpcji*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.

11. Jędraszewski M., Loba M., Jewdokimow D. (red.): *Fenomen ducha Europy*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010.
12. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej" C 303/1. Źródło: http://eur-lex.europa.ue [dostęp: 2.03.2013].
13. Krukowski J.: O. Theisen (red.), *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji na temat podstawy jedności europejskiej, Lublin, 23–25 września 1998*, t. I. Lublin: TN KUL, 1999.
14. Lorenc W.: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo SCHOLAR, 2000.
15. Löwith K.: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty: Antyk, 2002.
16. Nietzsche F.: *W opozycji do pozytywizmu*. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Red. i tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1993, s. 141.
17. Nell-Breuning von O.: *Baugesettze der Gesellschaft. Solidarutat und Subsidiaritat*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1990.
18. Przłębski A.: *Europejska duchowość. Uwagi inspirowane Znanieckim i Gadamerem*. W: *Fenomen ducha Europy*. Red. M. Jędraszewski, M. Loba, D. Jewdokimow. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010, s. 185-198.
19. Ratzinger J. kard.: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność", 2005.
20. Ratzinger J. kard.: *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne?* Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1999.
21. Ruchniewicz K. (red.): *Od podziału do jedności. Inicjatywy integracyjne w Europie w XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999.
22. Vattimo G.: *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas 2011.
23. Starczewska K.: *Wartości podstawowe*, „Etyka" 1978, s. 105-108.
24. Szyszkowska M. (red.): *Oczekiwanie wartości w polityce*. Warszawa: Książka i Prasa, 2005.
25. Taylor Ch.: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak. Kraków: Znak, 2010.
26. Wojewoda M., *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2010.

Magdalena SZYMURA

3.2. PROBLEM KRYZYSU NIEKTÓRYCH WARTOŚCI EUROPEJSKICH NA PRZYKŁADZIE POWIEŚCI ANTONIA INCORVAI I ALESSANDRA RIMASSY *GENERAZIONE 1.000 EURO*

Próbując zdefiniować termin „Europa", Zygmunt Bauman stwierdza w swojej książce *Europa niedokończona przygoda. Nowe widmo Europy – komentarz 2012*, że słowo to przywołuje kilka skojarzeń i odnosi się do „konkretnej ograniczonej rzeczywistości terytorialnej, zamkniętej w granicach ustalonych i skrupulatnie wytyczonych przez traktaty polityczne i umowy prawne"[1], ale również przywodzi na myśl ideę „swobodnie przemieszczającej się istoty, która nie zna żadnych granic i przestrzennych więzów i barier"[2]. Eteryczność i ekstraterytorialność Europy, zdaniem socjologa, to czynnik, który sprawia, że istotę Europy trudno wiązać z jakimś konkretnym miejscem w przestrzeni[3]. Tożsamość europejska opiera się raczej na wspólnym Europejczykom dziedzictwie: historii, kulturze, koncepcji życia w społeczeństwie i sposobie życia. Europa jest przede wszystkim wspólnotą historyczną, kulturową, polityczną i ekonomiczną, opartą na określonym kanonie wartości.

Mimo skłonności Europy do nadużywania militarnej i gospodarczej przewagi oraz do narzucania innym własnych wzorców przy jednoczesnym ignorowaniu ich potrzeb i opinii pod pozorem misji cywilizacyjnej, nie ulega wątpliwości, że kultura europejska i właściwy Europie porządek prawny i moralny miały niepodważalny wpływ na historię świata[4].

Krótkie rozważania na temat najważniejszych wartości europejskich

Bauman, powołując się na rozważania Tzvetana Todorova, omawia wskazane przez niego wartości, na których opiera się europejska tożsamość, a które bezsprzecznie wywodzą

[1] Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda. Nowe widmo Europy – komentarz 2012*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2012, s. 12-13.
[2] Tamże, s. 13.
[3] Tamże.
[4] Tamże, s. 18-19.

się z ducha postoświeceniowej Europy. Pierwsza z nich to racjonalność (dziedzictwo oświeceniowego dogmatu rozumu), która pomimo wielu irracjonalnych wydarzeń, jakie nastąpiły w historii Europy, jest bez wątpienia podstawowym kryterium oceny tego, co właściwe, i tego, co niewłaściwe. Drugą istotną wartością europejską jest sprawiedliwość, która zapobiega nieprawości, nierówności społecznej, faworyzowaniu jednych kosztem drugich, korupcji i dyskryminacji. Sprawiedliwość, jako wartość nadrzędna wobec wszystkich innych wartości, jest podstawą solidarności, umożliwiając tym samym istnienie społeczeństwa. Również demokracja, pojęta jako wartość, jest punktem wyjścia do regulowania i rozwiązywania wspólnych problemów. Elementem demokracji jest autonomiczne społeczeństwo, tzn. takie, którego obywatele cieszą się indywidualną wolnością i indywidualną odpowiedzialnością za sposób, w jaki z wolności korzystają. Wolność, nierozerwalnie związana z demokracją, stanowi kolejną wartość utożsamianą z ideą europejskości[5].

Wolność, równość (jako przejaw sprawiedliwości), solidarność i demokracja pojawiają się również jako kluczowe słowa w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Preambuła tego dokumentu, będącego zestawieniem najważniejszych praw o charakterze politycznym, obywatelskim, społecznym i gospodarczym, podkreśla, że ich źródłem są powszechne i niepodzielne wartości: godność ludzka, wolność, równość, solidarność, zasady demokracji i państwa prawnego, gwarantujące poszanowanie dla różnorodności kultur i tradycji narodów Europy, tożsamości narodowej państw członkowskich i organizacji ich władz publicznych na poziomach krajowym, regionalnym i lokalnym[6].

W broszurze informacyjnej popularyzującej idee Unii Europejskiej pt. *Europa w 12 lekcjach*, wydanej przez Komisję Europejską, w rozdziale poświęconym przyszłości Europy autor zwraca uwagę na fakt, że „znacząca siła UE leży między innymi w jej zdolności do szerzenia wartości europejskich poza jej granicami. Do wartości tych należą: przestrzeganie praw człowieka, stanie na straży zasad praworządności, ochrona środowiska i utrzymywanie norm społecznych w zakresie społecznej gospodarki rynkowej"[7]. Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej opiera się na założeniu, iż możliwe jest połączenie wolności działania na rynku prywatnych podmiotów gospodarczych przy jednoczesnej realizacji idei sprawiedliwości społecznej. Taki stan rzeczy jest osiągalny dzięki dwóm czynnikom:

1. ładowi konkurencyjnemu, wymuszającemu wysoką efektywność gospodarowania oraz przeciwdziałającemu koncentracji władzy gospodarczej w nielicznych podmiotach gospodarczych;

[5] Tamże, s. 189-192.
[6] Karta praw podstawowych Unii Europejskiej (2010/C 83/02) PL 30.3.2010 Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 83/391. Źródło: eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:PL:PDF.
[7] P. Fontaine: *Europa w 12 lekcjach*. Źródło: ec.europa.eu/publications/booklets/eu_glance/60/pl.pdf .

2. wzrostowi zatrudnienia oraz dochodów z pracy, gwarantujących to, co Ludwig Erhard[8], jeden z duchowych ojców koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, określił jako „dobrobyt dla wszystkich"[9].

Jednakże mimo ciągłego wzrostu poziomu życia w coraz bardziej złożonych, postindustrialnych społeczeństwach europejskich realizacja wyżej wymienionych działań nie przynosi oczekiwanych rezultatów, co szczególnie wyraźnie można zaobserwować w ostatnim dziesięcioleciu.

Prekarność jako zaprzeczenie idei solidarności i sprawiedliwości społecznej

O skutkach kryzysu idei społecznej gospodarki rynkowej, a co za tym idzie również takich wartości, jak sprawiedliwość i solidarność społeczna, informują media, a także liczne publikacje o charakterze socjologicznym i ekonomicznym. Literacką zaś próbą ukazania i opisania pewnych nowych zjawisk społecznych ostatnich lat jest powieść dwóch włoskich dziennikarzy, Antonia Incorvai i Alessandra Rimassy, zatytułowana *Generazione 1.000 euro*[10]. Tytuł książki jest neologizmem ukutym przez media i używanym do określenia osób, które bez względu na wykonywaną pracę, przygotowanie zawodowe i wykształcenie zarabiają 1000 euro miesięcznie. Pokoleniem 1000 euro lub mileurystami nazywają siebie młodzi Włosi, będący częścią nowej globalnej klasy, a właściwie, jak twierdzi Bauman, nie-klasy społecznej[11], zwanej prekariatem. Pojęcie to stworzył i zdefiniował Guy Standing, profesor University of Bath, były dyrektor programu bezpieczeństwa ekonomicznego w Międzynarodowej Organizacji Pracy i autor książki *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa.*

Przyjmując ekonomiczno-społeczny punkt widzenia, Standing nazywa prekariatem ludzi doświadczających braku siedmiu form gwarancji związanych z pracą, wywalczonych po drugiej wojnie światowej dla klasy robotniczej czy proletariatu przemysłowego przez socjaldemokratów, partie pracy i związki zawodowe:

1. gwarancja rynku pracy,
2. gwarancja zatrudnienia,
3. gwarancja pracy,
4. bezpieczeństwo w pracy,

---

[8] Zob. L. Erhard: *Dobrobyt dla wszystkich*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2012.

[9] *Społeczna gospodarka rynkowa. Idee i możliwości praktycznego wykorzystania w Polsce.* Red. E. Mączyńska, P. Pysz. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2003, s. 8.

[10] A. Incorvaia, A. Rimassa: *Generazione 1.000 euro.* Źródło: www. generazione1000.com. Wybór tekstu wynika z zainteresowań badawczych autorki, dotyczących współczesnej włoskiej prozy narracyjnej. W literaturze polskiej podobną tematykę podejmują: Grzegorz Kopaszewski: *Global Nation. Obrazi z czasów popkultury.* Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2004; Dawid Bieńkowski: *Nic.* Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2005; Piotr C: *Pokolenia Ikea.* Gdynia: Novae Res, 2012.

[11] Z. Bauman: *O nie-klasie prekariuszy.*
Źródło: www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOnie-klasieprekariuszy/menuid-197.html.

5. gwarancja reprodukcji umiejętności,
6. gwarancja dochodu,
7. gwarancja reprezentacji[12].

To, czego doświadcza prekariat, to brak długoterminowych umów i ochrony przed utratą zatrudnienia, niepewny dochód, model przychodu różny od właściwego wszystkim innym grupom, brak wsparcia społeczności w potrzebie, brak zagwarantowanych świadczeń i przywilejów firmowych albo socjalnych oraz brak dodatkowych wobec wynagrodzenia finansowego zysków prywatnych. To, co jest istotne, to również fakt, że w związku z niestabilnością pracy i niepewnością dochodu społecznego, nierokującymi rozwojem kariery zajęciami członkowie prekariatu doświadczają braku tożsamości zawodowej, związanej z tradycją pamięci społecznej, poczuciem przynależności do społeczności zawodowej, którą łączą stałe praktyki, kod etyczny oraz normy zachowania, wzajemności i braterstwa[13], a co za tym idzie – poczucie solidarności i wspólnoty.

Prekarność jest kojarzona przede wszystkim z sytuacją biednych oraz osób, które mają niski prestiż zawodowy. Sytuacja ta dotyczy jednak również specjalistów i osób wykonujących prace o stosunkowo dużym prestiżu społecznym[14]. Prekarnością zagrożona jest przede wszystkim większość pracujących tymczasowo: pracownicy niepełnoetatowi, czyli ci zatrudnieni w niepełnym wymiarze godzin; „niezależni wykonawcy" [*independent contractors*] i „wykonawcy zależni" [*dependent contractors*], którzy pozostają w stosunku pracy zwanej samozatrudnieniem; pracownicy i pracownice *call center*. Szczególnym przypadkiem są praktykanci, czyli świeżo upieczeni absolwenci, studenci czy nawet osoby przed rozpoczęciem studiów, pracujący za bardzo małą stawkę lub wcale nieopłacani, wykonujący drobne prace biurowe[15]. Prekariat jest więc grupą społeczną niezwykle zróżnicowaną; należą do niej: nastolatkowie i studenci utrzymujący się z dorywczych prac, imigranci, samotne matki bez stałego zatrudnienia, osoby starsze imające się różnych zajęć, aby móc zapłacić np. rachunek za leczenie. „Jednak wszyscy oni współdzielą poczucie, że ich praca jest instrumentalna (aby przeżyć), oportunistyczna (brać, co popadnie) i prekarna (niepewna)"[16].

Bauman w swoim eseju dotyczącym zjawiska prekariatu zauważa, że tym, co jednoczy prekariat, nadając tej niezwykle różnorodnej grupie pozór spójności, jest skrajne rozdrobnienie, rozproszenie, atomizacja[17].

Prekarność to nie tylko zjawisko natury ekonomicznej i społecznej – stała się ona poważnym problemem, rozważanym również na poziomie egzystencjalnym. Powołując się na

[12] G. Standing: *Prekariat*. W: *Prekariat nowa niebezpieczna klasa*. Tłum. P. Kaczmarski i M. Karolak, s. 14. Źródło: www.praktykateoretyczna.pl/index.php/rozdzial-1-prekariat/.
[13] G. Standing: *Prekariat*..., s. 16-17.
[14] J. Sowa: *Prekariat – globalny proletariat w epoce pracy niematerialnej*. Red. J. Sokołowskiej: *Robotnicy opuszczają miejsca pracy*. Łódź: Muzeum Sztuki, 2010, s. 122-123.
[15] G. Standing: *Prekariat*..., s. 21-23.
[16] Tamże, s. 19.
[17] Por. Z. Bauman: *O nie-klasie prekariuszy*...

słowa Standinga, należy stwierdzić, że osoba sprekaryzowana żyje w stanie presji i jest poddawana doświadczeniom prowadzącym do niepewnej egzystencji, życia w teraźniejszości, bez tożsamości zapewniającej poczucie bezpieczeństwa i w braku poczucia rozwoju osiąganego przez pracę i styl życia[18]. „W sensie egzystencjalnym prekariat doświadcza „czterech A": *anger, anomie, anxiety* oraz *alienation*, czyli gniewu, anomii, niepokoju i alienacji"[19]. Gniew jest spowodowany frustracją wynikającą z wrażenia deprywacji oraz znalezienia się w sytuacji bez wyjścia. Brak materialnej stabilizacji, możliwości kariery i podniesienia społecznego statusu musi powodować frustrację w społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym miarą wartości są oznaki materialnego sukcesu, a idolami stali się celebryci. Anomię, czyli uczucie bierności wynikającej z rozpaczy, w przypadku prekariatu wywołują perspektywa przyziemnej pracy, niedającej nadziei na karierę, oraz poczucie klęski, pogłębianej przez polityków i komentatorów z klasy średniej, piętnujących prekariuszy jako leniwych, pozbawionych kierunku, nic niewartych i społecznie nieodpowiedzialnych. Stan niepokoju jest związany z chronicznym zagrożeniem degradacji społecznej i utraty tego, co się posiada. Alienacja prekariatu wynika z wiedzy, że to nie oni będą korzystać z wyników swojej pracy: to, co robią, robią dla innych i na ich żądanie. Prekariusze żyją więc we frustracji i w strachu przed utratą tego, co posiadają, pełni gniewu, ale jednocześnie bierni i wyalienowani ze swojej pracy. Właściwe prekariuszom jest również odczucie bycia oszukanym, gdy słyszą, że powinni być wdzięczni za posiadaną pracę, szczęśliwi, a przede wszystkim „pozytywni"[20].

Emocje, które Standing wskazuje jako dominujące i typowe dla sytuacji egzystencjalnej prekariuszy, można odnieść do pojęcia cierpienia, użytego przez Baumana, który pisze, że „niezależnie od pochodzenia i rangi wszyscy prekariusze cierpią – ale każdy z nich cierpi samotnie, a cierpienie każdego to zasłużona, indywidualnie wymierzona kara za indywidualnie popełnione grzechy: niedostatek sprytu i wysiłku. Indywidualnie znoszone cierpienia są do siebie uderzająco podobne, niezależnie od tego, czy wywołuje je rosnąca sterta rachunków i faktur za naukę w pobieraną na wyższej uczelni, czy nędza poborów, stowarzyszona z niepewnością dostępnych posad i niedostępnością tych solidnych i pewnych. Do tego dochodzi jeszcze mglistość perspektyw i natrętne widmo straty posady czy służbowej degradacji – a wszystko to razem składa się na chroniczny stan egzystencjalnej niepewności: ów niesamowity melanż niewiedzy i niemocy, owocujący z kolei stratą godności poczuciem upokorzenia"[21]. Tak więc gniew wywołany frustracją, anomia wynikająca z bezsilności, niepokój związany z brakiem stabilizacji i niepewnością jutra, alienacja, a także poczucie braku godności i upokorzenie to uczucia towarzyszące prekarnej egzystencji. Jak już wspomnieliśmy, w przypadku prekariatu mamy do czynienia z bardzo zróżnicowaną grupą

[18] Por. G. Standing: *Prekariat*..., s. 23.
[19] Tamże, s. 28.
[20] Tamże, s. 28-29.
[21] Z. Bauman: *O nie-klasie prekariuszy*...

społeczną, jednakże powszechnie jest on identyfikowany przede wszystkim z młodymi ludźmi, wchodzącymi na rynek pracy zaraz po zakończeniu edukacji. Stało się pewną normą i regułą, że młodzi ludzie zaczynają karierę zawodową zazwyczaj od prac dorywczych i tymczasowych, mających na celu umożliwienie im zdobycia praktyki i sprawdzenia się. W dzisiejszych czasach młodzież rozpoczyna dorywcze prace, których czas trwania niebezpiecznie się wydłuża. Pod pozorem elastyczności pracy firmy przedłużają okres próbny, w trakcie którego mogą legalnie wypłacać niższe pensje bez obowiązku zapewniania wszystkich świadczeń, skazując praktykantów i stażystów na długoletnią prekarną egzystencję[22].

Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że prekariat to również osoby, które nie chcą sięgnąć po inne możliwości zatrudnienia, a praca tymczasowa czy w niepełnym wymiarze pasuje do ich konkretnej sytuacji[23]. Model *freelance* to dla niektórych dogodna sytuacja zawodowa, stwarzająca więcej możliwości niż zagrożeń. Taka postawa charakteryzuje w większości przypadków tych, którzy należą do grupy osób o dużych szansach życiowych: młodych, utalentowanych, dobrze wykształconych mieszkańców dużych miast, noszących w sobie duży kapitał kulturowy i społeczny. Te cechy stawiałyby ich w sytuacji uprzywilejowanej również przy bardziej tradycyjnym modelu organizacji pracy. Prekariat nie będzie jednak przygodą i formą sprawdzenia sił i możliwości dla osób pozbawionych wykształcenia, doświadczenia, talentów i znajomości[24]. Z jednej strony, brak stabilności zatrudnienia i niemożność kształtowania własnej kariery są postrzegane przez młodych negatywnie, z drugiej zaś strony, wiążą oni stałą pracę ze zbyt dużym wysiłkiem i stresem. Wielu opowiada się za samozatrudnieniem, preferując pracę na własną rękę niż wykonywaną dla kogoś. Jednakże elastyczny rynek pracy oraz komercyjne interesy rynku skazuje większość młodych na lata egzystencji w prekariacie[25].

[22] Por. G. Standing: *Kto wchodzi w skład prekariatu?* Źródło: http://www.praktykateoretyczna.pl/index.php/guy-standing-kto-wchodzi-w-sklad-prekariatu/, s. 11.
[23] G. Standing: *Kto wchodzi w skład prekariatu*..., s. 1.
[24] J. Sowa: *Prekariat*..., s. 125.
[25] G. Standing: *Kto wchodzi w skład prekariatu?*..., s. 11-12.

Do tej grupy należą również młodzi Polacy[26], dla których, jak wynika z raportu rządowego „Młodzi 2011"[27], praca jest czynnikiem, od którego uzależniają oni ważne dla nich dążenia życiowe: osobiste szczęście (wejście w dorosłość, usamodzielnienie i założenie rodziny), a także dobrobyt i dostatnie, barwne i pełne przyjemności życie. Wśród badanej młodzieży w wieku 18-29 lat dominuje przekonanie, że najważniejsze w pracy są odpowiednie dochody (78%), bardzo ważne są: brak stresów i napięć (50%), stabilność zatrudnienia (44%) i możliwość osobistego rozwoju (40%). Praca, najlepiej zgodna z posiadanymi umiejętnościami, pozwalająca na dużą samodzielność i dogodna czasowo, jest warunkiem niezależności i autonomii w podejmowaniu decyzji życiowych. Wyniki rozwiązań prawnych mających na celu uelastycznienie rynków pracy i wzrost prowizorycznego (określonego czasowo, tymczasowego) zatrudnienia dotyczą również Polski, gdzie współczynnik udziału kontraktów tymczasowych w ogólnej liczbie kontraktów jest jednym z najwyższych. Polska znajduje się też w ścisłej czołówce krajów, w których kontrakty tymczasowe przy podejmowaniu pierwszej pracy przewyższają liczbę umów zawartych na czas nieokreślony. Segmentacja rynku pracy, którego jedna część składa się z pracowników etatowych, a druga z tych zatrudnionych tymczasowo, staje się szczególnie poważnym

[26] Najbardziej powszechne określenia definiujące współczesną młodzież, to „Generacja Y" lub „Pokolenie Y" (a także „pokolenie Milenium" oraz „pokolenie klapek i iPodów") Nazwa „Pokolenie Y" odnosi się bezpośrednio do nazwy poprzedniego pokolenia, tzw. „Pokolenia X", reprezentowanego w Polsce przez ludzi urodzonych między 1961 a 1985 r., dorastających w postindustrialnej i ponowoczesnej rzeczywistości społecznej, kształtowanej przez konsumpcję i coraz większe znaczenie mediów. „Pokolenie X" cechuje bezbarwność i przeciętność, nonszalancki styl życia, brak jasno określonego celu i sensu egzystencji, brak autorytetów, brak stabilnych punktów odniesienia w chaosie współczesności. Przedstawiciele tego pokolenia to ludzie wykształceni, pracownicy korporacji, odrzucający tzw. wyścig szczurów, prezentujący postawę buntu wobec konsumpcjonizmu, a jednocześnie chętnie korzystający ze swojego statusu konsumenta. (Źródło: http://edu.gazeta.pl/edu/h/Generacja+X. Głębszą analizę problematyki proponuje zbiór esejów *Frustracja. Młodzi o Nowym Wspaniałym Świecie*. Red. P. Marecki, J. Sowa. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2003, a także: B. Brzozowska: *Gen X: pokolenie konsumentów*. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2005). Mówiąc o pokoleniu ludzi urodzonych w Polsce w latach 70., używa się również terminu „Pokolenie Nic", którego autorem jest Kuba Wandachowicz, basista zespołu Cool Kids of Death, a które miałoby paradoksalnie wyrażać brak generacji rozumianej jako wspólna postawa światopoglądowa, spójny zespół wartości i cele, do których dąży określone pokolenie. „Pokolenie Nic" według Wandachowicza wchodziło w dorosłość z rozbudzonymi nadziejami możliwości realizacji własnych aspiracji w rodzącej się po 1989 r. wolnej Polsce. Jednakże zderzenie ambicji i ideałów z regułami wolnego rynku spowodowało ich weryfikację i wymusiło dostosowanie się do wolnorynkowej rzeczywistości, skazując „Pokolenie Nic" na duchową i intelektualną pustkę (K. Wandachowicz: *Generacja Nic*. Źródło: http://wyborcza.pl/1,76842,10939975,Generacja_Nic.html#ixzz2ryV0mizq). „Pokolenie Y" to z kolei ludzie urodzeni w okresie wyżu demograficznego lat 80. i 90. Podstawową cechą odróżniającą ich od poprzedników jest swobodne korzystanie w każdej dziedzinie życia z technologii i mediów cyfrowych. Tolerancyjni i otwarci, dzięki Internetowi stanowią część „globalnej wioski". Pewni siebie i przekonani o własnej wyjątkowości, źle znoszą krytykę. Nie mają i nie szukają autorytetów, przekonani o tym, że ich los zależy wyłącznie od nich samych. Nie kontaktują się z przedstawicielami poprzednich pokoleń, nie uznają hierarchii, traktując często swoich przełożonych jak pracowników równych sobie, lecz o szerszych kompetencjach. (Źródło: http://edu.gazeta.pl/edu/h/Generacja+Y; Por.: M. Hausman: *Generacja Y*. Źródło: http://www.wprost.pl/ar/4203/Generacja-Y/?pg=1; *Pokolenie Y*. Źródło: http://www.forbes.pl/artykuly/sekcje/sekcja-strategie/pokolenie-y,2569,1; J. Solska: *Raport: Pokolenie Y na rynku pracy. Młodość idzie w klapkach*. Źródło: http://www.polityka.pl/rynek/gospodarka/270628,1,raport-pokolenie-y-na-rynku-pracy.read).

[27] Por. K. Szafraniec: *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, 2011. Wszystkie informacje i dane dotyczące postaw współczesnej polskiej młodzieży oraz ich sytuacji na rynku pracy pochodzą z tej publikacji (rozdz. II. *Jacy są młodzi? Sprawy w życiu ważne, aspiracje, oczekiwania*, s. 35-64 oraz rozdz. V. *Praca i wchodzenie na rynek pracy*, s. 133-180).

problemem dla ludzi młodych i naraża ich na niepewną sytuację zawodową, zagrożenie bezrobociem i nikłymi widokami na awans, a wręcz na niebezpieczeństwo wydłużającego się nadmiernie stażowania. Współczynnik bezpiecznego przejścia z zatrudnienia tymczasowego do stałego jest w Polsce niższy od 1, co potwierdza powagę tego problemu. Osoby młode, gdy wchodzą dopiero na rynek pracy, poza trudnościami w jej znalezieniu narażone są na najniższe dochody. Poza tym młodzież między 18. a 34. rokiem życia stanowi ponad połowę zarejestrowanych bezrobotnych, a bezrobocie wśród tej grupy wiekowej jest dwukrotnie wyższe od średniej. Połowa zatrudnionych nie pracuje w wyuczonym zawodzie, czego konsekwencją jest zmiana poglądu na temat wykształcenia, które przestało być gwarantem stałej pracy i wysokiego statusu społecznego.

Symbolicznym mostem łączącym młodych ludzi żyjących w Europie jest więc przede wszystkim brak stabilizacji zawodowej, a co się z tym wiąże – trudne wchodzenie w dorosłość i osiąganie samodzielności oraz niezależności, jak również niepewność jutra, która nie pozwala niczego planować. Niskie płace związane z prekarnym zatrudnieniem uniemożliwiają młodym pracownikom realizację ich dążeń; w związku z tym coraz częściej nazywa się ich „straconym pokoleniem".

Generazione 1.000 euro – literacki obraz „straconego pokolenia"

Bohaterowie *Generazione 1.000 euro* to w zasadzie typowi przedstawiciele opisanego powyżej prekariatu. Wszyscy w wieku poniżej 30 lat, wykształceni, nie zawsze pracujący w wyuczonym zawodzie, otrzymujący za swoją pracę ustawową minimalną płacę bez względu na to, czy wykonują zawód tzw. prosty, czy też zajmują stanowiska wymagające od nich specjalistycznego przygotowania i odpowiedzialności. Narratorem powieści i niejako rzecznikiem swojego pokolenia jest Claudio, specjalista od marketingu, zatrudniony w dużej międzynarodowej agencji reklamowej jako *junior acount* wśród, jak wylicza z odrobiną goryczy, dyrektorów, *acount*, menadżerów i pełnomocników zajmujących stanowiska, do których on nie może pretendować. Deklaruje, że wykonywana praca przynosi mu satysfakcję, zarobki jednak nie pozwalają na realizację jego ambicji osobistych, a nie są one, jego zdaniem, szczególnie wygórowane: Claudio, podobnie jak jego rówieśnicy, chce po prostu wieść pogodne życie, ciesząc się z drobnych, a nawet banalnych przyjemności, które ono ze sobą niesie. Inne postaci to współpracownicy i współlokatorzy Claudia. W szczególności wśród tych ostatnich rozpoznajemy przedstawicieli prekariuszy: Alessio, niegdyś dziennikarz, który zrezygnował z dającej satysfakcję, ale niestabilnej pracy na rzecz etatu urzędnika w urzędzie pocztowym, pisujący okazyjnie artykuły dla magazynu zajmującego się kinem; Rosella, inteligentna i dobrze wykształcona absolwentka nauk o komunikacji, która udziela dorywczo lekcji obsługi komputera, tłumaczy z języka niemieckiego, roznosi ulotki,

a ostatecznie podejmuje pracę jako *babysitter*; Matteo, student pochodzący z dobrze sytuowanej rodziny zapewniającej mu utrzymanie, dzięki czemu może pozwolić sobie na dość beztroskie życie bez konieczności zarabiania.

Powieść ukazuje sposoby codziennego radzenia sobie prekariuszy/mileurystów z przysłowiowym już 1000 euro w kieszeni. Ich rzeczywistość pozazawodowa to najczęściej wynajęte ze współlokatorami mieszkania, zakupy w dyskontach, porównywanie cen, szukanie i korzystanie z promocji oraz zniżek w ofertach usług, również kulturalnych. Oprócz pracy aktywnością najbardziej absorbującą bohaterów jest ciągłe liczenie wydatków i takie „radzenie sobie", aby je zminimalizować. Istotnym problemem jest niemożność zaoszczędzenia choć minimalnej sumy, posiadanie tzw. pieniędzy extra w razie nieprzewidzianych wydatków. Zarabiając 1000 euro, mileuryści nie są w stanie odłożyć nawet jednego eurocenta nie tylko na przyszłość, lecz także nawet, jak to określa Claudio, na teraźniejszość. Czynsz, rachunki, zakupy, naprawy, niespodziewane wydatki i podatki pochłaniają zarobione pieniądze, pozostawiając niewiele możliwości na rozrywkę i beztroskie spędzanie wolnego czasu. Młody Włoch z oburzeniem cytuje wypowiedzi specjalistów – socjologów i psychologów – grzmiących w mediach o tym, że dzisiejsza młodzież nie ma ideałów, pasji, zainteresowań i chęci na integrowanie się z innymi. W odpowiedzi na te zarzuty Claudio wylicza koszty związane z wizytą w kinie, teatrze, sali koncertowej, na stadionie czy w restauracji, zakupu płyty czy książki – zbyt wysokie, aby mógł korzystać z tych form rozrywki bez konieczności wygospodarowania potrzebnej na to sumy z puli przeznaczonej na artykuły spożywcze, detergenty itp.

Dodatkowym czynnikiem wywołującym frustrację i poczucie upokorzenia jest brak zrozumienia i empatii, nie mówiąc już o solidarności społecznej, ze strony pracodawców i kolegów zajmujących wyższe i lepiej płatne stanowiska. Konieczność bycia zadowolonym i „pozytywnym" zmusza do ukrywania trudnej sytuacji finansowej. Dzieje się tak w przypadku niespodziewanej podróży służbowej, której koszty firma zwraca dopiero z kolejną wypłatą, co wywołuje u Claudia złość połączoną z niepokojem o stan i tak skromnego miesięcznego budżetu. W jego mniemaniu brak pieniędzy, niestabilna i niska pozycja zawodowa warunkują negatywnie również jego relacje z narzeczoną, dziewczyną zamożną, przejawiającą zachowanie i styl życia typowo konsumpcyjne.

Poczucie upokorzenia i gniewu wiąże się także z postawą starszych, reprezentujących pokolenie 68, krytykujących młodzież za bierność i brak ideałów. Przy tej okazji Claudio przywołuje przykład seryjnych stażystów, którzy, przyjmowani do pracy na okres sześciu miesięcy, obciążani są obowiązkami takimi jak etatowi pracownicy, nie generując jednocześnie kosztów dla firmy. Po okresie stażu nie otrzymują propozycji stałego zatrudnienia, a na ich miejsce rekrutowani są kolejni. Stażyści niemający umowy o pracę nie mogą walczyć o podwyższenie zarobków lub zmianę w statucie pracownika. Ich bierność nie jest więc oznaką słabości czy braku ideałów, ale braku możliwości skutecznej walki o własne prawa.

Bohaterowie powieści mimo poczucia destabilizacji i niepewności, niewiary w znalezienie lepiej płatnej pracy (pojawia się również temat powszechnego we Włoszech nepotyzmu i tzw. znajomości) nie tracą radości życia, cieszą się czasem spędzonym z przyjaciółmi i drobnymi nawet sukcesami zawodowymi. Książka Incorvai i Rimassy nie proponuje sposobów rozwiązania problemów związanych z prekarnością. Autorzy nie zagłębiają się również w poważne rozważania natury egzystencjalnej. Ukazują jedynie analizowane przez ekonomistów i socjologów zjawisko z punktu widzenia młodych, tak jak oni, ludzi, doświadczających na co dzień stanu frustracji, gniewu i bezsilności, świadomych zaistniałej na rynku pracy sytuacji i bezradnych wobec niej, o czym świadczą np. uwagi Claudia co do treści pisanego przez Rosellę *Curriculum Vitae*: należy zdeklarować gotowość bycia przyjętym na staż lub na czas określony, gdyż zwiększa to prawdopodobieństwo zyskania sympatii potencjalnego pracodawcy.

Na przykładzie losów fikcyjnych postaci powieści potwierdza się teza, że oferowane wchodzącym na rynek pracy młodym ludziom formy kontraktów przeczą zasadom równości społecznej, ograniczając ich dostęp do zatrudnienia, prawo do zawodowego i osobistego rozwoju, a co za tym idzie – godnego życia w poczuciu społecznego i ekonomicznego bezpieczeństwa.

Konkluzje

Podsumowując niniejsze rozważania, przytoczmy jeszcze raz słowa Zygmunta Baumana, który w pesymistycznym tonie ocenia rolę Europy jako krzewicielki kanonu wartości opartego na rozumie, sprawiedliwości i solidarności, pisząc, że pod koniec XX wieku jej misja dobiegała końca z rezultatem niekoniecznie takim, „jaki wymarzyli sobie prorocy i obrońcy „ucywilizowanego", przyjaznego ludziom, pokojowego, otwartego i gościnnego świata Kantowskiego *allgemeine Vereinigung der Menschheit* czy oświeceniowych ideałów francuskich *philosophes*, świata sprawiedliwości i równości, rządów prawa, rozumu i ludzkiej solidarności"[28]. Wpłynęły na to dwa zjawiska, które są dzisiejszym wyznacznikiem działań Europy: modernizacja, zdefiniowana przez Baumana jako „globalna epidemia kompulsywnej, obsesyjnej i nałogowej potrzeby zaprowadzania ładu i zastępowania go nowym ładem", oraz postęp gospodarczy, widziany jako „przemożna chęć niszczenia tudzież deprecjonowania dawnych i obecnych sposobów życia oraz utrzymywania się przy życiu przez pozbawianie ich praktycznej wartości i zdolności do zapewnienia warunków rozwoju"[29]. Efektem tych zjawisk, według socjologa, jest rosnąca grupa „ludzi-odpadów".

[28] Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda*..., s. 27.
[29] Tamże.

To, czego doświadcza dzisiejsza Europa, to również kryzys instytucji państwa-narodu, objawiający się w nieufności wobec rządów, parlamentów i partii politycznych oraz w braku wiary w ich zdolność do skutecznego działania, wypełniania obowiązków i podejmowania decyzji[30]. W zderzeniu z „wszechwładzą nieuchwytnych sił rynkowych i giełd finansowych, wymykających się kompetencjom i wpływom organów i instytucji teoretycznie „suwerennych" państw-narodów"[31], wybierane przez społeczeństwa parlamenty oczekują przyzwolenia dla swoich działań od rynków, definiowanych przez Baumana jako „skrócona nazwa bezosobowych i niepochwytnych sił, których nikt nie wybierał i których nikt nie potrafi przywołać do porządku ani powstrzymać przez wyrządzaniem szkód"[32].

Utowarowienie wszystkich dziedzin życia i działalności ludzkiej, czyli wartościowanie wszystkiego w kategoriach kosztów i finansowego wynagrodzenia, sprawia, że wzajemne relacje etyczne stają się kruche[33]. W tej sytuacji nie dziwi kryzys idei społecznej sprawiedliwości i solidarności. W przytaczanym już wcześniej eseju Jan Sowa, wychodząc od heideggerowskich pojęć „zamieszkiwania świata" i „troski", przekłada intuicje niemieckiego filozofa na kategorie poznawcze, polityczne, społeczne i ekonomiczne, udowadniając, że prekarność jest pod każdym względem przeciwieństwem zamieszkiwania, a stawianie ludzi w sytuacji prekariatu to nie tylko brak troski, lecz także zaprzeczenie solidarności: „Możemy wzajemnie zdefiniować solidarność i prekariat jako dwie sytuacje lub stany przeciwstawne. [...] Solidarność to niezgoda na prekarność innego"[34].

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z.: *Europa niedokończona przygoda. Nowe widmo Europy – komentarz 2012*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2012.
2. Bauman Z.: *O nie-klasie prekariuszy*. Źródło: www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOnie-klasieprekariuszy/menuid-197.html.
3. Brzozowska B.: *Gen X: pokolenie konsumentów*. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2005.
4. Erhard L.: *Dobrobyt dla wszystkich*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2012.
5. Fontaine P.: Europa w 12 lekcjach. Źródło: ec.europa.eu/publications/booklets/eu_glance/60/pl.pdf.
6. *Frustracja. Młodzi o Nowym Wspaniałym Świecie*. Red. P. Marecki, J. Sowa. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2003.
7. Hausman M.: *Generacja Y*. Źródło: http://www.wprost.pl/ar/4203/Generacja-Y/?pg=1.

[30] Tamże, s. 213-214.
[31] Tamże, s. 214.
[32] Tamże.
[33] G. Standing: *Prekariat...*, s. 31.
[34] J. Sowa: *Prekariat...*, s. 114-116.

8. http://edu.gazeta.pl/edu/h/Generacja+X.
9. http://edu.gazeta.pl/edu/h/Generacja+Y.
10. Incorvaia A., Rimassa A.: *Generazione 1.000 euro*. Źródło: www. generazione1000.com.
11. *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej* (2010/C 83/02) PL 30.3.2010 Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 83/391.
Źródło: eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:PL:PDF.
12. Mączyńska E., Pysz P.: *Idee i możliwości praktycznego wykorzystania w Polsce*. W: *Społeczna gospodarka rynkowa*. Red. E. Mączyńska i P. Pysz. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2003, s. 7-12.
13. *Pokolenie Y*. Źródło: http://www.forbes.pl/artykuly/sekcje/sekcja-strategie/pokolenie-y,2569,1.
14. Solska J.: *Raport: Pokolenie Y na rynku pracy. Młodość idzie w klapkach*. Źródło: http://www.polityka.pl/rynek/gospodarka/270628,1,raport-pokolenie-y-na-rynku-pracy.read.
15. Sowa J.: *Prekariat – globalny proletariat w epoce pracy niematerialnej*. W: *Robotnicy opuszczają miejsca pracy*. Red. J. Sokołowska, Łódź 2010, s. 102-128.
16. Standing G.: *Prekariat nowa niebezpieczna klasa*. Tłum. Paweł Kaczmarski i Mateusz Karolak. Rozdz. I. Prekariat. Źródło: www.praktykateoretyczna.pl/index.php/rozdzial-1-prekariat/.
17. Standing G.: *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*. Tłum. Paweł Kaczmarski i Mateusz Karolak. Rozdz. III. Kto wchodzi w skład prekariatu? Źródło: www.praktykateoretyczna.pl/index.php/guy-standing-kto-wchodzi-w-sklad-prekariatu/.
18. Szafraniec K.: *Jacy są młodzi? Sprawy w życiu ważne, aspiracje, oczekiwania*. W: *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, 2011, s. 35-64.
19. Szafraniec K.: *Praca i wchodzenie na rynek pracy*. W: *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, 2011, s. 133-180.
20. Wandachowicz K.: *Generacja Nic*.
Źródło: http://wyborcza.pl/1,76842,10939975,Generacja_Nic.html#ixzz2ryV0mizq.

Beata WOJEWODA

3.3. PLATOŃSKA OPOWIEŚĆ O JASKINI JAKO ELEMENT TOŻSAMOŚCI EUROPEJCZYKÓW. NARRACJE L. KOŁAKOWSKIEGO, Z. BAUMANA, J. PATOČKI

Platońska opowieść o jaskini jest jedną z fundamentalnych opowieści europejskiej kultury. Jest opowieścią archetypiczną. Posługuję się Jungowskim pojęciem archetypu, czyli obrazu, który wynurza się z nieświadomości równolegle do płaszczyzny racjonalnego myślenia. Jego funkcją jest organizowanie energii psychicznej w procesie rozwoju jednostek i społeczności. Carl Jung rozważał przede wszystkim archetypy religijne, mityczne, alchemiczne, także marzenia senne indywidualnych osób. Według późniejszych analiz Paula Tilicha symbole archetypiczne w pewnych obszarach cywilizacyjnych wskazują na istotne rozwiązania kryzysów kulturowych. W zachowanych tekstach Platona jest wiele opowieści metaforycznych[1], ta jednak wydaje się szczególna dla europejskiej tożsamości. Nie chodzi tu o autorytet autora, starożytnego filozofa. W perspektywie psychologii głębi autor jest tym, któremu udaje się uchwycić i przekazać istotny obraz. Otwiera to przed czytelnikami możliwość odebrania treści symbolizowanych w archetypie. Obraz odnosi się do przestrzeni psychicznej poza świadomością, ale jest wezwaniem dla świadomości.

Opowieść o jaskini jest zapisana w kontekście rozważań o państwie i dobrych rządach[2]. Państwem powinien rządzić najmądrzejszy. Nie ktoś, kto pozostaje więźniem na niskim poziomie powszechnej wiedzy i mniemań, ale osoba, która podejmuje trud związany z poznaniem i poznaje faktyczny stan rzeczy. Tłumacz, Władysław Witwicki, w objaśnieniach streszcza sytuację w jaskini: „Kim mają być więźniowie? To młodzi i starzy ludzie kształcący się u sofistów i na dziełach poetów współczesnych i dawnych, i ludzie nie kształcący się w ogóle, a tworzący sobie pogląd na świat pod wpływem mętnych opinii będących w obiegu. Ci ludzie obnoszący posągi i sprzęty, to nauczyciele publiczności, a więc poeci, sofiści lub mówiący na zgromadzeniach. Popisują się i bałamucą ludzi jak kuglarze. Opinia stawia ich wysoko. To, co oni obnoszą, to nie są rzeczy same, a więc to nie jest na przykład sprawiedliwość sama, Piękno samo. To, co pożyteczne naprawdę, ani to, co zdrowe,

[1] Por. Platon: *Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r.* Pod. red. A. Kijewskiej, E.I. Zielińskiego. Lublin: RW KUL, 1993, s. 140-143.
[2] *Platona Państwo. Księga 7.* Warszawa: Wyd. AKME, 1990, s. 258-364.

ani człowiek doskonały, wzorowy, tylko to są wytwory ich mniemań, które mogą nawet przypominać rzeczywistość, ale nie stanowią rzeczywistości samej. Oprócz tego, te rzeczy obnoszone mają jeszcze drugie znaczenie: to przedmioty jednostkowe, [...] przedmioty spostrzeżeń poszczególnych, przedmioty wiary i mniemania ludzkiego. W jednostkowych spostrzeżeniach nie mamy nawet samych przedmiotów materialnych w świadomości. Mamy tylko ich widoki chwilowe, znikome, zmienne, jak cienie rzucone, które by ktoś niesłusznie brał za przedmioty cień rzucające. [...] jesteśmy jakby przykuci do naszych oczu i uszu i skazani na przeżywanie widziadeł zmysłowych od urodzenia aż do śmierci. [...] Wyzwolenie i odwrócenie oczu w stronę przedmiotów samych, to zerwanie z opiniami obiegowymi i szukanie istoty każdej rzeczy"[3].

Ten pochodzący z lat czterdziestych ubiegłego wieku komentarz zawiera w sobie echo swoich czasów: przekonanie o pewności poznania wynikającego z dyscypliny racjonalnego, trzeźwego i logicznego myślenia w kontraście do ulegania temu, co dziś nazywamy opinią publiczną, bezkrytycznym zaufaniem do powszechnie uznanego sądu, ale też sceptyczne zastrzeżenie, że przecież podstawowe poznanie, zmysłowe, więzi nas i ludzi. W podobnym czasie Werner Jaeger nieco inaczej komentuje opowieść o jaskini. Czyta tekst „Państwa" jako traktat o kształtowaniu duszy[4], wieńczący wcześniejsze roztrząsania kwestii tego, co dobre. Powołuje się zresztą na opinię Jana Jakuba Rousseau, że jest to najpiękniejsza książka o wychowaniu, jaką dotychczas napisano. Platońska polityka koncentruje się nie na władzy, sposobach jej zachowania lub sprawowania, ale na rozwinięciu młodych ludzi do przyjęcia odpowiedzialności za swoją społeczność, a więc na poszukiwaniu norm etycznych i uprawianiu myślenia. Sprawiedliwość nie może być kwestią siły i ubezwłasnowolnienia, ale ma być wynikiem troski o duszę młodych ludzi, bo posługując się duszą rozumną, na drodze intelektualnych rozważań i intuicji można znaleźć zasady autentycznej sprawiedliwości. Może się zdarzyć, że sprawiedliwe działanie stanie w sprzeczności z obowiązującą normą prawa, a wtedy będzie nie tylko wspaniałe, lecz także i przykre, ryzykowne lub nawet dramatycznie niebezpieczne dla sprawiedliwego. Jak aktualny jest ten problem, pokazuje chociażby zjawisko rubrykalizacji czy formularyzacji przy ocenie pracy pracowników korporacji i uczelni, gdzie na plan dalszy odsuwa się kwestie dobrej, odpowiedzialnej pracy, wspólnego dobra, dla którego pomnażania została powołana instytucja, na rzecz swoistego legalizmu i myślowego ubezwłasnowolnienia[5] przez wymykający się racjonalnej kontroli system. Sprawiedliwość w Jaegerowskiej interpretacji Platona jest rodzajem „zdrowia duszy" i rezultatem wychowania.

Jaeger zauważa, że wywodzące się z oświecenia wymaganie przymusowego kształcenia[6] młodych obywateli jest zakorzenione w postulatach platońskiej nauki o Państwie. Doskonałe

[3] W. Witwicki.: *Platona Państwo. Objaśnienia*. Warszawa: Wyd. AKME, 1990, s. 105.
[4] W. Jaeger: *Paideia*. Tom 2, Warszawa: IW PAX, 1964, s. 24.
[5] Chłopcy i mężczyźni, jeśli mają być ludźmi naprawdę wolnymi, bardziej powinni się obawiać niewoli niż śmierci. Por. W. Jager: *Paideia*, s. 269.
[6] Por. W. Jaeger: *Paideia*, s. 258.

wychowanie występuje w doskonałym państwie. W tym kontekście efektem czytania opowieści o jaskini jest podkreślenie konieczności podjęcia ryzyka, niepopularności czy wręcz działania na przekór społecznie uznanym normom. Normy te powinny podlegać ciągłemu dialektycznemu sprawdzaniu. Wielbiciel mądrości jawi się Jaegerowi[7] jako właściwy twórca państwa będącego przestrzenią rozwoju innych ludzi. Zarówno wizja *politei*, jak i wizja mężnego człowieka jest wzorcowa, stanowi model, „mit" wart podjęcia i trudny zrealizowania. Śmierć sprawiedliwego (czyli Sokratesa, symbolicznie przedstawianego jako kajdaniarza powracającego do swoich ziomków w jaskini, żeby ich wyzwolić) nie stanowi przeszkody, ale raczej wzywa do zmiany sytuacji. Filozof to ten, który po trudach wydostał się z jaskini i nauczył się dostrzegać, że wszystko przenika idea dobra, bo dopiero poznanie Dobra samego gwarantuje sprawiedliwość „w życiu prywatnym i publicznym". Jest alternatywą dla sposobu sprawowania władzy, która cieszy się uznaniem ze względu na prestiż i otwarcie możliwości, niepostrzeżenie wzmagając apetyt i egoizm. Dopóki nie będzie państwem rządził wielbiciel mądrości, sprawiedliwy poniesie śmierć, ponieważ w sprawiedliwym przegląda się niesprawiedliwy władca. Takie niekomfortowe dla tyrana spotkanie jest zawsze śmiertelnie groźne dla sprawiedliwego. Przytoczę jeszcze uwagę Jaegera: „Trudno o bardziej fascynujący, a zarazem wzruszający dla dzisiejszego człowieka widok, jak obserwowanie Platona, który w niezachwianej wierze w moc filozofii wprowadza ją w sam środek praktycznego życia i każe jej rozwiązywać jego najtrudniejsze problemy. Patrząc na jej dzisiejszą izolację, trudno nam dziś pojąć, że to właśnie przez to zmaganie się z takimi problemami potrafiła ona zdobyć się na tę wielkość, która jest jej znamieniem w pierwszym, twórczym okresie jej istnienia. [...] Filozofia zaś czuła się do tego powołana nie jako reprezentantka wielkich historycznych tradycji, która może się powołać na czcigodne nazwiska i postacie myślicieli wszelkiego rodzaju (...), lecz dlatego że czuła w sobie nową, od Sokratesa wywodzącą się siłę, która polega na tym, iż społeczności ludzkiej niesie odrodzenie poprzez poznanie **prawdziwych norm życia**"[8].

„Prawdziwe normy życia" stanowią instancję wyższą, niemożliwą do zastąpienia przez demokratyczną większość z tej prostej przyczyny, że jest to większość ulegająca złożonym wpływom i manipulacjom[9], które i dzisiaj pozostają przedmiotem osobnych studiów. Oczywiście odczytanie prawdziwych norm jest poddane krytycznemu oglądowi z perspektywy myślenia ponowoczesnego, z pozycji filozofii języka, komunikacji, psychologii podświadomości czy innych nauk społecznych. Jaeger podążający za Platonem pozostaje myślicielem z wcześniejszej epoki, choć jest to epoka, za którą tęsknią Europejczycy. Wyrazem tej tęsknoty może być np. postulatywna filozofia dialogu czy aktualna doktryna „zrównoważonego rozwoju". Z pewnością Jaeger jest wiernym i klasy-

[7] Tamże, s. 306-325.
[8] Tamże, s. 310.
[9] W *ks. VI* Platon porównuje sofistów do treserów społeczeństwa: „Zupełnie jakby ktoś miał na wyżywieniu zwierze wielkie i mocne, i zapoznał się z jego wybuchami gniewu i żądzy, i wiedziałby, z której strony trzeba do niego podchodzić i jak go dotykać [...]", s. 322-323.

cznym egzegetą Platona, odwołania do jego wyjaśnienia sensu Platońskiej drogi z jaskini można znaleźć w późniejszych opracowaniach. Mediolański historyk filozofii starożytnej Giovani Reale, powołując się na Jagera, zauważa: „A to jest właśnie jest celem wychowania filozoficznego: dojście do największej wiedzy, to znaczy do wejścia w poznawcze posiadanie ‹‹Dobra w nim samym››. Nie ma drogi na skróty, która by prowadziła do najwyższego poznania, jest tylko ‹‹**długa droga**››"[10].

Według Jaegera celem nauczenia ma być zwrócenie się całej duszy ucznia „ku światłu płynącemu z idei Dobra, tego praźródła wszystkiego"[11]. Rezultatem na być osiągnięcie nie wyłącznie intelektualne, ale „upodobnienie" się, „spokrewnienie" z Dobrem, osiągnięcie wyższego rodzaju bycia człowiekiem, które dotychczas nie zostało jeszcze zrealizowane[12]. Posługując się obrazowaniem zaczerpniętym z tekstu „Państwa", G. Reale zwraca tu uwagę na konieczność wykonania ruchu ciała, odwrócenia się, napełnienia oczu, które do tej pory nie widziały wiele w półmroku. Celem filozoficznej edukacji jest przyuczenie do wykonania tego właśnie ruchu: zwracania całej duszy w kierunku światła. W książce *Saggezza antica* podejmuje próbę przełożenia metafory na język codzienności: „Oto zatem polecenie, które Platon daje współczesnemu człowiekowi: nawróć się, jeśli chcesz oglądać Prawdę, to znaczy oderwij się od wszystkich rzeczy, które rozpraszają cię w wymiarze *hic et nunc*, i staraj się obrócić tak, aby widzieć Dobro, jeśli chcesz wnieść porządek i właściwą miarę w nieporządek, który jest wewnątrz i na zewnątrz ciebie"[13]. Wychodzenie z jaskini, określone przez Realego jako „długa droga", jest zadaniem na całe życie. Podobnie raz uświadomiona wolność egzystencjalna w refleksji egzystencjalistów oznacza „uwięzienie" w wolności, z której nic nie może człowieka oswobodzić[14]. Tożsamość Europejczyka jest więc naznaczona niepokojem wynikającym z napięcia między zastanym, społecznie przyjętym, sposobem myślenia o sobie i świecie a intelektualnym wezwaniem do osobistego podjęcia „długiej drogi" myślenia oraz przekraczającym to intelektualne wezwanie odkryciem idei „Dobra samego".

Kiedy podejmuję próbę odczytania *Opowieści o Jaskini* jako opowieści archetypowej dla Europy, nasuwają mi się trzy pytania:

1. Co jest jaskinią i gdzie jest wyjście, bo może jaskinia jest labiryntem?
2. Kim są ci, którzy manipulują grą cieni na ścianach jaskini?
3. Dlaczego sprawiedliwy ginie i czy jest możliwy inny wariant?

[10] G. Reale: *Historia Filozofii starożytnej*. Tłum. E. I. Zieliński. Tom 2, Lublin: RW KUL, 1996, s. 310.
[11] Tamże, s. 876.
[12] Jaeger odwołuje się do *Listu siódmego* Platona oraz dialogu Platona *Teajtet*.
[13] G. Reale: *Dwa przesłania Platona dla ludzi wszystkich czasów. Metafora nawrócenia i „modlitwa filozofa"*. Tłum. P. Mikulska. „Ethos" 2006, nr 3 (75), s. 26.
[14] J.P. Sartre: *Wolność i odpowiedzialność*. W: *Filozofia egzystencjalna*. Oprac. M. Kostyszak. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 1989, s. 191-196.

Co jest jaskinią i gdzie jest wyjście, czy jaskinia jest labiryntem?

> „Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od najmłodszych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów"[15].

W 1980 r. Leszek Kołakowski wygłosił wykład *Szukanie Barbarzyńcy* poświęcony idei europocentryzmu[16]. Uznał wtedy, że bycie współczesnym barbarzyńcą jako zapominanie swojej kultury, ukryte pod koncepcją uniwersalizmu, stanowi realne zagrożenie dla Europejczyków. Siłą duchową Europy jest Sokratejski krytycyzm: „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia [...]. Zrodził się z niej wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju"[17]. Na poparcie podaje przykład europejskiego antropologa. obserwującego inne kultury. „Może zawiesić swoje oceny, ale sam ten akt wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, co umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować"[18]. Antropolog-Europejczyk dokonuje wyboru miedzy postawą wyższości i fanatycznego uwielbienia własnej tradycji a opisem i analizą wolną od „normatywnych przesądów" na rzecz tej drugiej. Konkluduje Kołakowski: „Niepodobna naprawdę porzucić wartościowania. [...] Mamy prawo głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee neutralne, mianowicie wolne od normatywnych założeń". Swoją postawę nazywa sceptycyzmem niekonsekwentnym i uniwersalizmem niekonsekwentnym: „Tyle w tym kontekście powiedzieć to przyświadczyć wyższość kultury europejskiej jako kultury, która wytworzyła i umiała przechować niepewność względem własnych swoich norm. [...] Zakłada się w tym wiara, że niektóre swoiste wartości tej kultury – mianowicie jej umiejętności samokrytyczne – nie tylko nadają się do obrony, ale powinny być krzewione [...]"[19].

Wysiłek wychodzenia z jaskini własnej kultury jest więc niekończącym się procesem i zobowiązaniem dla Europejczyka, jeżeli nie chce stać się pozbawionym swojej kultury barbarzyńcą. Mamy tu narastającą świadomość możliwego błędu. Może to być albo zabobon,

---

[15] *Platona Państwo...*, s. 358.
[16] L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*. W: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, 1995, s. 7-36.
[17] Tamże, s. 15.
[18] Tamże, s. 16.
[19] Tamże, s. 22.

z którym walczy europejskie oświecenie, albo herezja, której stawiają czoło wspólnoty religijne w obawie przed zbłądzeniem. Mogą to być także Kartezjański brak jasności i wyraźności w naukach lub Baconowskie złudzenia uniemożliwiające odbieranie świata takim, jaki jest. W każdym razie świadomość niepewności towarzyszy europejskiej kulturze od stuleci i tworzy sprzyjającą okoliczność dla zainteresowania tym, co do niej nie należy. Z drugiej strony pytanie o wyjście rodzi pokusę łatwych odpowiedzi, poszukiwania wiedzy zbyt wyraźnej, oczywistej, fundamentalnej. Jaskinia staje się labiryntem wypełnionym ślepymi korytarzami. Taka sytuacja stwarza wątpliwość, czy próby nie są skazane na porażkę, jeżeli wyjścia z jaskini nie ma. Zostaje podważona wiara w moc rozumu i w możliwości wpływania na własny los.

Kim są ci, którzy manipulują grą cieni na ścianach jaskini?

> „Więc w ogóle – dodałem – ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów”[20].

Odpowiedź na drugie pytanie odnajduję w wykładzie Zygmunta Baumana wygłoszonym 1990 r. z okazji otrzymania Europejskiej Nagrody Amalfi za książkę *Nowoczesność i zagłada*[21]. W jaki sposób dzisiaj daje się odpowiedź na pytanie o źródło moralności: wynika z ludzkiej natury czy jest efektem uspołecznienia – pyta autor. Otóż ponowoczesny dyskurs jest zdominowany przez socjologów, którzy odwołują się do rozstrzygnięć Hobbesa i Durkheima oraz w swoich badaniach koncentrują się na „kategoriach socjalizowania, uczenia się i nauczania, warunków systemowych i funkcji społecznych”. W języku socjologicznym „nie uznaje się moralności nieusankcjonowanej społecznie”[22], ponieważ znajduje się ona poza obszarem socjologicznej refleksji. Tymczasem przywołana przez Baumana Hannah Arendt pisze o sądzeniu zbrodniarzy hitlerowskich.

„Podczas tych procesów, w których oskarżano podsądnych o zbrodnie popełnione w majestacie „prawa”, domagaliśmy się, by istoty ludzkie zdolne były odróżnić dobro od zła, i to nawet wówczas, gdy jedynym ich przewodnikiem była ich własna władza sądzenia, prowadząca na dodatek do wniosków całkowicie sprzecznych z tym, co musieli oni uważać za opinię całego otoczenia”[23].

---

[20] *Platona Państwo*..., s. 360.
[21] Z. Bauman: *Społeczna manipulacja moralnością. Umoralnianie podmiotów działania i adiaforyzacja działań*. W: *Nowoczesność i zagłada*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wyd. Literackie, 2009, s. 422-448.
[22] Z. Bauman: *Społeczna manipulacja*..., s. 425.
[23] H. Arendt: *Eichmann w Jerozolimie*. Tłum. A. Szostkiewicz. Kraków: Znak, 1998, s. 382. Cytat za: Z. Bauman: *Społeczna manipulacja*...

Bauman stawia więc przewrotne pytanie, czy możemy wymagać od ludzi „inicjatywy w kwestii moralności", czy możemy ich obarczać „odpowiedzialnością za wybory moralne", jeśli legislacja społeczna jest wystarczająca, przy założeniu że moralność jest efektem socjalizacji podporządkowanej umowie społecznej. Zachodzi tu obawa – jeśli wrócimy do ilustracji jaskini – że uwolniony z okowów kajdaniarz zabłądzi w labiryncie. Jeśli nad jaskinią nie świeci słońce, jeśli nie ma wyjścia, kajdaniarz pozostawiony sam sobie jest zgubiony. Nie może odejść od społeczeństwa i nie może myśleć samodzielnie. Socjologia jest użyteczną nauką. Odwołuje się do pozytywistycznego mitu empirycznych badań, przypisujemy jej prawo do opisu naszej rzeczywistości nawet w tym, co przekracza możliwości jej języka. Otrzymujemy naukowo potwierdzony obraz świata, w którym ludzie w jakimś sensie stają się mrówkami, podporządkowanymi prawom mrowiska. „Użycie języka socjologicznego pociąga za sobą akceptację obrazu świata stworzonego przez ten język i zakłada milczącą zgodę na takie kształtowanie wypowiedzi, aby wszelkie zawarte w niej odniesienia do rzeczywistości, odsyłały do tego właśnie obrazu świata. Stworzony przez socjologię obraz świata rekonstruuje porządek działania normotwórczych sił społecznych. Ale robi coś jeszcze, wyklucza możliwość przedstawiania odmiennych wizji świata, represjonowanych przez siły społeczne. W ten oto sposób pragmatyczna moc języka uzupełnia różnicujące, rozwarstwiające i eliminujące działania sił tkwiących w strukturze władzy społecznej. Ze struktury tej czerpie ona także swoje uzasadnienie i moc perswazyjną"[24].

Przestrzeń człowieka jawi się jako ustrukturyzowana, a więc przewidywalna, bo w pewnych obszarach napotyka powtarzalne zdarzenia. Z tego powodu zachowania człowieka są waloryzowane pozytywnie, jeśli są odpowiednio zintegrowane z całością. Odstępstwa zagrażają uniformizacji, destabilizują organizację. Jednak zachowania moralne są z natury autonomiczne. Nie zapewniają sukcesu, nie realizują interesów, nie są pragmatyczne, nie służą przetrwaniu osoby. „Odpowiedzią organizacji na autonomię zachowań moralnych jest heteronomia racjonalności instrumentalnej albo proceduralnej. Prawo i korzyść wypierają i zastępują bezinteresowność i bezwarunkowość odruchów moralnych. Jednostki muszą uzasadniać swoje postępowanie – obranym celem lub przyjętymi normami zachowania. Tylko takie działania, o których da się tak pomyśleć, i które da się w ten sposób wyjaśnić, zalicza się do klasy zachowań **społecznych**, a więc **racjonalnych** [...]. Działania, które nie spełniają kryteriów celowości lub wymogów proceduralnych, uznaje się za aspołeczne, irracjonalne i prywatne"[25]. Następstwem jest „**prywatyzacja moralności**". „Organizację społeczną można zatem opisać jako maszynę, która utrzymuje odpowiedzialność moralną w stanie zawieszenia: odpowiedzialność ta nie obciąża nikogo, ponieważ wkład poszczególnych jednostek w ostateczny efekt działania jest zbyt mały i zbyt fragmentaryczny, by można było zasadnie przypisać funkcję sprawczą. Rezygnacja z poczucia

[24] Z. Bauman: *Społeczna manipulacja*..., s. 432.
[25] Tamże, s. 435.

odpowiedzialności i rozproszenie wszelkich jej przejawów owocuje w wymiarze strukturalnym tym, co Hannah Arendt nazwała trafnie ‹‹rządami Nikogo››. W wymiarze indywidualnym czyni zaś podmiot moralny niemym i bezbronnym w obliczu bliźniaczych potęg: wytyczonego zadania i reguł proceduralnych"[26].

Bauman opisuje jeszcze dwie strategie nicowania moralności. Poza opisaną wyżej strategią definiowania działań ludzkich w **„kategoriach zlecenia i jego realizacji"**, strategię **„wymazywania twarzy"** oraz strategię **„unicestwiania obiektu działania jako odrębnego podmiotu"** na rzecz zestawu elementów. Społeczeństwo zgodnie z Baumanowskim modelem jest maszyną nicującą indywidualną odpowiedzialność na rzecz posłuszeństwa racjonalnie uzasadnionemu pożytkowi społecznemu. Mechanizm ten tłumaczy zbrodnie wojenne i inne formy społecznie sankcjonowanego okrucieństwa. Jest to mechanizm utrzymujący kajdaniarzy w kajdanach, malujący wizję spokojnego życia w jaskini w cieniu nowych technologii, tabloidów, telewizora i Internetu, kreujących sztuczne potrzeby po to, by je zaspokajać i organizować aktywność. Autor *Społecznej manipulacji* przytacza wypowiedź Josepha Weizenbauma, informatyka, który w latach 60. opracował program umożliwiający rozmowę z komputerem: „Potrzebujemy nowej etyki, etyki świadomej odległych skutków dokonywanych czynów, uwzględniającej zadziwiająco rozległy – przestrzennie i czasowo – zasięg efektów czysto technicznych działań"[27]. Chodzi więc o wyjście z jaskini, o sokratejską troskę o wiedzę o niewiedzy i poszukiwanie odpowiedzi niezależnie od presji leku, mechanizmów rozpraszania odpowiedzialności i ideologii użyteczności, Dobro bowiem samo znajduje się poza społeczną jaskinią i ustaleniami kajdaniarzy.

Dlaczego sprawiedliwy ginie i czy jest możliwy inny wariant?

> „Gdyby taki człowiek z powrotem na dół zszedł i w tym samym szeregu usiadł, to czy nie miałby oczu napełnionych ciemnością, gdyby nagle wrócił ze słońca. [...] to czy nie naraziłby się na śmiech i czy nie mówiono by o nim, że chodzi na górę, a potem wraca z zepsutymi oczami, i że nie warto nawet chodzić tam pod górę. I gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i podprowadzić wyżej, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili"[28].

[26] Tamże, s. 438.
[27] Tamże, s. 447.
[28] *Platona Państwo*..., s. 363.

Zgodnie z archetypem na zewnątrz jaskini świeci słońce, istnieje idea Dobra, obiektywne, normujące dobro uobecniające się w moralnych działaniach. Czy sprawiedliwy powracający do kajdaniarzy, by wyzwolić ich z niewiedzy, musi ponieść śmierć? Czy te śmierci wobec miażdżącej przewagi sił machiny społecznej są nieuniknione? I czy jest możliwy inny wariant? Wydaje się, że i to niepokojące pytanie stanowi element tożsamości Europejczyków. Mesjanizm w wielu odmianach, szczególnie obecny w kulturze europejskiej XIX wieku, u swoich podstaw ma postać chrześcijańskiego Mesjasza. Kwestię tę rozważa z nieco innej strony Jan Patočka w cyklu wykładów z lat siedemdziesiątych[29]. Dwa sposoby widzenia rzeczywistości zostają sobie przeciwstawione. Pierwszy to świat oczywisty, otwarty, niesprawiający problemu, zastany wraz z gotowymi rozwiązaniami. „Nauczyliśmy się wszystkich reakcji, nauczyliśmy się nazywać wszystkie otaczające nas przedmioty językiem, który przejęliśmy, wszystkie otaczające nas poglądy wzięliśmy z tradycji, wszystkie idee ze szkoły: a więc wszystko zostało nam, że tak się wyrażę nakazane, a gdzie przejawiamy trochę własnej inicjatywy, tam i tak powołujemy się na coś, co jest dla nas jasne i oczywiste"[30]. To jest wizja świata wewnątrz jaskini. Kajdaniarze są przedmiotem statystycznych badań i interpretacji ankieterów.

Moment druzgocącego olśnienia, bankructwa spokojnej egzystencji ukazuje problematyczność świata. Następuje spontanicznie albo w pospolitości zdarzeń, albo pod wpływem granicznych sytuacji egzystencjalnych[31]. Rezultatem załamania naiwnego przekonania o mierzalnym świecie jest doznanie pustki. Heideggerowskie wezwanie ze strony rzeczy, na które tak chętnie odpowiadamy, jest pozorem. Również treść tożsamości, Kartezjańskiej jaźni, jest problematyczna. Sokrates urasta do symbolu człowieka duchowego, znajdującego się „w drodze", bez osłony pozornej pewności, że wszystko wydarza się w sposób uchwytny i określony. „Są to doświadczenia opisujące nam dziwność naszej sytuacji, tego, że w ogóle jesteśmy i że jest świat; że nie jest to wcale oczywiste, że jest to rodzaj niezwykłego dziwu, że odkrywają się nam sprawy i że my sami pośród nich jesteśmy. [...] Oznacza to także, że od tej chwili niczego nie możemy przyjąć jako gotowego i danego faktu, na niczym nie możemy polegać; wszystko, co uważaliśmy za oczywiste, nie jest oczywiste; wszystko, co wiemy, to uprzedzenia"[32]. Charakterystyczne dla tego okresu życia są niepewność i chwiejność, zaniechanie zakorzenienia jako wybór. Sokrates Patočki sytuuje siebie wbrew oczywistości, w niekończącym się wątpieniu. Filozof praski porównuje go do Dantego, który żyje *tu*, ale widzi *tamto życie* jako bardziej realne.

Platońskie słońce, idea Dobra, dzięki której istnieje to, co istnieje, nabiera w *Człowieku duchowym*... zaskakującego znaczenia. „Wszystkim rządzi [...] ten promień, który pokazuje

[29] Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Tłum. E. Szczepańska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, a szczególnie wykład *Człowiek duchowy a intelektualista*, s. 211-230.
[30] J. Patočka: *Eseje heretyckie*..., s. 214.
[31] Por. C. Jaspers: *Sytuacje graniczne*. Tłum. M. Skwieciński. W: R. Rudziński: *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978, s. 186-242.
[32] J. Patočka: *Eseje heretyckie*..., s. 218.

świt w ciemności, ale i równocześnie ciemność – owo wyłonienie się wszechistoty ze stanowiącego jej część mroku, który światło może jedynie rozświetlić, ale nie pokonać"[33]. Patočka nakłada na siebie dwa metaforyczne pojmowania światła. Dobro jako światło z neoplatońskim przeciwstawieniem zła jako cienia, braku dobra odnosi do innego rozumienia światła – jako poznania, pewności, złudnej, mylnej oczywistości z cieniem ewokującym tajemnice, niejasność, nieprzejrzystość skrywające niemożliwą do rozjaśnienia głębię właśnie w znaczeniu tego, co faktycznie jest treścią wiedzy. Sens nie został odnaleziony, pozostaje ukryty w cieniu, a nawet nie można go odnaleźć (negatywny nihilizm, negatywny sceptycyzm).

Wreszcie zostaje postawiona teza, że dialog Platona *Państwo* lokalizuje w sposób archetypowy (wzorcowy, klasyczny) człowieka duchowego, czyli interesującego nas tu Europejczyka, w relacji do społeczeństwa. Wylicza trzy możliwe postawy. Pierwsza to postawa sofisty, pozostającego na poziomie pozornej wiedzy, sprzedającego swoje usługi politykom żądnym zdobycia władzy. Sztuka argumentacji, nawet pozbawiona racji etycznych, może stanowić skuteczny sposób na zdobycie ważnego urzędu. Druga to postawa Platona, czyli postawa izolacji od społeczeństwa (od podobania się tłumowi), unikania konfliktów, ewentualnie budowania wspólnoty ludzi duchowych jako odosobnionej grupy. Akademia Platońska to miejsce, do którego wstęp mają jedynie ci, którzy są zdolni do pojmowania zawiłych kwestii matematycznych i geometrycznych. Przepustką do szkoły są zdolności intelektualne i mistyczna intuicja. Trzecią jest postawa Sokratesa, wyzwoleńca z jaskini, który powraca do kajdaniarzy omamionych iluzjami ideologii, by wskazać im szlak i wyjście z jaskini. Ta postawa prowadzi do konfliktu z „kajdaniarzami" przywiązanymi do własnego obrazu świata, a wreszcie śmierci. „Człowiek duchowy, zdolny do ofiary, zdolny zobaczyć jej sens i znaczenie [...] nie może się bać. [...] Zajmowanie takiego stanowiska w życiu jest właśnie tym, czego pozytywne potęgi rzeczywistości nie znoszą i nie chcą widzieć, z czym się nie liczą i przeciwko czemu ze wszystkich sił walczą"[34]. Porażającym przypisem do omawianego tu wykładu są okoliczności śmieci Jana Patočki. Zmarł dwa lata po jego wygłoszeniu, podczas kilkunastogodzinnego przesłuchania prowadzonego przez funkcjonariuszy czeskiej komunistycznej Służby Bezpieczeństwa w związku z jego działalnością opozycyjną.

Iluzje Europejczyków

Starałam się pokazać, w jakim sensie obraz uwięzionych kajdaniarzy i ich wyzwolenia z jaskini organizuje wyobraźnię Europejczyków. Symbolika zamknięcia w izolowanym świecie pozornych teorii, poszukiwania wyjścia, odnosi się do obawy przed powszechnym

[33] Tamże, s. 220.
[34] Tamże, s. 229.

błędem i błądzeniem indywidualnym. Odnosi się do postawy duchowej odwagi i krytycznego myślenia, które w przytoczonych przeze mnie esejach urastają do rangi wyznacznika europejskiej tożsamości. Zdaniem Leszka Kołakowskiego odwracanie się i poszukiwanie wyjścia z jaskini, postawa otwartości i samokrytycyzmu jest charakterystyczną i wyróżniającą postawą kultury Europejskiej. Brak świadomości, że krytyczne myślenie jest europejską wartością, autor *Cywilizacji na ławie oskarżonych* nazywa barbarzyństwem. Bauman wskazuje na niebezpieczeństwo konsensualnej teorii genezy moralności, która sama w sobie czyni nas niewolnikami iluzji racji większości statystycznej i może prowadzić do zgody na zbrodnie i eksterminacje. Jan Patočka wzywa człowieka duchowego, Europejczyka, do Sokratejskiej odwagi wbrew okropnościom XX wieku.

W momencie gdy człowiek myślący odkrywa, że żyje w jaskini, pragnie z niej wyjść, aby dostać się do prawdziwego świata. Historia kultury Europejskiej jest historią narastającej potrzeby wolności. Nieodmiennie okazywało się, że wychodząc z jednej jaskini, Europejczycy wchodzili do innej. Poszukując lepszego świata, wpadali w jakąś postać totalitaryzmu: religijnego (herezje, sekty, schizmy, reformacje i reformy), społecznego i politycznego (poprzez kolejne rewolucje), poznawczego (naukowy dogmatyzm), instytucjonalnego (instytucje i organizacje totalne). Wobec tych samych dylematów stają dzisiejsi mieszkańcy wspólnej Europy. Utopia doskonałego uporządkowania jest niemożliwa, jej realizacje stają się więzieniami. Utopia pełnej swobody straszy anarchią i Hobbesowską wojną wszystkich ze wszystkimi z jednej strony, nihilizmem i hedonistycznym wyczerpaniem z drugiej. Złotą zasadą dla Europejczyków pozostaje koncepcja środka, a więc krytycznego namysłu nad powszechnie przyjętą racją, przyglądanie się jej w pełnym słońcu, wciąż wymykającej się i nieujmowanej idei Dobra samego w sobie.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z.: *Nowoczesność i zagłada*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wyd. Literackie, 2009.
2. Jaeger W.: *Paideia*. Tom 2. Tłum. M. Plezia, H. Bednarek. Warszawa: IW PAX, 1964.
3. Kołakowski L.: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*. W: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, 1995, s. 7-36.
4. Patočka J.: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Tłum. E. Szczepańska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.
5. *Platon. Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r.* Red. A. Kijewska, E.I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 1993.
6. *Platona Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Wyd. AKME, 1990, s. 258-364.
7. Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom 2. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 1996.

8. Reale G.: *Dwa przesłania Platona dla ludzi wszystkich czasów. Metafora nawrócenia i „modlitwa filozofa"*. Tłum. P. Mikulska. „Ethos" 2006, nr 3 (75), s. 21-33.
9. Sartre J.P.: *Wolność i odpowiedzialność*. W: *Filozofia egzystencjalna*. Oprac. M. Kostyszak. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego: 1989, s. 191-196.
10. Witwicki W.: *Platona Państwo. Objaśnienia*. Warszawa: Wyd. AKME, 1990.

4
WIELOŚĆ TOŻSAMOŚCI

Agata POGORZELSKA-KLIKS

4.1. MIESZKAŃCY SZWAJCARSKIEGO KANTONU VALAIS – OBYWATELE SWOJEJ GMINY, KANTONU, SZWAJCARZY CZY EUROPEJCZYCY? PRÓBA ODPOWIEDZI NA PYTANIE O TOŻSAMOŚĆ NARODOWĄ FRANCUSKOJĘZYCZNYCH MIESZKAŃCÓW VALAIS

W dzisiejszych czasach, czasach wciąż budującej się Unii Europejskiej – dla której, jak się wydaje, nie istnieje alternatywa – i wzmożonych migracji, pytanie o tożsamość narodową pozostaje bardzo istotną kwestią. Jesteśmy świadkami wielu debat na temat tożsamości narodowej mieszkańców poszczególnych państw Unii Europejskiej. Wielu euroentuzjastów wypowiada się na temat rodzącej się tożsamości europejskiej, a eurosceptycy starają się dowodzić, że państwa europejskie tracą swoją suwerenność na rzecz Unii Europejskiej, a narody – tożsamość. Ponadto określenie Europa staje się synonimem Unii Europejskiej, a mówiąc Europejczyk, często mamy na myśli obywatela jednego z państw Unii.

Tocząc dyskusje na temat tożsamości narodowej i tożsamości europejskiej warto rozmawiać również o mieszkańcach Konfederacji Szwajcarskiej, państwa geograficznie położonego w samym środku Europy. Może się wydawać, że Szwajcaria jest krajem bardzo konserwatywnym, który nie szuka swojego miejsca w stale rozszerzającej się Europie. Jednak pozostając cały czas „z boku", Szwajcaria nie różni się od otaczających ją państw, Szwajcarzy zmieniają się i ewoluują, tak jak zmieniają się Europejczycy. Nawet oficjalne języki Szwajcarii są językami krajów sąsiednich, Niemiec, Austrii, Francji czy Włoch (trzeba oczywiście pamiętać o cechach typowych dla odmian tych języków w Szwajcarii, jak również o dialektach).

Ze względu na globalizację Szwajcarzy jedzą takie same produkty jak mieszkańcy całej Europy, słuchają tej samej muzyki i oglądają te same filmy. Często, mówiąc o sobie, nazywają siebie Europejczykami. Cóż jest więc tak szczególnego w tym małym państwie, że pozostaje ono wciąż poza Unią Europejską? Problem wydaje się istnieć tylko po jednej stronie: to nie Europa nie chce Szwajcarii, to Szwajcarzy nie chcą Europy. Szwajcarzy potrzebują jeszcze wielu lat, aby zrozumieć, że przystępując do organizacji międzynarodowej, jaką jest Unia Europejska, ich państwo nie utraci swojej wyjątkowości, wiele wniesie do Unii i wiele może zyskać. Szwajcarzy muszą zrozumieć, że lepiej jest być razem niż z boku.

Można jednak dostrzec pewne symptomy otwarcia Szwajcarii. Mieliśmy już znaczący tego przykład w 2002 r., kiedy w referendum naród szwajcarski zaakceptował przystąpienie Konfederacji do Organizacji Narodów Zjednoczonych. Okazało się wtedy, że Szwajcaria nie została zmuszona, przystępując do ONZ, do rezygnacji ze swojej neutralności, co było jednym z głównych argumentów przeciwników tego przystąpienia. Jednak jest oczywiste, że w przypadku Unii Europejskiej sytuacja jest dużo bardziej skomplikowana. Mimo to, jeśli chodzi o tę kwestię, zmiany są również widoczne. Trzeba wspomnieć o głosowaniu federalnym, które odbyło się 21 maja 2000 r. i dotyczyło uchwały federalnej o aprobacie porozumień dwustronnych pomiędzy, z jednej strony, Konfederacją Szwajcarską a, z drugiej strony, Wspólnotą Europejską, jak również jej państwami członkowskimi lub z Europejską Wspólnotą Energii Atomowej. Projekt ten został zaakceptowany dosyć dużą większością, 67,2% Szwajcarów opowiedziało się „za", a tylko 32,2% obywateli powiedziało „nie". Frekwencja wyniosła 48,3%, była zatem dość przeciętna. 25 września 2005 r. Szwajcarzy znowu udali się do urn, aby głosować w sprawie uchwały federalnej, która uzupełniała tę pierwszą. Uchwała ta dotyczyła akceptacji i wejścia w życie protokołu odnoszącego się do rozszerzenia porozumienia o wolnym przepływie osób pomiędzy Konfederacją Szwajcarską, z jednej strony, a Wspólnotą Europejską i jej państwami członkowskimi z drugiej, o nowe kraje członkowskie. Uchwała ta również została zaakceptowana przez obywateli szwajcarskich, chociaż większością nieco mniejszą. 56% Szwajcarów powiedziało „tak", a 44% powiedziało „nie". Frekwencja tym razem była większa i wyniosła 54,5%[1]. Można by zatem zaryzykować stwierdzenie, że Szwajcarzy zaczynają powoli otwierać się również na Europę. Temu otwarciu przeczą jednak wyniki głosowań w sprawie przystąpienia Szwajcarii do struktur unijnych. O ile w referendum akcesyjnym w 1992 r. 49,7% Szwajcarów opowiedziało się za przystąpieniem do Unii Europejskiej, o tyle w 2001 r. już 76,8% Szwajcarów było przeciwnych.

Konfederacja Szwajcarska jest małym krajem o powierzchni 41 300 km^2 i o liczbie mieszkańców wynoszącej 7 870 100 na koniec 2010 r. według Federalnego Biura statystyki, z których 22,4% stanowią cudzoziemcy. W Szwajcarii obowiązują cztery języki narodowe: niemiecki (używany przez 63,7% mieszkańców), francuski (20,4% użytkowników), włoski (6,5% użytkowników) i retoromański (0,5%). 8,9% populacji to osoby mówiące innymi językami. Stolicą Szwajcarii i jednocześnie siedzibą Parlamentu Federalnego jest Berno, miasto leżące w niemieckiej części państwa. Trybunał Federalny, czyli Sąd Najwyższy, znajduje się natomiast w Lozannie, w kantonie Vaud, w którym językiem obowiązującym jest francuski, tak aby nie koncentrować całej władzy w regionie, w którym obowiązującym językiem jest język niemiecki, używany przez większość mieszkańców kraju.

Szwajcaria jest państwem federalnym, złożonym z 26 kantonów, z których najmłodszy – Jura – został utworzony w 1974 r. Gospodarka szwajcarska opiera się przede wszystkim na

[1] Źródło: www.admin.ch.

usługach (głównie usługi bankowe i turystyka) i na rolnictwie (produkcja serów i czekolady, winiarstwo), istotną jej część stanowią również przemysł farmaceutyczny i mechanika precyzyjna.

Od czasów swojego powstania Szwajcaria była i jest do dzisiaj swojego rodzaju wyspą wśród państw, które ją otaczają. Od 1848 r. – daty pierwszej konstytucji nowoczesnej Szwajcarii (zresztą ciągle obowiązującej, z wieloma poprawkami) – kraj ten pozostaje na boku, nie dotyczą go problemy państw europejskich. Nie dotyczą go również konflikty zbrojne dzięki neutralności ogłoszonej podczas kongresu wiedeńskiego w 1815 r. Szwajcaria różni się również od swoich sąsiadów przez swój unikalny system polityczny, oparty na demokracji bezpośredniej i na federalizmie. Może być traktowana jako model dla Unii Europejskiej, która wciąż się buduje. 26 kantonów szwajcarskich jest państwami, niezależnymi republikami istniejącymi w ramach Konstytucji Federalnej. Kantony te mają własne rządy, parlamenty i własne systemy polityczne, które często bardzo różnią się od siebie. Ze względu na taką właśnie konstrukcję państwa trudno jest mówić o Szwajcarach jako jednym narodzie, mieszkańców całego terytorium państwa łączy przede wszystkim przekonanie o własnej wyjątkowości, przywiązanie do zasad demokracji bezpośredniej i, wspomniana już wcześniej, niechęć do integracji z Unią Europejską. Dzięki demokracji bezpośredniej (prawo do referendum i inicjatywy ludowej) obywatele Konfederacji Helweckiej mogą realnie uczestniczyć we władzy i aprobować bądź kwestionować praktycznie każdą decyzję parlamentu.

Celem niniejszego rozdziału jest próba analizy tożsamości narodowej mieszkańców francuskojęzycznej części kantonu Valais (Wallis) i próba odpowiedzi na pytanie: jakie jest ich postrzeganie własnej tożsamości narodowej? W tym celu należy powiedzieć kilka słów na temat systemu politycznego Szwajcarii i jego trzech cech charakterystycznych: federalizmu, neutralności i instytucji demokracji bezpośredniej (referendum i inicjatywy ludowej), oraz wpływu imigracji na zmiany w tożsamości i mentalności mieszkańców Valais. W rozdziale zostały wykorzystane wyniki badań terenowych przeprowadzonych przez autorkę na terenie francuskojęzycznych gmin kantonu Valais w latach 2004-2005.

System polityczny Szwajcarii

Struktura polityczna Szwajcarii odzwierciedla system społeczny narodu szwajcarskiego – *narodu, którego istnienie opiera się na woli politycznej*[2]. System polityczny omawianego kraju jest zbudowany na trzech poziomach (gmina, kanton, Konfederacja), a ich źródła odnajdujemy w historii Szwajcarii. Bardzo istotna w tej strukturze jest gmina, której

[2] H. Kriesi: *Le système politique suisse*. Paris: Economica, 1995, s. 6.

historyczną podstawą są unie właścicieli ziem i gospodarstw, powstałych w celu rozwiązywania problemów związanych z posiadaniem ziemi. W późniejszych czasach unie te zajęły się również kwestiami natury społecznej czy ekonomicznej, jak transport i utrzymanie dróg, i tym sposobem przekształciły się w stowarzyszenia o charakterze publicznym. Drugim i, jak wynika z badań przeprowadzonych przez autorkę w kantonie Valais, najistotniejszym poziomem systemu politycznego Szwajcarii jest kanton, złożony z wielu gmin połączonych w dystrykty. Pierwsze próby stworzenia konfederacji kantonów sięgają 1291 r., kiedy to przedstawiciele kantonów Uri, Schwyz i Nidwalden podpisali pakt o charakterze obronnym. Nikt z pewnością nie myślał wtedy o tworzeniu państwa. Na przestrzeni lat podpisano wiele takich paktów, przez które kolejne kantony przyłączały się do luźnego związku – konfederacji wolnych państw (kantonów), np.: 1332 – Lucerna, 1351 – Zurych, 1352 – Glaris, Zug i Berno, 1482 – Bazylea i Szafuza, 1513 – Appenzell. Wszystkie kantony, miasta i gminy zachowywały swoje przywileje i w sposób całkowicie suwerenny kreowały swoją politykę zarówno wewnętrzną, jak i zagraniczną, narzucały opłaty celne i podatki. Kantony zachowywały wszystkie swoje szczególne cechy ustrojowe.

W 1798 r. pod wpływem Francji weszła w życie Konstytucja Republiki Helweckiej. Narzuciła ona Szwajcarom demokrację przedstawicielską i zcentralizowaną, opartą na wzorach francuskich. Konfederacja stała się państwem scentralizowanym i teoretycznie jednolitym. Kantony stały się zwykłymi jednostkami administracyjnymi, bez żadnej autonomii politycznej. Nowy ustrój jednak nie przetrwał długo, narzucenie państwa unitarnego okazało się niemożliwe. Konstytucja okazała się bardziej trwała i jej znaczenie było odczuwalne w 1848 r., w trakcie powstawania nowego tekstu Konstytucji Konfederacji Helweckiej. Konstytucja ta jest o tyle istotna, że jej tekst, z wieloma poprawkami, obowiązuje do dzisiaj.

Konfederacja kantonów została zastąpiona federacją, której członkowie (kantony) musieli zrezygnować w pewnym stopniu ze swojej niezależności, podporządkowując się częściowo nowej władzy. Nowa federacja (która jednakowoż zachowała tradycyjną nazwę Konfederacji) zobowiązywała się zapewnić unifikację narodu szwajcarskiego, uzupełniając w ten sposób alians konfederatów przez gwarancję niezależności w stosunku do zagranicy i przez utrzymanie porządku i pokoju wewnątrz kraju. W ten sposób – oprócz kompetencji w dziedzinie polityki zagranicznej, prawa wypowiadania wojny i zawierania pokoju, praw w dziedzinie organizacji wojska, praw celnych, poczty i systemu monetarnego – federacja gwarantowała sobie prawo do interwencji w przypadku konfliktów pomiędzy kantonami lub w przypadku zagrożenia wojną domową. Oprócz gwarancji niezależności w stosunku państw zewnętrznych i pokoju wewnętrznego, Konfederacja stawiała przed sobą dwa inne cele: ochronę praw i wolności konfederatów, jak również dążenie do ogólnego dobrobytu. Nowy ustrój stawiał sobie cel stworzenia narodu szwajcarskiego. Od tej pory każdy obywatel Konfederacji miał prawo zamieszkać gdziekolwiek na terenie Konfederacji bez ryzyka utraty swoich podstawowych praw.

Jednakże największą innowacją wprowadzoną przez Konstytucję 1848 r. było z pewnością ustanowienie organów władzy centralnej, takich jak parlament, rząd i Trybunał Federalny, który uzyskał dosyć ograniczone kompetencje. Parlament – Zgromadzenie Federalne, wybierane podczas wyborów powszechnych – składał się z dwóch izb: Rady Narodowej, która była reprezentantem narodu i którą wybierano wg zasady: jeden deputowany na 20 000 mieszkańców, i Rady Kantonów (dwóch deputowanych z każdego kantonu, co dawało czterdziestu czterech deputowanych), którzy reprezentowali kantony. Ważną nowość stanowiła władza wykonawcza – Rada Federalna – która składała się z siedmiu członków, reprezentantów różnych kantonów. Pierwsza Rada Federalna została wybrana 16 grudnia 1848 r. Rząd przyjął kolegialny system podejmowania decyzji[3]. 6 listopada 1848 r. w Bernie, które zostało wybrane na siedzibę władz Unii, zgromadziły się po raz pierwszy dwie izby Parlamentu Federalnego.

Proces centralizacji władzy i ograniczenia władzy kantonalnej na rzecz władzy federalnej nie przebiegał bez problemów. Konstytucje kantonalne nie mogły zawierać żadnych zapisów, które byłyby sprzeczne z nowym porządkiem federalnym, i musiały one być poddawane rewizji na żądanie większości obywateli. Konstytucje kantonalne, jak również Konstytucja Federalna zostały wielokrotnie poddane rewizji. Najważniejsza rewizja Konstytucji Federalnej nastąpiła w 1874 r. Karta z 1874 r. zachowała podstawowe instytucje federalne, takie jak dwuizbowy parlament, Radę Federalną, jak również normy dotyczące praw i wolności obywatelskich. Na 114 artykułów Konstytucji z 1848 r. 60 zostało zaakceptowanych bez żadnych zmian, 40 zostało zmienionych i pominięto 14 artykułów. Ponadto wprowadzono 21 nowych zapisów[4]. Nowa Konstytucja dawała rządowi centralnemu istotne kompetencje, ale wprowadzenie w życie jego decyzji musiało być realizowane etapami, ponieważ władze musiały brać pod uwagę postawy i atmosferę, jaka panowała wśród obywateli biorących udział w referendach. Referendum stawało się obowiązkowe, jeżeli 30 tysięcy uprawnionych do głosowania lub osiem kantonów tego zażądało.

Na kolejną zmianę tekstu ustawy zasadniczej trzeba było poczekać 124 lata. 18 grudnia 1998 r. Zgromadzenie Federalne zaproponowało tekst nowej Konstytucji Federalnej. Została ona zaakceptowana przez naród i kantony w referendum obowiązkowym z dnia 18 kwietnia 1999 r. i weszła w życie z dniem 1 stycznia 2000 r. Należy podkreślić, że podstawowe wartości demokracji szwajcarskiej (federalizm, demokracja półbezpośrednia, państwo socjalne i liberalne państwo prawa) zostały zachowane i jedynie dostosowane do czasów współczesnych. Według słów René Rhinowa, członka Rady Kantonów i specjalisty w dziedzinie prawa konstytucyjnego, w Konstytucji z 1999 r., głównymi zasadami są: godność człowieka jako nadrzędna wartość Konstytucji, zasada federalizmu, państwa socjalnego, wolnej konkurencji i zasada subsydiarności[5]. Konstytucja z 1999 r. zachowała

[3] J.-C. Favez (red.): *Nouvelle Histoire de la Suisse et des Suisses*. Lausanne: Editions PAYOT, 1998, s. 606.
[4] Por. Z. Czeszejko-Sochacki: *System konstytucyjny Szwajcarii*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2002, s. 14.
[5] Tamże, s. 20.

„trójpoziomowy" system polityczny, złożony z gminy, kantonu i federacji. Podstawową jednostką jest kanton, ale ogromną wagę przywiązuje się do gminy. Dzisiaj Rada Narodowa (izba niższa parlamentu) składa się z 200 deputowanych, wybieranych w głosowaniu powszechnym. Każdy kanton musi mieć przynajmniej jednego reprezentanta w Radzie. Rada Kantonów (izba wyższa) składa się z 46 członków, po dwóch przedstawicieli każdego kantonu i po jednym przedstawicielu każdego półkantonu, bez względu na liczbę ludności w kantonach. Rząd – Rada Federalna – składa się z ośmiu członków wybieranych wg bardzo skomplikowanego klucza, tak aby wszystkie regiony językowe i duże partie były sprawiedliwie reprezentowane.

Naród, tożsamość narodowa. Tożsamość polityczna (trzy cechy systemu politycznego Konfederacji Helweckiej: federalizm, demokracja bezpośrednia i neutralność państwa jako elementy tożsamości politycznej) i kulturowa obywateli Konfederacji Szwajcarskiej

Amerykański historyk Benedict Anderson definiuje naród jako wspólnotę polityczną wyobrażoną jako nieuchronną i suwerenną[6]. Studiując przypadek Szwajcarii, spośród wielu definicji narodu ta wydaje się najbardziej odpowiednia. Naród szwajcarski, jeżeli w ogóle możemy używać tutaj pojęcia narodu, opiera się na politycznej woli przynależności i wyróżnia się na tle większości współczesnych państw, w których zazwyczaj dominują jeden język i czasem również jedna religia.

Jeśli chodzi o tożsamość narodową, warto przytoczyć definicję sformułowaną przez politolog Annę Melich: *tożsamość narodowa jest tym, co osiąga się w procesie socjalizacji narodowej, procesie, który ma na celu utworzenie tożsamości jednostki w grupie narodowej, w narodzie* [...], *wraz z symbolami, które ją reprezentują, tradycjami i zwyczajami, które ją definiują, elementami, które ją wyróżniają, wartościami, które ją uosabiają, faktami historycznymi, które leżą u jej źródeł, osobistościami i bohaterami, z którymi identyfikuje się ona i z kulturą, która ją wyróżnia. Jest to zatem definicja grupy, do której się przynależy i co do której ma się ambicje wspólnotowe*[7]. Jak widać, tożsamość narodowa nie jest elementem danym, jest procesem, który jest wciąż budowany. O tożsamości pojmowanej jako proces bądź też tworzonej ad hoc wspomina w niniejszym tomie Grażyna Osika, w artykule „Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów". Szwajcarska tożsamość narodowa bywa tworzona ad hoc w przypadku zapotrzebowania na nią. Przy okazji ważnych głosowań federalnych przypomina się Helwetom zwycięstwa szwajcarskich sportowców, tak aby

[6] B. Anderson: *Wspólnoty wyobrażone*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków: Znak, 1997, s. 19.
[7] A. Melich: *Les valeurs des Suisses*. Berno: Editions Lang, 1991, s. 13.

obudzić w Szwajcarach dumę z przynależności do narodu. Szwajcarską tożsamość narodową należy analizować na dwóch płaszczyznach: tożsamości politycznej i tożsamości kulturowej.

Społeczeństwo szwajcarskie jest wielokulturowe, łączy w sobie kilka wspólnot językowych i religijnych. Szwajcarska tożsamość narodowa, wspólna dla wszystkich, musi być zatem tożsamością polityczną. Tożsamość polityczna jest konieczna do zintegrowania wszystkich grup językowych i religijnych, jest sztucznym elementem „szwajcarskości", wypracowanym sposobem komunikacji ponad podziałami. Tożsamość ta jest budowana na wielu fundamentach. W Szwajcarii utworzono i rozwinięto działania pewnych instytucji politycznych w celu zagwarantowania podtrzymania tej tożsamości: federalizm, demokrację bezpośrednią i neutralność. W ten sposób polityka stała się dla Szwajcarów dziedziną, która dotyka ich z bliska, nawet jeśli nie interesują się oni na co dzień sprawami ogólnopaństwowymi. Sami Szwajcarzy uważają, że kultura polityczna, ale również właściwa pozytywna ocena wartości gospodarki, odpowiedzialność osobista i obowiązkowa służba wojskowa odgrywają zasadniczą rolę w rozwiązywaniu problemów spowodowanych małą powierzchnią kraju oraz wewnętrzną różnorodnością Szwajcarii. Tę samą ideę odnajdujemy w polityce rządu. W swojej deklaracji na Radzie Ministrów Wspólnoty Europejskiej w dniu 24 grudnia 1962 r. delegacja szwajcarska podkreślała, że: *demokracja bezpośrednia, federalizm i neutralność znaczą osobowość polityczną Szwajcarii. Są wynikiem jej różnorodności wewnętrznej i tworzą fundamenty jej stabilności politycznej*[8]. Te trzy instytucje polityki szwajcarskiej są bardzo popularne w kraju, w którym 80% obywateli nie jest gotowych poświęcić choćby części demokracji bezpośredniej w momencie ewentualnego przystąpienia do Unii Europejskiej: *te instytucje są do tego stopnia święte, że nikt nie ośmiela się ich tknąć*[9]. W ten sposób federalizm (konieczny, aby pogodzić różne polityki kantonów), neutralność (zadeklarowana po raz pierwszy już w 1515 r.) i demokracja bezpośrednia stały się trzema cechami charakterystycznymi szwajcarskiego systemu politycznego.

Jean-Louis Queremonne w „Les régimes politiques occidentaux" (1994) definiuje państwo federalne w opozycji do państwa unitarnego: *federalizm stara się dystrybuować zadania państwa na różnych poziomach terytorialnych* [...]. *Chodzi o superpaństwo posiadające pewne kompetencje, którymi obdarza je bezpośrednio naród, podczas gdy u jego podstaw istnieją państwa skonfederowane pozbawione tych kompetencji*[10]. Szwajcaria stanowi jedną z najlepszych egzemplifikacji takiej definicji. Federalizm szwajcarski jest zatem przykładem federalizmu przez integrację i nazwa „konfederacja" ma już wartość jedynie symboliczną. W momencie utworzenia nowego państwa kantony musiały zrezygnować z pewnej części swoich kompetencji na rzecz nowego organizmu państwowego, jednak mówiąc o federalizmie szwajcarskim, trzeba wziąć pod uwagę specyfikę tego kraju.

[8] F. Blankart w artykule *La Suisse et l'Europe – Un avenir commun.* „Domaine public" 1994, nr specj. 1183, 22 września, s. 43.
[9] H. Kriesi: *Le système politique suisse.* Paris: Economica, 1995, s. 9.
[10] J.-L. Queremonne: *Les régimes politiques occidentaux.* Paris: Editions Seuil, 1994, s. 271-272.

W Szwajcarii istnieje, na ograniczonej przestrzeni, ogromna wielokulturowość, z czterema różnymi regionami językowymi i dwiema dominującymi religiami. Szwajcarzy zdołali utworzyć taki typ demokracji, który umożliwia podział władzy pomiędzy katolików i protestantów, pomiędzy większość niemieckojęzyczną i mniejszości, które mówią po francusku, włosku i retoromańsku. Szwajcaria stanowi model kraju o ogromnej woli utworzenia niezależnego narodu, opierającego się na wzajemnym poszanowaniu pomiędzy mniejszościami. Aby dobrze zrozumieć federalizm szwajcarski, nie należy zapominać, że to państwo tworzy dwadzieścia sześć kantonów, które są w dużej mierze autonomiczne i które z dumą nazywają siebie „republikami" czy „państwami". To właśnie kantony są fundamentem Konfederacji, a nie wspólnoty językowe.

Wszystkie kantony, z wyjątkiem czterech, są jednolite językowo, zatem wciąż istnieje ryzyko konfliktu w przypadku ewentualnego powstania bloków kantonów identycznych językowo i w takim momencie różnice językowe mogłyby odegrać ważną rolę. Jednakże konflikty pomiędzy kantonami zdarzają się bardzo rzadko. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, że granica pomiędzy Szwajcarią francuskojęzyczną a niemieckojęzyczną przechodzi przez trzy kantony z dwoma językami urzędowymi. Innym ważnym zjawiskiem dla federalizmu szwajcarskiego jest to, że granice pomiędzy regionami zdominowanymi przez jedną religię nie pokrywają się z granicami regionów językowych czy z granicami kantonów. Są w Szwajcarii kantony niemieckojęzyczne zdominowane przez katolików, jak również kantony francuskojęzyczne będące jednocześnie kantonami protestanckimi. Innym ważnym faktem jest to, że, jak już wspomniano we wstępie, w Szwajcarii nie ma dominującej stolicy, władza federalna ma swoją siedzibę w stolicy kraju – Bernie (kanton niemieckojęzyczny), ale np. Trybunał Federalny – w Lozannie (kanton francuskojęzyczny); Berno jest zaledwie czwartym miastem pod względem wielkości w Szwajcarii, Zurych, Bazylea i Genewa przewyższają go pod względem liczby ludności. Ponadto Berno nie jest ani centrum biznesowym, ani kulturalnym Szwajcarii. Banki koncentrują się we wszystkich większych miastach.

Drugim istotnym elementem szwajcarskiego systemu politycznego jest demokracja bezpośrednia, przejawiająca się w instytucjach referendum i inicjatywy ludowej. Szwajcaria jest jedynym na świecie krajem, w którym życie polityczne jest rzeczywiście zdeterminowane instytucjami demokracji bezpośredniej. Od czasu wprowadzenia ich w 1848 r. w Szwajcarii odbyło się więcej głosowań w referendum niż we wszystkich europejskich państwach narodowych. Referendum w Szwajcarii jest obowiązkowe w kwestii poprawek do konstytucji federalnej, natomiast jeśli chodzi o uchwały federalne o charakterze ogólnonarodowym, staje się ono obowiązkowe na żądanie 50 000 obywateli.

Co do o inicjatywy ludowej dążącej do częściowej zmiany Konstytucji, została ona wprowadzona w 1891 r. Od tego momentu 50 000 obywateli może zażądać częściowej zmiany Konstytucji. W 1977 r. liczba podpisów koniecznych do przeprowadzenia głosowania nad tekstem inicjatywy została podniesiona do 100 000. Zwiększenie liczby podpisów

koniecznych do przeprowadzenia głosowania nad tekstem inicjatywy (i referendum fakultatywnego) było motywowane reakcją przeciwko wprowadzeniu praw wyborczych dla kobiet w 1971 r. i po części odpowiedzią na duży wzrost liczby referendów i inicjatyw ludowych w latach 70.

Jak mówi Nhung Augustoni-Phan: *Prawo inicjatywy konstytucjonalnej, przyjęte w 1891 roku, jest jedyną instytucją na świecie, która pozwala każdemu obywatelowi szwajcarskiemu wylansować „inicjatywy". Nie ma nic bardziej demokratycznego. Wystarczy mieć pomysł, dobry lub zły, ale wystarczająco atrakcyjny, aby cię wysłuchano. Następnie składa się ten pomysł, który nazywa się „inicjatywa ludowa", w Kancelarii Federalnej w Bernie i zaczyna się zbierać podpisy wśród współobywateli. Jeżeli w przeciągu osiemnastu miesięcy uzyska się 100 000 koniecznych podpisów, inicjatywa zostanie poddana „głosowaniu ludowemu"*[11]. Dzięki instytucji inicjatywy ludowej możliwe są nie tylko wprowadzenie nowych praw lub zmiana istniejących, lecz także unieważnienie praw obowiązujących.

Instytucje demokracji bezpośredniej są również obecne na poziomie kantonu i gminy. Są one zresztą dużo bardziej rozwinięte na poziomie kantonu niż na poziomie konfederacji. Dzieje się tak m.in. dlatego, że Szwajcarzy są dużo bardziej zainteresowani życiem politycznym na poziomie kantonu niż na poziomie konfederacji. Demokracja bezpośrednia wprowadza również dużą nieprzewidywalność w procesie politycznym. Elity polityczne nie kontrolują całkowicie procesu politycznego i pewna liczba projektów upada w głosowaniach ludowych. Dla niektórych krytyków aktualnego funkcjonowania demokracji bezpośredniej w Szwajcarii ten brak kontroli powoduje mniejszą skuteczność politycznego systemu Szwajcarii. Jednak należy podkreślić, że system szwajcarski, uważany za jeden z najbardziej stabilnych wśród współczesnych demokracji, świadczy o tym, że oprócz dosyć rzadkich wyborów elit politycznych partycypacja polityczna narodu jest nie tylko możliwa, lecz także odgrywa ważną rolę. Według krytyków szwajcarskiego systemu politycznego referendum fakultatywne stanowi hamulec dla wprowadzania innowacji i również dla zwykłego dostosowania się do otaczającego świata. W ten sposób brak eurokompatybilności instytucji demokracji bezpośredniej jest często atakowany. Wolf Linder jest zwolennikiem demokracji bezpośredniej. Stwierdza on, że pomimo jej braków nigdy nie spowodowała ona anarchii czy rewolucji. Demokracja bezpośrednia i nowoczesne państwo nie wykluczają się wzajemnie. Przeciwnie, taka forma demokracji jest ważnym instrumentem w społecznym procesie edukacji politycznej i budzi w społeczeństwie świadomość polityczną. Konfederacja, kantony i gminy wypełniają, w ramach swoich kompetencji i funkcji, narzucone im zadania równie dobrze jak władze polityczne w innych państwach[12].

Trzecim ważnym elementem systemu politycznego Konfederacji Helweckiej jest neutralność państwa, uznana oficjalnie w czasie kongresu wiedeńskiego w 1815 r. Jej źródeł

[11] N. Augustoni-Phan: *On n'apprivoise pas les Suisses.* Lausanne: Editions FAVRE, 2001, s. 137.
[12] W. Linder: *Demokracja szwajcarska.* Tłum. Zbigniew Pucek. Rzeszów: Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, s. 200.

należy szukać zarówno w polityce wewnętrznej Szwajcarii, jak i w jej polityce zewnętrznej. Jedynie brak zaangażowania w aktywną politykę zagraniczną mógł naprawdę zapewnić autonomię wszystkim członkom Konfederacji. Na przykład w czasie wojen religijnych neutralność okazała się konieczna dla utrzymania jedności struktury politycznej Konfederacji, jako że ewentualne aktywne uczestnictwo kantonów w tych wojnach po stronie współwyznawców mogłoby zaowocować podziałem Szwajcarii pomiędzy katolików i protestantów. Ponadto gdyby nie była państwem neutralnym, Szwajcaria, usytuowana pomiędzy wielkimi potęgami europejskimi, mogłaby stać się terenem konfrontacji militarnych.

29 listopada 1993 r. władze szwajcarskie opublikowały raport na temat neutralności, w którym stwierdza się, że *jest koniecznym dostosowanie polityki neutralności do obecnych warunków.* [Radzie Federalnej] *zależy przy tym, aby ta polityka nie zamieniła się w oportunizm, ale aby zachowała swoją stałość i przewidywalność, dzięki której w przeszłości cieszyła się szacunkiem społeczności międzynarodowej* (http://www.eda.admin.ch/etc/medialib/downloads/edazen/topics/intla/cintla.Par.0031.File.tmp/Rapport_sur_la_neutralite_fr.pdf; źródło: www.admin.ch: *Raport na temat neutralności*). Raport ten koncentruje się na trzech dziedzinach. Przede wszystkim nakazuje pozostawienie pola manewru w dziedzinie obronności Szwajcarii, zatem neutralność nie może przeszkodzić Konfederacji w podjęciu kroków, które wydają się jej niezbędne w celu obrony kraju. Następnie definiuje on ramy, w których Szwajcaria może uczestniczyć w sankcjach wielostronnych, w szczególności w sankcjach Organizacji Narodów Zjednoczonych. Stanowi on o tym, że uczestnictwo w zbiorowych sankcjach podjętych przez społeczność międzynarodową przeciwko państwu, które pogwałciło prawo międzynarodowe lub naruszyło panujący pokój, jest całkowicie zgodne ze szwajcarskim statusem neutralności. Wreszcie raport stanowi również o tym, że neutralność nie jest sprzeczna z ewentualnym przystąpieniem do Unii Europejskiej, precyzując jednak, że kwestia ta powinna być powtórnie przedyskutowana w przypadku ewentualnej ewolucji UE. Od 2000 r. istnieją pomiędzy Unią Europejską i Szwajcarią dwustronne porozumienia, które dotyczą różnych dziedzin, takich jak swobodny przepływ osób i usług, transport czy zniesienie ceł. 4 czerwca 2005 r. naród szwajcarski zaakceptował w referendum wejście w życie porozumień dwustronnych dotyczących układów z Schengen i z Dublina. 25 września 2005 r. w referendum narodowym zostało zaakceptowane rozszerzenie porozumień o swobodnym przepływie osób i usług o nowe kraje członkowskie Unii Europejskiej. Trzeba zatem stwierdzić, że koncepcja neutralności Szwajcarii bierze pod uwagę zmiany w publicznym prawie międzynarodowym, jak również sytuację polityczną przełomu wieków. Mając na uwadze szybką ewolucję międzynarodowej sytuacji politycznej, Rada Federalna musi, jeśli chce kierować państwem w odpowiedzialny sposób, zachować prawo do powtórnej oceny swojej pozycji wobec panujących warunków.

Tożsamość polityczna polega na uczestnictwie obywateli w rządzeniu państwem. Co oznacza uczestnictwo? Philippe Braud w swoim dziele „Sociologie politique" definiuje je w następujący sposób: *całość wspólnych czynności osób rządzonych, mających im pozwolić na wpływanie na funkcjonowanie systemu politycznego*[13]. Uczestnictwo wg tego socjologa może przybierać formy konwencjonalne, takie jak praktyki obywatelskie: wpisanie się na listę wyborczą, szukanie informacji ze świata polityki (prasa, media elektroniczne), dyskusje ze znajomymi, przystępowanie do organizacji o charakterze politycznym (partie polityczne) lub społecznym (związki zawodowe, stowarzyszenia, grupy interesu), uczestnictwo w manifestacjach, wiecach czy zebraniach, czynny udział w kampaniach wyborczych[14]. Jednakże Philippe Braud nie wymienia najbardziej typowych dla systemu politycznego Szwajcarii form uczestnictwa: referendum i inicjatywy ludowej. Jak już zostało powiedziane, obywatele szwajcarscy mają nie tylko możliwość wypowiedzenia się w kwestiach politycznych podczas wyborów (odbywających się na trzech poziomach: gmina, kanton i wybory federalne), lecz także podczas głosowań powszechnych. Czy potrafią oni korzystać z tej możliwości i jakie są konsekwencje istnienia tych form demokracji bezpośredniej? W Szwajcarii istnieją dwa typy referendum: obligatoryjne, które dotyczy m.in. rewizji Konstytucji, przystąpienia Szwajcarii do organizacji bezpieczeństwa zbiorowego i do wspólnot ponadnarodowych, oraz fakultatywne, któremu podlegają wszystkie uchwały czy ustawy federalne, jeśli w przeciągu 100 dni od daty publikacji 50 000 mieszkańców Szwajcarii tego zażąda. Referendum stanowi rodzaj weta, które może spowolnić procesy polityczne, naród ma rodzaj hamulca, który pozwala mu zablokować lub zmodyfikować propozycje parlamentu lub rządu. Takie referendum z punktu widzenia obywatela służy utrzymaniu status quo, obronie przeciwko zbyt gwałtownym zmianom politycznym[15].

Inicjatywa ludowa zajmuje, obok referendum, bardzo istotne miejsce w systemie politycznym Szwajcarii. Teoretycznie każdy obywatel lub grupa obywateli, którzy zbiorą 100 000 podpisów, może poddać pod głosowanie własny projekt ustawy. Inicjatywa ludowa, wg Marii Marczewskiej-Rytko, służy, w przeciwieństwie do referendum, wprowadzeniu nowatorskich rozwiązań[16].

Jest oczywiste, że Szwajcarzy mają ogromne możliwości wpływania na system polityczny swojego państwa. Jednakże w ostatnich latach daje się zauważyć brak zainteresowania dla spraw politycznych ze strony obywateli, który przejawia się coraz większą absencją. Dzieje się tak pomimo wysiłków władz, które przy każdym głosowaniu informują obywateli o przedmiocie głosowania, konsekwencji w przypadku przyjęcia lub odrzucenia proponowanych rozwiązań, jak również podają do wiadomości swoje sugestie

[13] P. Braud: *Sociologie politique*. Paris: Editions L.G.D.J., 1995, s. 283.
[14] Tamże, s. 312.
[15] Por. W. Linder: *Demokracja szwajcarska*. Tłum. Zbigniew Pucek. Rzeszów: Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, s. 136-137.
[16] M. Marczewska-Rytko: *Demokracja bezpośrednia w teorii i praktyce*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2001, s. 170.

w kwestii udzielenia odpowiedzi (które, oczywiście, nie są wiążące). Dlaczego więc Szwajcarzy nie korzystają z przysługujących im tak istotnych praw? Maria Marczewska-Rytko upatruje przyczyn tego stanu w zwiększeniu obciążenia wyborców głosowaniami i w złożoności problemów przedstawianych pod głosowanie[17].

Jednak istnieje tożsamość kulturowa, naturalny czynnik tożsamości każdego Szwajcara. Każdy obywatel Konfederacji należy do jakiejś grupy językowej i religijnej. Tożsamość kulturowa jest bardziej znacząca, ponieważ w przeciwieństwie do poczucia obowiązku obywatelskiego opiera się na uczuciach i emocjach, jest bardziej spontaniczna. W Szwajcarii istnieją dwie dominujące religie – katolicyzm i protestantyzm. Wraz z falami imigracji coraz istotniejszy staje się również islam. Jeśli chodzi o języki, mamy do czynienia z czterema językami urzędowymi: niemieckim, francuskim, włoskim i retoromańskim. Współistnienie wszystkich języków jest gwarantowane w Konstytucji Federalnej. Na poziomie kantonu władze same określają język urzędowy. Władze kantonu mogą również przyznać danemu wyznaniu status kościoła państwowego i co za tym idzie – przyznać pomoc finansową.

Biorąc pod uwagę wielokulturowość Szwajcarii i specyfikę tego kraju, warto zastanowić się nad tym, jak postrzegają się sami mieszkańcy Konfederacji. Jak już wspomniano we wstępie, niniejszy rozdział koncentruje się na tożsamości narodowej mieszkańców francuskojęzycznej części kantonu Valais (Wallis). Dlaczego akurat ten kanton i ta jego część? Po pierwsze, jest to jeden z największych kantonów szwajcarskich (jego powierzchnia to 5200 km^2), jest kantonem dwujęzycznym (francusko-niemieckim), co pozwoliło również na ukazanie tego, jak francuskojęzyczni mieszkańcy Valais postrzegają swoich niemieckojęzycznych sąsiadów. Po drugie, jest jednym z biedniejszych regionów kraju, podstawę jego gospodarki stanowi rolnictwo, a co za tym idzie – ta sytuacja może mieć wpływ na postrzeganie Unii Europejskiej i, teoretycznie, na chęć otwarcia się na tę instytucję. Ponadto Szwajcarzy francuskojęzyczni, poprzez język, kulturę, sposób bycia, wydają się być bardziej związani z Francją niż ze swoimi współrodakami posługującymi się językiem niemieckim. Mieszkańcy zachodniej części kantonu Valais zaprzeczają stereotypowi Szwajcara, zawsze punktualnego, poważnego, bogatego, zawsze posłusznego wobec prawa i bardzo karnego. Jest to również kanton katolicki i chociaż religia nie odgrywa już tak ważnej roli, jak kiedyś, ze względu na postępującą sekularyzację, wpływa na pewien konserwatyzm w postrzeganiu świata. Z jednej strony, mamy tu do czynienia z konserwatyzmem, pewnym oporem w stosunku do nowości, czy nawet poczuciem zagrożenia ze strony otaczającego świata; z drugiej strony, zauważalne są tendencje proeuropejskie, tendencje do otwarcia się na świat. Można również odnieść wrażenie, że mieszkańcy Valais woleliby podlegać w pewnym stopniu władzy z zewnątrz państwa niż władzy tzw. złotego trójkąta: Berna, Zurychu i Bazylei, czyli najbogatszych i najpotężniejszych miast Szwajcarii. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że wszystkie te miasta należą do

[17] Tamże, s. 175.

Szwajcarii niemieckojęzycznej. Istnieje jeszcze jedna kwestia, istotna w postrzeganiu mieszkańców Valais, mianowicie – jak sami siebie określają – są oni największymi „buntownikami wobec władzy centralnej" w Szwajcarii. Interesujące jest zobaczyć, jak w tym kraju, słynącym z konsensusu jako sposobu rozstrzygania konfliktów, funkcjonuje buntownik gotowy iść głosować w licznych referendach przede wszystkim po to, aby powiedzieć „nie" władzy centralnej.

Niniejszy rozdział opiera się, oprócz badań nad dokumentami autentycznymi, na wywiadach zrealizowanych przez autorkę we francuskojęzycznej części kantonu Valais w latach 2004-2005. Wywiady zostały przeprowadzone z 28 osobami w różnym wieku, o różnych: wykształceniu, religii, zawodzie czy przekonaniach politycznych. W wielu z tych przypadków te cechy były determinujące, zwłaszcza jeśli chodzi o przekonania polityczne, ale interesujące było również, że w przypadku niektórych pytań wymienione cechy nie miały żadnego znaczenia, jak np. w przypadku znajomości historii Konfederacji.

Osiemnaście kluczowych problemów omówionych podczas wywiadów pozwoliło odpowiedzieć m.in. na następujące pytania.

1. Jak definiuje się tożsamość narodowa mieszkańców kantonu Valais i jakie jest postrzeganie ich tożsamości narodowej?
2. Jak mieszkańcy kantonu Valais postrzegają innych: innych Szwajcarów, członków innych grup językowych?
3. Jaki jest wpływ imigracji na dynamikę ewolucji tożsamości?
4. Jaka jest postawa mieszkańców kantonu Valais wobec instytucji demokracji bezpośredniej: referendum i inicjatywy ludowej?
5. Jaka jest postawa mieszkańców Valais wobec przystąpienia Szwajcarii do organizacji międzynarodowych (Unia Europejska, Organizacja Narodów Zjednoczonych)?

Obywatel Valais jest przede wszystkim obywatelem swojego kantonu, na drugim miejscu pojawia się Romandia – region językowy – a dopiero na trzecim Konfederacja. Narodowość szwajcarska nie ma zbyt wielkiego znaczenia, często po prostu nie istnieje. Jedynymi momentami, kiedy mieszkańcy Valais czują się dumni ze swojej czerwonej flagi z białym krzyżem, są sukcesy sportowe tenisisty Rogera Federera czy skoczka narciarskiego Simona Ammana. W ostatnich latach duże sukcesy sportowe odnosił łyżwiarz figurowy Stefan Lambiel. Jednakże pochodzi on właśnie z kantonu Valais, więc nie pomaga jego mieszkańcom odczuwać dumy z przynależności do Konfederacji.

Co to znaczy być obywatelem Valais? Interesujące jest, że respondenci kreślą niemal identyczny obraz siebie samych, bez względu na swoje wykształcenie, wiek czy przynależność partyjną. W czasie przeprowadzania wywiadów mieszkańcy Valais, definiując swoją tożsamość, mówili przede wszystkim o sprawach im bliskich, dotyczących ich na co dzień. Mniejsze zainteresowanie wzbudza u nich dyskusja na tematy ogólnoszwajcarskie, europejskie czy ogólnoświatowe. Mieszkaniec Valais określa siebie jako chłopa, jest bardzo dumny ze swojego pochodzenia, swojej ziemi, krów, winnic. Bardzo wiele osób posiada tutaj

winnice, które jednakże nie są źródłem dochodu. *Winnica odgrywa ogromną rolę.* [...] *Tutaj robotnicy chcą pozostać producentami wina poza swoimi czarnymi fabrykami, a adwokaci i notariusze chcą posiadać swoje winnice i produkować własne wino, nawet jeśli staje się to luksusem*[18]. Utrzymanie winnicy w dzisiejszych czasach jest dosyć kosztowne, winorośl musi spełniać odpowiednie kryteria na każdym etapie produkcji, podlega ścisłym kontrolom, nawet jeśli wino jest produkowane na własne potrzeby. Niemniej jednak posiadanie winnicy jest na tyle silnym elementem tożsamości, że mało kto decyduje się na jej sprzedaż. Co ciekawe, będąc producentem wina, mieszkańcy Valais są jednocześnie typowymi góralami. Jest to spowodowane ukształtowaniem terenu kantonu. Bardzo często, posiadając ziemię i winnice na zboczach gór otaczających dolinę Rodanu, czy wręcz w jego dolinie, mieszkańcy kantonu żyją w poprzecznych dolinach, posiadają tam gospodarstwa, często również zwierzęta hodowlane.

Mieszkaniec Valais jest pełen sprzeczności, często łączy w sobie cechy „południowca", otwartość i towarzyskość, z cechami „człowieka gór", zamknięciem w sobie i nieufnością wobec obcych. Jest bardzo radykalny w uczuciach – przyjaźń czy nienawiść są na całe życie i niewiele jest rzeczy, które mogą ten stan zmienić. Jest konserwatystą, jest bardzo przywiązany do tradycji, wartości takich jak rodzina, praca czy religia katolicka. *Mieszkańcy Valais mają różaniec w ręku, jeżeli nie jest to kieliszek*[19]. Jednakże religijność w kantonie nie jest już tak duża, jak kiedyś. Kościoły w większych miastach nie są pełne, podobnie jak w większości miast europejskich. Respondenci twierdzą, że w wioskach i małych miasteczkach praktycznie wszyscy chodzą na niedzielną mszę świętą, ale już nie tylko z potrzeby samego w niej uczestnictwa, lecz także dla zachowania tradycji, z przywiązania do święta niedzielnego, chęci spotkania się z sąsiadami, być może również ze względu na kieliszek wina wypity razem ze znajomymi po mszy.

Porównując się z innymi Szwajcarami, mieszkaniec Valais podkreśla swoją wyjątkowość, swoją wyższość. Jeśli nawet to nie ludzie są lepsi od mieszkańców innych kantonów, to na pewno jego kraj, przez który należy rozumieć kanton Valais, jest najdoskonalszy do życia. Mieszkańcy Valais dostrzegają wady swojego kantonu (pensje niższe niż w innych kantonach Konfederacji, dosyć słabą gospodarkę, brak autostrad – jedyna, zresztą niedokończona autostrada jest często porównywana z siecią autostrad wokół Zurychu, brak wielkich przedsiębiorstw na terenie kantonu i w konsekwencji brak pracy poza sektorem rolnictwa czy usług. Jednak w oczach jego mieszkańców kanton Valais jest najlepszym miejscem do życia – krajobraz górski, klimat, atmosfera wiecznych wakacji, ale również pewne ułatwienia w życiu codziennym, jak np. względna łatwość w uzyskaniu pozwolenia na budowę domu. Często podkreślana jest atmosfera solidarności wśród mieszkańców miasteczek, wszyscy wiedzą wszystko o sobie nawzajem. Z jednej strony jest to na pewno męczące, ale z drugiej – zawsze można liczyć na pomoc sąsiadów.

[18] M. Chappaz: *Portrait de Valaisans. En légende et en vérité.* Vevey: Editions B. Galland, 1998, s. 36.
[19] Tamże, s. 56.

Od kilkunastu lat mieszkańcy Valais podróżują, najczęściej na południe Europy (dużo chętniej niż np. do Szwajcarii niemieckojęzycznej), ale zawsze bardzo chętnie wracają do domu. Równie chętnie emigrują, najczęściej w poszukiwaniu pracy, ale kiedy tylko jest to możliwe, przyjeżdżają do domu. Jeżeli są zmuszeni do zamieszkania poza swoim kantonem, szukają tam towarzystwa swoich współrodaków z Valais, budują sobie swoje „małe Valais".

Przywiązanie do kantonu jest również widoczne w lekturze prasy. Mieszkańcy Valais mają bardzo duży wybór tytułów, od kantonalnych (*Le Nouvelliste*), poprzez prasę francuskiego obszaru językowego (*Le Matin*) czy ogólnoszwajcarską prasę francuskojęzyczną (*Le Temps, 24 heures*). Najczęściej wybieranym dziennikiem jest *Le Nouvelliste*, zajmujący się przede wszystkim problemami lokalnymi. Wiadomości z innych kantonów szwajcarskich oraz ze świata są opisywane w sposób ogólny. To, co jeszcze bardziej podkreśla przywiązanie mieszkańców Valais do ich „małej ojczyzny", to fakt, że zaczynają lekturę swojego dziennika od strony z nekrologami. Niektórzy wyznają to z pewnym zakłopotaniem, niektórzy z uśmiechem, a inni zupełnie poważnie, wyjaśniając, że muszą wiedzieć, co dzieje się u ich najbliższych. W ten sposób opinia Nhung Augustoni-Phan, wyrażona w jej książce „On n'apprivoise pas les Suisses": *szwajcarski rolnik nie patrzy daleko, ponieważ jest otoczony wysokimi górami. Jego horyzont jest ograniczony przez bramy jego gospodarstwa. Mieszkając w małym kraju, rolnik szwajcarski nie posiada rozległych ziem, jak rolnik w Teksasie, aby być ciekawym, gdzie kończy się horyzont. Nie, rolnik szwajcarski przez bramy swojego gospodarstwa widzi fermę swojego sąsiada i często woli go nie widzieć!*[20], doskonale opisuje rolnika z Valais.

Jak mieszkańcy Valais postrzegają innych Szwajcarów i siebie na ich tle? Przede wszystkim trzeba przypomnieć, że przez swój kraj, swoją ojczyznę rozumieją kanton, a nie Konfederację Szwajcarską. W ten sposób mieszkańcy innych kantonów są dla nich cudzoziemcami. Są w Szwajcarii kantony, z mieszkańcami których obywateli Valais wiele łączy, jak np. Ticino (dzięki klimatowi podobnemu w obydwu kantonach), obywatel Valais ma również wiele sympatii dla mieszkańców Gryzonii, dlatego że stanowią oni „jeszcze bardziej" mniejszość na poziomie Konfederacji niż Szwajcarzy francuskojęzyczni. Jest to ponadto kanton górski. Trzeba również powiedzieć, że mieszkaniec Valais zazdrości trochę mieszkańcom Gryzonii ze względu na to, że ci ostatni są co najmniej trójjęzyczni. Znajomość języków nie jest mocną stroną mieszkańców Dolnego i Centralnego Valais. Innym kantonem bliskim mieszkańcom Valais jest Fryburg, który jest również kantonem dwujęzycznym, a jego mieszkańcy są w dużej części rolnikami. Obywatel Valais nie ma wrogów w Szwajcarii, są kantony, których mieszkańcy są przedmiotem żartów, jak Berneńczycy, szczególnie powolni, czy mieszkańcy Appenzell, „mali wzrostem i umysłem". Jednakże w tych żartach nie ma złośliwości. Jest również widoczne, że obywatele Valais nie rozumieją się dobrze z mieszkańcami pewnych kantonów, jak np. Vaud. Jest to interesujące również

[20] N. Augustoni-Phan: *On n'apprivoise pas les Suisses*. Lausanne: Editions FAVRE, 2001, s. 228.

dlatego, że Vaud jest kantonem, który graniczy z Valais, z urzędowym językiem francuskim, słonecznym, z winnicami. Respondenci tłumaczą to wzajemne niezrozumienie różnicą w religii (Valais jest kantonem katolickim, a Vaud – protestanckim), jak również uwarunkowaniami historycznymi. Jeszcze dwieście lat temu kanton Vaud był zależny od Berna i ta zależność wg respondentów pozostała jego mieszkańcom we krwi, podczas gdy obywatel Valais jest niezależnym buntownikiem). Obywatele Valais twierdzą, że nie znają mieszkańców kantonów Szwajcarii niemieckojęzycznej, traktują ich zresztą jak jedną całość. Dla francuskojęzycznych obywateli Valais bariera językowa jest nie do pokonania. Obywatel Valais uczy się chętniej języka angielskiego niż niemieckiego i, jak sam przyznaje, nie nauczy się nigdy dobrze mówić po niemiecku. Pierwszym pytaniem, jakie pojawia się w rozmowie mieszkańca Dolnego Valais ze Szwajcarem niemieckojęzycznym, jest: „Czy mówi pan(i) po francusku?". Ponadto Szwajcarzy niemieckojęzyczni są dla respondentów innym narodem, mają inną mentalność, są bardziej dokładni, nie mają lekkości życia czy chęci do świętowania. Są często porównywani do Niemców, chociaż mieszkańcy Valais zdają sobie sprawę z tego, że takie porównanie im nie odpowiada.

Jeśli chodzi o postrzeganie obywateli Valais przez innych Szwajcarów, sądzą oni, że są raczej lubiani w całej Szwajcarii. Uważają ponadto, że inni zazdrodszczą im klimatu, wina i hodowli krów (szczególnie rasy *reines*, jedynej w Konfederacji, Europie czy nawet w świecie; krowy tej rasy walczą między sobą, a śledzenie ich walk należy do ulubionych rozrywek w kantonie), owoców i stacji turystycznych. W wypowiedziach respondentów widać ogromną dumę z kraju, dumę, która jest jedną z cech charakterystycznych mieszkańców Valais. Zdaniem obywateli Valais inni Szwajcarzy mogą mieć na ich temat również niezbyt pozytywną opinię, ponieważ mieszkaniec Valais jest buntownikiem, który nie lubi dyrektyw przychodzących z Berna. Mieszkańcy Valais, peryferyjnego i dosyć ubogiego kantonu, wymagają również wielu subwencji od Konfederacji. Są dumni z tej roszczeniowej i jednocześnie buntowniczej postawy; również dzięki niej czują się wyjątkowi.

Na dynamikę ewolucji tożsamości narodowej duży wpływ ma imigracja. Valais, podobnie jak cała Konfederacja, jest krajem imigracji. Procent imigrantów jest zbliżony do procenta na poziomie całego kraju i tak jak w całej Szwajacarii w Valais mamy do czynienia z trzema falami imigracji: najpierw Włochów, później Hiszpanów i Portugalczyków oraz ostatnią falą – obywateli dawnej Jugosławii, Albańczyków i mieszkańców Kosowa. Imigranci mieszkający w Valais od dwóch, trzech pokoleń są dobrze zasymilowani, stali się obywatelami Valais (czasami bardziej niż rodowici obywatele tego kantonu), nie są już postrzegani jako cudzoziemcy. Jednakże najnowsi imigranci, obywatele dawnej Jugosławii, Albańczycy i mieszkańcy Kosowa, są dużo słabiej zintegrowani ze społeczeństwem, żyją zamknięci w swoim kręgu, często nie mówią nawet po francusku! Respondenci nie znają osobiście imigrantów, którzy powodują problemy, ale ich opinia na temat tych ludzi nie jest korzystna. Taka sama opinia dotyczy uchodźców, najczęściej z Afryki, nie mają oni bowiem prawa pracować i wg respondentów najczęściej spędzają swój czas na bójkach i kłótniach.

Jednakże panuje ogólna opinia wśród mieszkańców Valais, że należy starać się zasymilować imigrantów, zintegrować ich ze społeczeństwem, otworzyć się na nich, a nie ograniczać liczbę cudzoziemców przybywających do Szwajcarii. Mówi o tym również Pascal Couchepin, przedstawiciel Valais w rządzie Konfederacji – Radzie Federalnej w latach 1998-2009: *wobec tego poważnego i bolesnego problemu kwestia integracji jest pilna. Ograniczenie imigracji już nie wystarczy, trzeba integrować. Mamy szczęście w Szwajcarii, że znamy tylko na małą skalę zjawisko wielkich przedmieść pozostawionych samym sobie i grupom młodych imigrantów bez nadziei na pracę. Mamy więc mniej wymówek niż inni. Musimy lepiej starać się, aby zasymilować tę młodzież*[21].

Mieszkańcy Valais nie boją się imigrantów oraz utraty swojej tożsamości narodowej, sądzą nawet, że wzmacnia się ona wraz z przybyciem cudzoziemców. Z jednej strony dlatego, że niektórzy z nich łatwo się integrują (jak np. Włosi, Hiszpanie czy Portugalczycy), są katolikami tak jak mieszkańcy Valais, co ułatwia ich akceptację w tym kraju, z drugiej strony właśnie dlatego, że się nie integrują (obywatele dawnej Jugosławii, Albańczycy, mieszkańcy Kosowa, najczęściej muzułmanie). Widząc pewien rodzaj zagrożenia z ich strony, sami mieszkańcy Valais bronią się, bronią swojej tożsamości mieszkańca i obywatela Valais. Można sądzić, że ten proces wzmacniania się tożsamości narodowej mieszkańców Valais będzie postępował wraz z nieustającym napływem cudzoziemców.

Jaka jest postawa mieszkańców omawianego kantonu wobec instytucji demokracji bezpośredniej: referendum i inicjatywy ludowej? Szwajcarski system polityczny, a zwłaszcza demokracja bezpośrednia, jest dla mieszkańców Valais powodem do dumy. Respondenci deklarują, że zawsze lub prawie zawsze biorą udział w głosowaniach. Można zatem stwierdzić, że doceniają demokrację bezpośrednią i jej instytucje, korzystają z możliwości, jakie im daje, i wypełniają swój obywatelski obowiązek. Jednak przeciętna frekwencja w Valais nie odbiega od średniej krajowej i wynosi 30-50%[22]. Jest to zaskakujące, jako że kanton Valais ma opinię dosyć „polityzującego", a sami respondenci są przekonani, że mieszkańcy Valais regularnie biorą udział w głosowaniach. Czynnikami, które zachęcają do głosowania, są – w przypadku głosowań gminnych i kantonalnych – realny wpływ na politykę lokalną, a w przypadku głosowań federalnych – sprzeciw wobec decyzji Berna. Jak twierdzi dawny szef Partii Socjalistycznej Peter Bondemann: *bez presji potrzeba działania jest słaba lub nieistniejąca w przypadku obywatela Valais*[23]. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że jeśli chodzi o obronę swoich interesów, bez względu na sposób ich rozumienia, mieszkańcy Valais mobilizują się do działania, natomiast nie są zainteresowani głosowaniami, które w ich mniemaniu niewiele zmienią bądź dotyczą spraw zbyt dla nich odległych.

[21] P. Couchepin: *Je crois à l'action politique*. Lausanne: Editions L'âge de l'Homme, 2002, s. 125.
[22] Źródło: www.bfs.admin.ch.
[23] P. Couchepin: *Je crois à l'action*...

Konfederacja Helwecka przystąpiła do Organizacji Narodów Zjednoczonych we wrześniu 2002 r., po referendum, w którym obywatele opowiedzieli się za przystąpieniem większością 54,7% (w kantonie Valais większość ta wyniosła zaledwie 51%). Głównym argumentem za przystąpieniem była chęć zaangażowania się w sprawy świata. Respondenci poruszali kwestię konieczności zaprzestania uchylania się od odpowiedzialności. Nawet obawa przed utratą specyfiki kraju, zagrożenie jego neutralności i konieczność ponoszenia dodatkowych kosztów związanych z członkostwem nie przekonały zwolenników przystąpienia. Należy jednak zwrócić uwagę na bardzo niewielką pozytywną większość, co świadczy o bardzo powolnym otwieraniu się Szwajcarii.

Jeśli natomiast chodzi o ewentualne przystąpienie Konfederacji do Unii Europejskiej, otwarcie mieszkańców Valais nie jest już tak oczywiste; w referendum w 1992 r. tylko 44% ludności opowiedziało się za przystąpieniem Szwajcarii do UE (wynik dla całej Szwajcarii wyniósł 49,7% odpowiedzi pozytywnych)[24]. Niechęć wobec przystąpienia do Unii Europejskiej rośnie: w marcu 2001 r., w czasie głosowania w sprawie przystąpienia do struktur unijnych, mieszkańcy Valais opowiedzieli się zdecydowanie przeciw (79,2% głosów przeciw), przy frekwencji 62,98%. Wynik dla całej Szwajcarii to 76,8% przeciw, przy frekwencji 55,8%. Mieszkańcy Valais są zatem bardziej przeciwni przystąpieniu do UE w stosunku do całości Szwajcarów i tendencja ta umacnia się.

Podsumowując, należy powiedzieć, że istnieją dziedziny, w których mieszkaniec Valais pozostaje niewzruszony, w których niemożliwe jest go zmienić, nie ewoluuje. Wśród tych dziedzin możemy wymienić:

- mentalność, tożsamość narodową obywatela Valais, które pozostają niezmienne,
- mieszkaniec Valais czuje się najpierw obywatelem swojego kantonu, a dopiero potem obywatelem Szwajcarii,
- mieszkaniec Valais interesuje się przede wszystkim swoją gminą, jej problemami, jej polityką, kanton znajduje się na drugiej pozycji i dopiero potem znajdujemy zainteresowanie dla spraw Konfederacji,
- mieszkaniec Valais jest konserwatystą, tradycja ma dla niego ogromne znaczenie,
- wśród istotnych dla niego wartości znajdujemy zawsze: rodzinę, ziemię, religię i Kościół katolicki,
- tożsamość narodowa mieszkańca Valais nie jest zagrożona ani przystąpieniem do Organizacji Narodów Zjednoczonych, ani ewentualnym przystąpieniem do Unii Europejskiej, ani wzrastającą wciąż liczbą imigrantów,
- mieszkaniec Valais jest buntownikiem, sprzeciwia się często decyzjom Konfederacji, ponieważ sądzi, że decyzje te są niekorzystne dla niego i dla jego kantonu.

Jednakże są pewne dziedziny, w których można dostrzec pewną ewolucję obywatela Valais, takie jak:

[24] Źródło: www.bfs.admin.ch.

- mieszkaniec Valais staje się coraz bardziej otwarty na otaczający go świat,
- akceptuje porozumienia dwustronne pomiędzy Konfederacją Szwajcarską i Unią Europejską, jak również ich rozszerzenie o nowe kraje członkowskie Unii Europejskiej,
- mówi „tak" przystąpieniu Szwajcarii do Organizacji Narodów Zjednoczonych, chociaż pozytywna większość nie jest zbyt duża,
- podróżuje, przemieszcza się,
- często poszukuje pracy za granicą, czy to w innym kantonie, czy w innym państwie,
- uczy się języków obcych (przede wszystkim języka angielskiego), czyta nie tylko prasę lokalną (chociaż jest ona dla niego wciąż na pierwszym miejscu), lecz także prasę z innych kantonów i zagraniczną.

Należy zatem stwierdzić, że obywatele Valais, zachowując wciąż swoje tradycje, swoje przywiązanie do wartości dla nich istotnych, zmieniają się, dostosowując się do współczesnego świata, ewoluując wraz z nim. Konfederacja Helwecka przez swój specyficzny system polityczny, realną politykę konsensusu i porozumienia ponad podziałami daje możliwość swoim obywatelom poczucia przynależności do gminy, kantonu, regionu językowego, które przecież stanowią państwo szwajcarskie. W ten sposób mieszkańcy Valais, wyrażając dumę z bycia obywatelami swojego kantonu, paradoksalnie i często nieświadomie wyrażają dumę z bycia Szwajcarami.

Niniejsze opracowanie na pewno nie wyczerpuje tematu. Warto przyjrzeć się również ewolucji tożsamości narodowej mieszkańców Valais w kontekście zmieniającego się świata, będącego dzisiaj globalną wioską, i wpływu kultury amerykańskiej. Nie tylko bowiem system polityczny Konfederacji Helweckiej, imigracja czy otaczające Szwajcarię państwa Unii Europejskiej mają wpływ na ludność kantonu Valais.

BIBLIOGRAFIA

1. Anderson B.: *Wspólnoty wyobrażone*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków: Znak, 1997.
2. Augustoni-Phan N.: *On n'apprivoise pas les Suisses*. Lausanne: Editions FAVRE, 2001.
3. Braud P.: *Sociologie politique*. Paris: Editions L.G.D.J., 1995.
4. Chappaz M.: *Portrait de Valaisans. En légende et en vérité*. Vevey: Editions B. Galland, 1998.
5. Blankart F.: w artykule *La Suisse et l'Europe – Un avenir commun*. „Domaine public" 1994, nr specj. 1183, 22 września, s. 40-47.
6. Couchepin P.: *Je crois à l'action politique*. Lausanne: Editions L'âge de l'Homme, 2003.
7. Courthion L.: *Le peuple du Valais*. Lausanne: Editions de l'Aire, 1979.
8. Czeszejko-Sochacki Z.: *System konstytucyjny Szwajcarii*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2002.

9. Kriesi H.: *Le système politique suisse*, Paris: Economica, 1995.
10. Linder W.: *Demokracja szwajcarska*. Tłum. Zbigniew Pucek. Rzeszów: Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996.
11. Maître H.: *Mosaïque du pays valaisan*. Sion: Editions La Matze, 1997.
12. Marczewska-Rytko M.: *Demokracja bezpośrednia w teorii i praktyce*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2001.
13. Melich A.: *Les valeurs des Suisses*. Berno: Editions Lang, 1991.
14. *Nouvelle Histoire de la Suisse et des Suisses*. Red. J.-C. Favez. Lausanne: Editions PAYOT, 1998.
15. Quermonne J.-L.: *Les régimes politiques occidentaux*. Paris: Editions Seuil, 1994.
16. http://www.eda.admin.ch/etc/medialib/downloads/edazen/topics/intla/cintla.Par.0031.File .tmp/Rapport_sur_la_neutralite_fr.pdf Źródło: www.admin.ch.
17. www.bfs.admin.ch.

Eliza BORCZYK

4.2. KOMPETENCJA INTERKULTUROWA – KLUCZ DO SKUTECZNEJ KOMUNIKACJI W DOBIE SPOŁECZEŃSTWA WIELOKULTUROWEGO

Człowiek jest istotą społeczną, jego życie składa się z relacji i interakcji. W ciągu swojej egzystencji nie tylko uczy się, jak wywierać wpływ na innych, lecz także ulega wpływowi innych. Aby zrozumieć rzeczywistość, tworzy i odnosi się do własnych schematów poznawczych i społecznych. Każdy człowiek jest etnocentryczny, postrzega innych ludzi i ich zachowania przez pryzmat stereotypów i filtrów kulturowych, a to jest powodem dużego ryzyka konfliktów. Kluczem do uniknięcia problemów jest kompetencja interkulturowa.

Kształcenie tej kompetencji, podobnie jak autonomizacja ucznia, to główny cel współczesnej dydaktyki i glottodydaktyki. Potrzeba nowej umiejętności jest m.in. konsekwencją internacjonalizacji rynku pracy. Zarządzający organizacjami i przedsiębiorstwami, które prowadzą działalność międzynarodową, wymagają od swych pracowników nie tylko biegłego posługiwania się językami obcymi, lecz także dobrej znajomości obszaru kulturowego i społecznego, aby zapewnić poprawne i owocne kontakty z przedstawicielami innych krajów. Tendencja ta nie dotyczy tylko świata biznesu, ale jest naturalnym rezultatem wykształcenia się społeczeństwa wielokulturowego, multietnicznego. Brak wzajemnego zrozumienia i elastycznego nastawienia umysłu powoduje poczucie dezorientacji. Według Schumanna[1] może przybierać trzy różnorodne formy:

1. szoku językowego (*Language shock*), którego źródłem jest niedostateczna znajomość języka, przejawiająca się w nieskutecznym doborze słów do wyrażenia zamierzonych treści;
2. szoku kulturowego (*Culture shock*), spowodowanego sytuacją, w której indywidualne strategie rozwiązywania problemów stają się nieskuteczne w innej kulturze;
3. stresu kulturowego (*Culture stress*), związanego z kwestią tożsamości, gdy istnieją istotne różnice w statusie społecznym osób w kulturach rodzimej i obcej.

Aby uniknąć tego typu sytuacji, należy dobrze przestudiować inną kulturę i różnice kulturowe. Jest to wstępny warunek zaakceptowania innego punktu widzenia i dokonania

[1] J. Schumann: *Affective Factors and the Problems of Age in Second Language Acquisition*. "Language learning 1975, nr 25, s. 230-231.

właściwej interpretacji zachowania mieszkańców obcego kraju. Tego typu zadanie nie należy do łatwych, gdyż Europa to kontynent o niezwykle długiej historii i maksymalnie zdywersyfikowanym ukształtowaniu terenu. Na jego obszarze znajdują się zarówno lodowce, fiordy, pustynie, jak i tundra, wyspy, góry czy morza. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest widoczne w obrębie całego kontynentu i każdego narodu europejskiego ogromne zróżnicowanie o charakterze antropologicznym (dotyczące wyglądu fizycznego i cech psychologicznych) oraz kulturowym. Funkcjonując na obszarze zjednoczonej Europy, coraz częściej wchodzimy w interakcje z przedstawicielami innych kultur. Mamy do czynienia ze społeczeństwem międzykulturowym, które może kiedyś nabrać charakteru uniwersalnego. Nie należy jednak mylić terminu „wielokulturowy" z „interkulturowym". „Interkulturowe" odnosi się do społeczeństwa złożonego z przedstawicieli różnych kultur, nacji, wyznań, w klimacie wzajemnego zrozumienia, tolerancji i akceptacji. Określenie „wielokulturowy" ma silny związek z różnorodnością, która często kojarzy się z różnicami będącymi powodem konfliktów i nieporozumień.

Warunkiem dobrego funkcjonowania w społeczeństwie wielokulturowym i usprawnienia relacji międzyludzkich jest poznanie kultury i rozwój kompetencji interkulturowej przez stosowną edukację. Zanim jednak przyjrzymy się mechanizmowi kształcenia tej kompetencji, spróbujmy wyjaśnić pojęcie *kultury*.

Kultura

Słowniki oferują nam pełną gamę definicji „kultury" w zależności od kontekstu. Najogólniej rzecz biorąc, można rozumieć *kulturę* jako wiedzę, którą na temat świata posiada jednostka, jako ogół informacji z dziedziny literatury, nauki, sztuki, dotyczących instytucji i mechanizmów społecznych. Z antropologicznego punktu widzenia *kultura* oznacza społeczne dziedzictwo wierzeń, tradycji, rytuałów, norm społecznych, a także wartości i postaw[2]. Mylnie postrzega się kulturę jako rasę, narodowość czy przynależność etniczną. Nie ulega wątpliwości, że kultura dotyczy bardzo wielu aspektów życia człowieka. Jest to pojęcie teoretyczne, dzięki któremu łatwiej nam zrozumieć zachowanie jednostki w rodzimym otoczeniu. W procesie socjalizacji człowiek uczy się wykonywać pewne czynności po prostu dlatego, że w taki sposób postępowano wcześniej. Kultura w tym ujęciu byłaby konstruktem charakterystycznym dla konkretnej grupy ludzi, wynikającym w dużej mierze z norm i obyczajów przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Przypomnijmy, że socjalizacja to „proces uczenia się i uwewnętrzniania (internalizacji) kulturowo

[2] Por. M. Mezzadri: *I ferri del mestiere. (Auto)formazione per l'insegnante di lingue*. Perugia: Guerra Edizioni 2003, s. 234.

uwarunkowanych reguł i wzorów zachowania"[3]. Jest to proces długotrwały, trwa całe życie, a rozpoczyna się tuż po przyjściu na świat. Kulturę należy rozumieć jako zjawisko cykliczne (efekt uczenia), pozwalające opisać podobieństwa i różnice w ludzkim zachowaniu, ułatwiające jednostce funkcjonowanie w grupie, wybór postaw, wartości i opinii. Stanowi również źródło etykiety społecznej[4].

Terminy *kultura* i *kulturowy* często są zastępowane określeniami *interkultura* i *interkulturowy*, które kładą nacisk na wymianę, jaka zachodzi pomiędzy grupami ludzi, gdy wchodzą w interakcję[5].

Holenderski psycholog społeczny profesor Geert Hofsted[6] sklasyfikował kultury narodowe i wyróżnił cztery ich wymiary, które obejmują wszystkie nacje kontynentu europejskiego:

a) pierwszym, niezwykle znaczącym wymiarem jest **indywidualizm – kolektywizm**: w kulturach indywidualistycznych, charakteryzujących się wyższym standardem życia i dobrobytem, liczy się niepowtarzalność jednostki i równość, w kolektywistycznych natomiast największymi wartościami są przynależność grupowa i pozycja społeczna, istotną rolę odgrywają harmonia, spójność i współpraca w grupie;

b) drugi wymiar dotyczy **dystansu do władzy**: może być on mały lub duży, stanowi źródło informacji o „stopniu akceptacji nierówności w podziale władzy", wpływa na integrację społeczną, konflikty oraz dyscyplinę; w kulturach kolektywistycznych, w których liczy się funkcjonowanie społeczeństwa jako grupy, będzie przeważać postawa konformizmu i uległości. Te cechy są najsilniej widoczne w kulturach azjatyckich. Brytyjczycy i Włosi wysoko cenią sobie wolność i niezależność, tak jak inne kultury zachodnie;

c) trzeci komponent to **silna lub słaba potrzeba unikania niepewności**, związana z poczuciem zagrożenia społeczeństwa w sytuacjach „niejasnych i niejednoznacznych";

---

[3] D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia międzykulturowa*. Gdańsk: GWP, 2007, s. 170.

[4] Inne aspekty kultury odnajdujemy w definicji Stefana Czarnowskiego, dla którego jest to *całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie*, W: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wyd. WUW, 2005, s. 33; Norman Goodman postrzega kulturę jako *wiedzę, przekonania, wartości, normy, zwyczaje, obyczaje, tabu, prawa, znaki, symbole, znaki, język i gesty*. Por. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001, s. 42; Jonathan Turner pisze: *kultura jest sumą systemów symboli w całej ludzkiej populacji*. J.H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 40, etc.

[5] Kultura jest zjawiskiem złożonym, często ulegającym transformacji i adaptacji. Każdy kontakt z inną kulturą może wpłynąć na ewolucję pojęcia. Termin *interkultura* akcentuje znaczenie kultury jako źródła potencjalnych różnic, natomiast prefiks *inter* podkreśla rolę przestrzeni, w której następują spotkanie i interakcja przedstawicieli różnych kultur (por. G. Mantovani: *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali*? Bologna: il Mulino, 2004). Pojęcie interkulturowości jest silnie związane ze zjawiskiem transkulturowości, koncepcją opisaną przez Wolfganga Welscha, wg której cechą współczesnych kultur jest mieszanie się i przenikanie, tak jak mieszają się różne style życia, przekonania. W. Welsch: *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*. W: K. Wilkoszewska (red.): *Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas, 2004, s. 31-43.

[6] Por. G. Hofstede: *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: McGraw-Hill, 1991.

d) odnosząc się do postaw społecznych, czwarty wymiar ujął jako **męskość – kobiecość**: męskość charakteryzuje kultury, w których priorytetem jest dążenie do sukcesów i samorealizacji, a kobiecość – więzi międzyludzkie.

Warto w tym momencie zadać pytanie o źródło różnic kulturowych np. w wyżej wymienionych kategoriach oraz: na jakie aspekty życia jednostki i grup społecznych ma wpływ kultura? David Matsumoto pogrupował czynniki, które wpływają na kulturę, w następujący sposób:

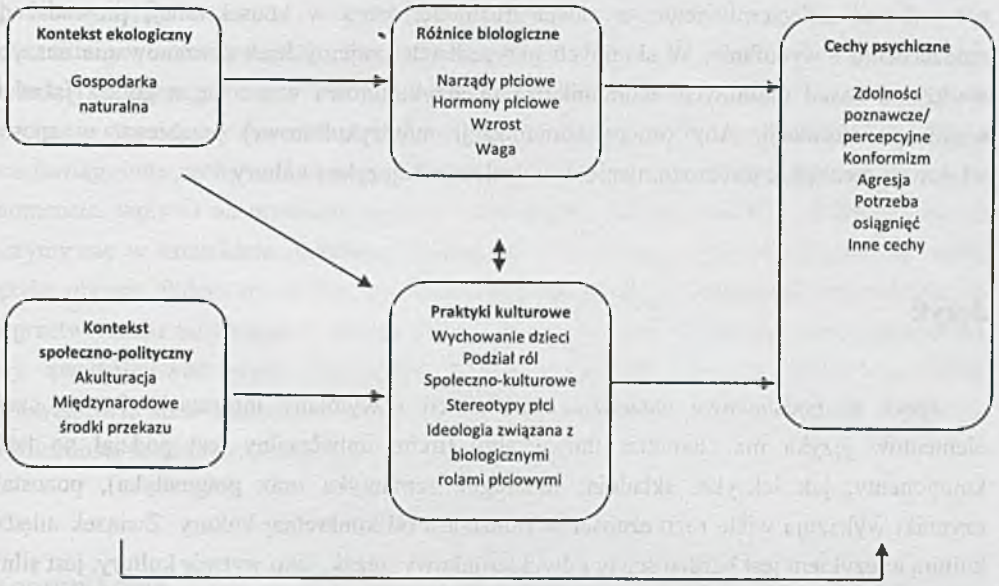
- środowisko naturalne – warunki środowiskowe kształtują podstawowe wartości, postawy i zachowania: im trudniejsze są warunki egzystencji (ubóstwo, życie na dużych wysokościach), tym większe są poczucie wspólnoty i skłonność do pracy zespołowej,
- gęstość zaludnienia – większe zaludnienie powoduje surowsze zasady koegzystencji,
- zamożność – im bogatsi są członkowie danej społeczności, tym większa jest ich niezależność,
- technika – dostęp do nowoczesnych technologii wpływa na sposób komunikowania się,
- klimat – warunki atmosferyczne determinują sposób ubierania się, dietę czy stan zdrowia[7].

Taki podział mógłby sugerować, iż kultura jest zjawiskiem społecznym, jednakże nie można pominąć aspektu psychologicznego, indywidualnego.

Kultura to nie są jednokierunkowe zależności, ale jest to bardzo dynamiczny układ. Z jednej strony, determinuje ją bardzo złożony zespół czynników, z drugiej – sama kultura silnie oddziałuje na prawie wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji: ma istotny wpływ na aspekty poznawcze i rozwojowe człowieka, na rozumowanie moralne, cenione wartości oraz szacunek do autorytetów. Kultura oddziałuje na podstawowe procesy psychiczne, takie jak sposób myślenia, rozwiązywania problemów, uczenie się, a nawet inteligencję; wpływa na potrzebę bezpieczeństwa, pewność siebie, gotowość do podejmowania ryzyka, odczuwanie czasu, a ponadto na wyrażanie emocji i ekspresję mimiczną. To właśnie kultura kształtuje i nadaje znaczenie najbardziej indywidualnym i intymnym sferom życia: determinuje model rodziny, sposób podejścia do instytucji małżeństwa oraz traktowanie kobiet. Decyduje o sposobie oszczędzania pieniędzy i stylu życia, również na emeryturze. Najsilniejsze wpływy kulturowe wykazuje kuchnia nie tylko w rodzajach potraw, lecz przede wszystkim w modelu żywienia, stosunku do jedzenia i porach posiłków. Kultura wpływa na sposób postrzegania kształtów, kategoryzowania przedmiotów, rozróżniania odcieni barw. Zaskakujące jest, iż różnice dotyczą również takich aspektów życia, jak upodobanie do kolorów, wyposażenia miejsca zamieszkania, a nawet preferowanego typu czcionki drukarskiej[8].

[7] D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia międzykulturowa*..., s. 28.
[8] R. Hill: *My Europejczycy*. Tłum. W. Sobiegraj. Warszawa: Wyd. Jacek Santorski, 2004, s. 322-364.

Pełny obraz współzależności został zobrazowany na rys. 1.



Rys. 1. Model zależności łączących kulturę, biologię, ekologię i kontekst społeczno-polityczny z zachowaniami wg: J. Berry, M.H. Segall, R. Dasen: *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge: University Press, 1992, s. 58[9]

Fig. 1. Model of dependencis linking the culture, biology, ecology and sociopolitical context with behaviours according to: J. Berry, M.H. Segall, R. Dasen: *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge: University Press, 1992, s. 58

Istotny dla naszych rozważań czynnik, który jest determinowany przez różnice kulturowe, to relacje interpersonalne, a więc jakość i przebieg komunikacji pomiędzy przedstawicielami różnych nacji, proces bardzo złożony wobec zjawiska tzw. globalnej ekumeny[10].

W procesie komunikacji międzykulturowej widoczne są dwa dość istotne zjawiska: niepewność i konflikt. Niepewność dotyczy reguł komunikacji, którymi kierują się jej uczestnicy, a także znaczenia samych słów. Jeśli intencja zostanie źle odebrana, skutkuje to problemami komunikacyjnymi i popełnianiem gaf. W przypadku niedostatecznej znajomości

[9] J. Berry, M.H. Segall, R. Dasen R.: *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge: University Press, 1992, s. 58. Podaję za: D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia międzykulturowa...*, s. 40.

[10] Pojęcie to wprowadził pod koniec lat 80. ubiegłego wieku Ulf Hannerz, szwedzki antropolog, określając nim obszar, na którym zachodzi ciągła interakcja i wymiana treści kulturowych, a jego wymiar globalny jest spowodowany ekspansją kultury. Kultury o charakterze tradycyjnym charakteryzują się pewnego rodzaju zamknięciem, można je ulokować w konkretnych ramach czasowych i przestrzennych. Kultury bardziej nowoczesne cechują się otwartością, elastycznością, w których owe ramy czasowe i przestrzenne mogą zostać przekroczone, co umożliwia tym samym przepływ treści kulturowych. Por. P. Sztompka: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002, s. 592-593.

kultury i błędnej interpretacji przekazu konflikty i niepowodzenia są nieuniknione, a nasze oczekiwania pozostają niespełnione. Brak właściwego zrozumienia komunikatu może spowodować zniecierpliwienie, a nawet frustrację, która w konsekwencji prowadzi do zniechęcenia i wycofania. W skrajnych przypadkach czujemy brak poszanowania naszych wartości i zasad moralnych. Komunikacja międzykulturowa wiąże się z gorszą jakością wymiany informacji. Aby proces komunikacji międzykulturowej przebiegał w sposób właściwy, niezbędne jest zrozumienie współzależności języka i kultury.

Język

Język to podstawowe narzędzie komunikacji i wymiany informacji. Pewna część elementów języka ma charakter uniwersalny (m.in. uniwersalny jest podział na takie komponenty, jak leksyka, składnia, fonologia, semantyka oraz pragmatyka), pozostałe czynniki wykazują wiele rozbieżności w zależności od konkretnej kultury. Związek między kulturą a językiem jest bardzo ścisły i dwukierunkowy: język, jako wytwór kultury, jest silnie przez nią determinowany, a jednocześnie sam wpływa na kształtowanie wartości kulturowych i sposób postrzegania świata. Federico Fellini miał powiedzieć: „Język to nie tylko zestaw słów, dźwięki i składnia. To określony sposób interpretowania rzeczywistości, wypracowany przez pokolenia, które rozwinęły ten język”[11]. Każdy język jako narzędzie komunikacji miewa mocne i słabe strony, a zarazem jest nośnikiem odrębności kulturowej. Sposób komunikowania się zależy od formalnej struktury języka, objętości słownictwa, stopnia zwięzłości. Dla porównania język francuski jest precyzyjny, niemiecki – mało przejrzysty, hiszpański – subtelny i bardzo precyzyjny, o bogatym słownictwie, ale często ukrywa właściwe znaczenie. Różnice językowe są widoczne zwłaszcza w fizycznym sposobie wymowy, który często zdradza temperament narodu. Język determinuje różnorodność zachowań, a w konsekwencji styl życia ludzi, którzy się nim posługują, np. język francuski ułatwia myślenie abstrakcyjne i Francuzi przejawiają takie upodobania; język węgierski ma bardzo logiczną strukturę gramatyczną, dzięki której możliwe jest jasne myślenie; mało konkretny charakter słownictwa luksemburskiego często bywa przyczyną konfliktów. W licznych językach, np. w japońskim, istnieje bardziej złożony sposób mówienia o sobie i zwracania się do innych osób, najczęściej wynikający z różnicy statusu. Osoba zajmująca wyższą pozycję w hierarchii nie mówi o sobie „ja”, tylko zamiast zaimka używa tytułu lub zawodu, stanowiska, roli społecznej, np. lekarz, nauczyciel, matka, ojciec. Różnice na tle kulturowym są widoczne także w aspekcie pragmatycznym, czyli dotyczącym zastosowania języka i jego funkcji, tj. krytykowanie, przepraszanie czy prawienie komplementów[12].

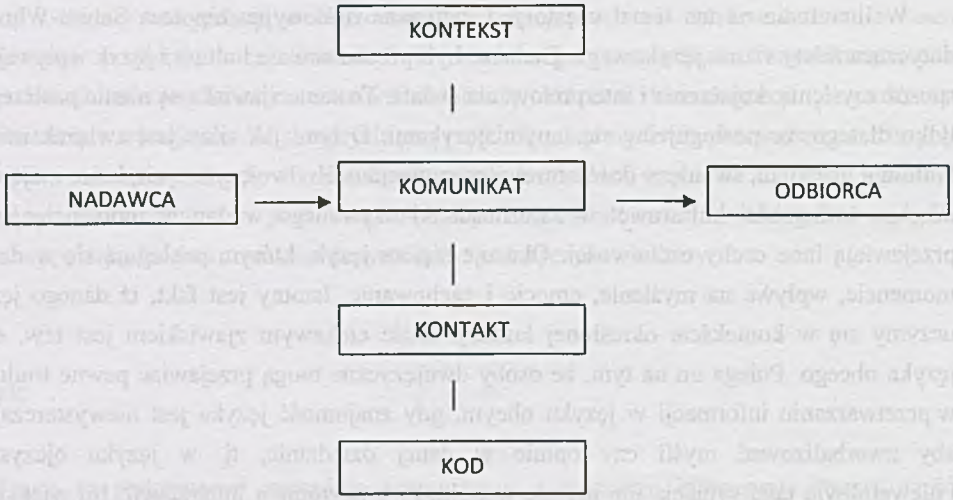
[11] R. Hill: *My Europejczycy*..., s. 349.
[12] Tamże.

W literaturze na ten temat często jest cytowana dyskusyjna hipoteza Sapira-Whorfa[13] dotycząca relatywizmu językowego. Badacze byli przekonani, że kultura i język wpływają na sposób myślenia, kojarzenia i interpretowania świata. Te same zjawiska są różnie postrzegane tylko dlatego, że posługujemy się innymi językami. O tym, jak silny jest związek między kulturą a językiem, świadczy dość szczególna sytuacja osób dwujęzycznych, które mają dwie odrębne tożsamości kulturowe: w zależności od używanego w danym momencie języka przejawiają inne cechy osobowości. Okazuje się, że język, którym posługują się w danym momencie, wpływa na myślenie, emocje i zachowanie. Istotny jest fakt, iż danego języka uczymy się w kontekście określonej kultury. Dość ciekawym zjawiskiem jest tzw. efekt języka obcego. Polega on na tym, że osoby dwujęzyczne mogą przejawiać pewne trudności w przetwarzaniu informacji w języku obcym, gdy znajomość języka jest niewystarczająca, aby zwerbalizować myśli czy opinie w danej dziedzinie, tj. w języku ojczystym, i niewątpliwie taka sytuacja nie ma nic wspólnego z poziomem inteligencji. Im większe są rozbieżności między językami, tym efekt jest silniejszy[14].

Komunikacja

W czasie rozmowy skupiamy się na doborze odpowiednich słów, aby właściwie przekazać nasze intencje, jednakże w samym akcie komunikacji istotne są jeszcze inne elementy, na które nie zawsze zwracamy uwagę, a to właśnie one decydują o ostatecznym komunikacie. Komunikacja jest to proces, dzięki któremu zachodzą interakcja, budowanie relacji i przekaz informacji[15]. Do prawidłowego przebiegu aktu komunikacji niezbędne jest zrozumienie i prawidłowe zastosowanie zarówno języka w aspekcie werbalnym, jak i elementów niewerbalnych, tj. mimiki, tonu głosu, odległości między uczestnikami komunikacji. Rosyjski językoznawca i jeden z najwybitniejszych filologów XX wieku Roman Osipovich Jakobson[16] jest autorem najczęściej cytowanego modelu komunikacyjnego, który zawiera wszystkie elementy komunikacji (rys. 2).

[13] G. Yule: *Introduzione alla linguistica*. Bologna: Società editrice il Mulino 1987, s. 258-260.
[14] Por. R. Hill: *My Europejczycy...*, s. 349-378 oraz D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia międzykulturowa...*, s. 326, 331, 341.
[15] Por. I. Kurcz: *Psychologia języka i komunikacji*. Warszawa: WN „Scholar", 2000.
[16] R. Jakobson: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976, s. 27. Por. też: A. Sztajnberg: *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*. Wrocław: ASTRUM, 2001, s. 55-57.



Rys. 2. Schemat komunikacyjny Romana Jakobsona[17]
Fig. 2. Roman Jakobson's communication scheme

Komunikacja to złożony proces, przebiega w określonym kontekście. Do przekazywania informacji możemy użyć różnych kanałów. Każdemu komunikatowi, który do nas dociera, przypisujemy znaczenie. W akcie komunikacji komunikat jest przekazywany odbiorcy przez nadawcę za pomocą odpowiedniego kodu. Określona treść zostaje zakodowana, a zadaniem odbiorcy jest jej odkodowanie, i w tym momencie rola kultury jest niepodważalna: wpływa nie tylko na język werbalny, lecz także na gesty, sposób myślenia, odległość między rozmówcami, kontakt wzrokowy oraz na pozycję ciała. Dla przykładu: im mniejsza jest gęstość zaludnienia, tym większa jest potrzeba dystansu. Warto podkreślić, iż język werbalny jest łatwiejszy do zinterpretowania od bezgłośnego języka niewerbalnego.

Język, zarówno werbalny, jak i niewerbalny, nie jest jedyną przeszkodą, którą trzeba pokonać podczas interakcji z przedstawicielem innej narodowości. Barierą w pełnej komunikacji z drugim człowiekiem są m.in. nieuzasadnione oczekiwania, nieznajomość istoty indywidualnych cech jednostki, ale też w dużej mierze postawy stereotypowe, filtry kulturowe o charakterze etnocentrycznym, które wynikają z różnych wymiarów tożsamości. Tożsamość to immanentna cecha jednostki społecznej. Nie jest czynnikiem wrodzonym: kształtuje się bezustannie, przez całe życie, głównie w procesie komunikacji. Jest wynikiem oddziaływania otoczenia, również kulturowego. W zależności od tego, z kim jednostka wchodzi w interakcję i w jakim otoczeniu kulturowym, tożsamość może ulegać modyfikacji. W wyniku doświadczeń i relacji jednostka może wytworzyć wiele tożsamości. Wyróżniamy trzy jej aspekty: jednostkowy, społeczny lub narodowy. Tożsamość jednostkowa ma charakter osobisty, wskazuje na odrębność i indywidualność jednostki wobec innych przedstawicieli danej kultury. Indywidualność ta jest widoczna w procesie komunikacji – w postawie,

[17] R. Jacobson: *Poetyka w świetle…*, s. 27.

światopoglądzie, użyciu języka, sposobie przekazywania treści. Tożsamość społeczna to poczucie przynależności do określonej grupy, identyfikowanie się z nią. Stanowi podstawę społecznego działania lub jest wynikiem działań. Szczególnym rodzajem tożsamości społecznej jest tożsamość narodowa – jest formą wyodrębnienia siebie jako przedstawiciela narodu, wyraża poczucie wartości, pozycję i prawa. Manifestuje się ją przez język, dobór stylu komunikacyjnego w interakcji międzykulturowej, ma silny związek ze stereotypami, które w procesie komunikacji mogą spowodować bariery i konflikty. Tożsamość może więc dwojako wpływać na komunikację międzykulturową. Z jednej strony, może powodować konflikty i bariery komunikacyjne wynikające z postawy etnocentrycznej oraz z różnego rodzaju uprzedzeń, z drugiej natomiast, kreuje postawę tolerancji i szacunku dla przedstawiciela innej narodowości, zwłaszcza w środowiskach wielokulturowych, w których różnice kulturowe nieco się zacierają i tworzy się nowy rodzaj tożsamości społecznej[18].

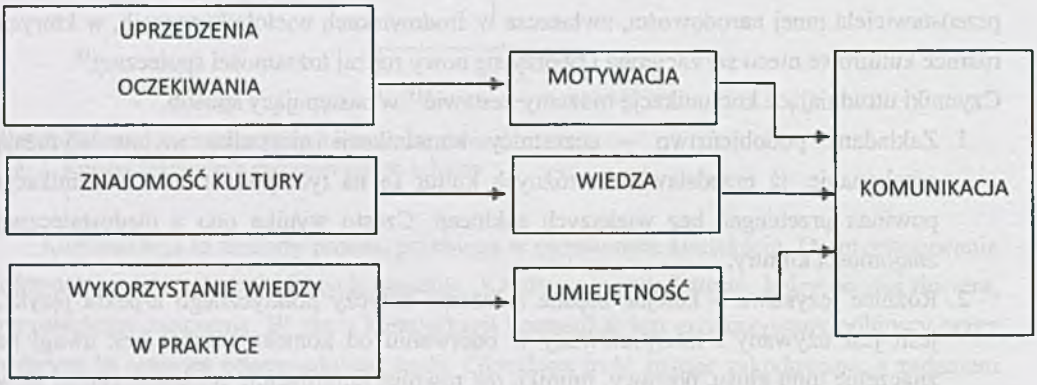
Czynniki utrudniające komunikację możemy zestawić[19] w następujący sposób.

1. Zakładane podobieństwo – uczestnicy komunikacji nierzadko mylnie wyrażają przekonanie, iż przedstawiciele różnych kultur są na tyle podobni, że komunikacja powinna przebiegać bez większych zakłóceń. Często wynika ono z niedostatecznej znajomości kultury.
2. Różnice językowe – kolejne błędne założenie dotyczy praktycznego aspektu języka, jeśli jest używany i interpretowany w oderwaniu od kontekstu, czyli bez uwagi na znaczenie tonu głosu, postawy, mimiki, jak również ignorowanie wieloznaczności słów czy fraz.
3. Błędne interpretacje sygnałów niewerbalnych – język niewerbalny jest trudny do biegłego opanowania, gdyż jest ściśle związany z kulturą. Powoduje liczne nieporozumienia wynikające z nieprawidłowej interpretacji gestów.
4. Stereotypy i uprzedzenia – utrudniają, a czasem wręcz uniemożliwiają komunikację, jeśli kierujemy się nimi, odbierając komunikaty wysyłane przez przedstawicieli innej kultury.
5. Skłonność do formułowania sądów wartościujących – negatywny wpływ na właściwy przebieg komunikacji wywiera nasza ocena innych wynikająca z wartości kulturowych.
6. Wysoki poziom lęku i napięcia – te stany towarzyszą nam podczas kontaktów z przedstawicielami innych kultur. Wynikają one z niepewności bądź niedostatecznej znajomości języka. Umiarkowany poziom stresu jest niezbędny do prawidłowego funkcjonowania i przebiegu procesów myślowych, jednak jego zbyt wysoki poziom może zakłócić komunikację i powodować zbyt kurczowe trzymanie się stereotypów.

Aby usprawnić komunikację, konieczne jest spełnienie kilku warunków. Jednym z nich jest uważność, rozumiana jako umiejętność analizowania własnego postępowania i zachowania innych, silnie związana ze zjawiskiem etnocentryzmu. Z jednej strony pozwala

[18] Por. M. Bodziany: *Komunikacja międzynarodowa...*
[19] D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia międzykulturowa...*, s. 359-360.

uświadomić sobie własne nawyki, oczekiwania i sposób postrzegania komunikacji w kontekście kultury, w której dorastamy. Z drugiej strony, umożliwia wykształcenie w sobie postawy otwartości na inny punkt widzenia i pewnej elastyczności. Uważność pozwala wyeliminować lęk i niepewność, co stanowi kolejny warunek usprawnienia komunikacji. Usuwanie niepewności jest niezbędne do właściwego przetwarzania informacji i dekodowania intencji nadawcy. Niezbędnym czynnikiem do prawidłowego przebiegu komunikacji jest również umiejętność panowania nad negatywnymi emocjami, które są konsekwencją konfliktu, będącego naturalnym elementem komunikacji międzykulturowej. Schemat na rys. 3 obrazuje tę sytuację.



Rys. 3. Schemat własny czynników wpływających na przebieg komunikacji[20]
Fig. 3. Personal scheme of factors effecting on communication

W praktyce, aby poradzić sobie z różnicami kulturowymi, uczestnik komunikacji może przejawiać gotowość do zrezygnowania z własnych zachowań kulturowych na rzecz zachowań i poglądów partnera. Może również zastosować strategię kompromisu, która wymaga poszukiwania wspólnego stanowiska. Ewentualnie interlokutorzy mogą okazać pełną tolerancję i akceptację dla własnych rozbieżności w przekonaniach i postawach. Wybór konkretnej strategii kształtuje przebieg interakcji i wysiłek włożony we wzajemne zrozumienie. Sam uwarunkowany jest stopniem elastyczności postawy w interakcjach z innymi oraz umiejętnością oceny rzeczywistości z innej perspektywy. Jest to kompetencja, którą należy wykształcić u osób uczących się języków obcych.

[20] Schemat własny czynników wpływających na przebieg komunikacji na podstawie rozważań W.B. Gudykunst: *Toward a theory of effective interpersonal and intergroup communication: An anxiety/uncertainty management (AUM) persepective*. W: R.L. Wiseman, J. Koester i in. (red.): *International and and intercultural communication annual*. Vol. 17. *Intercultural communication competence*, s. 33-71 oraz D. Matsumoto, L. Juang: *Psychologia*..., s. 361-362.

Kształcenie kompetencji interkulturowej

W wymiarze dydaktycznym pojęcie kompetencji interkulturowej jest ściśle związane z zagadnieniem kompetencji komunikacyjnej, jest jej uzupełnieniem i wskazuje na jej nieuniwersalny charakter. Nadrzędnym celem treningu interkulturowego jest przygotowanie uczącego się języka obcego na ewentualne problemy i nieporozumienia wynikające z różnic kulturowych, które mogą z dużym prawdopodobieństwem pojawić się podczas interakcji. Dyscypliny wspierające dydaktyków w kształceniu tejże kompetencji to językoznawstwo, pedagogika, etnografia czy antropologia, choć niewątpliwie najbardziej przygotowana wydaje się psychologia komunikacji, badająca procesy psychiczne i relacje międzyludzkie.

Nabywanie kompetencji jest długotrwałym procesem, a rezultatem nie ma być wyłącznie posiadanie bogatej wiedzy na temat kultury przyswajanego języka, tylko zmiana punktu widzenia. Warto przyjrzeć się, jak ewoluowało nauczanie kultury i umiejętności komunikowania się w poszczególnych modelach glottodydaktycznych, czyli metodach nauczania. W dobie panowania podejścia formalistycznego język obcy nie służył jako narzędzie komunikacji, a uczenie się go stanowiło swoisty trening umysłowy. Uczący się języków klasycznych mieli kontakt z kulturą poprzez teksty literackie, filozoficzne czy historyczne. Trudno jednak uznać treść wielkich dzieł za źródło wiedzy na temat ówczesnego stylu życia, gdyż dominowały w nich kwestie etyczne, a kultura była synonimem literatury. W miarę upływu czasu zmieniały się potrzeby związane z językiem obcym. Zainteresowanie pisemną formą języka nie było już tak silne, położono nacisk na walory komunikacyjne. Pod koniec XVIII wieku w nauczaniu zaczęto używać metody bezpośredniej, polegającej na całkowitym zanurzeniu w języku i kulturze, aby w dobie metod strukturalistycznych ponownie zainteresować się językiem jako strukturą, w analizie której kultura nie odgrywała większego znaczenia.

Wraz z przewagą podejścia komunikacyjnego język i kultura pozostawały coraz bardziej nierozłączne. Nie forma języka, lecz jego użycie w kontekście społecznym zaczęło odgrywać znaczącą rolę. Innymi słowy, priorytetem stało się osiągnięcie kompetencji komunikacyjnej, której główne komponenty stanowią[21]:

1. kompetencja językowa – rozumiana jako znajomość systemu leksykalnego, syntaktycznego i fonologicznego języka;
2. kompetencja ekstrajęzykowa – polegająca na umiejętności rozumienia i użycia kodów pozajęzykowych, takich jak gesty, mimika, ubiór itp.;
3. kompetencja parajęzykowa – przejawiająca się w użyciu odpowiedniej intonacji, właściwego tonu głosu, odpowiedniej szybkości mówienia determinujących znaczenie wypowiedzi;

[21] M. Mezzadri: *I ferri del...*, s. 237-238.

4. kompetencja socjokulturowa – utożsamiana z rozumieniem, właściwą interpretacją i respektowaniem ról społecznych;
5. kompetencja pragmatyczna – to innymi słowy skuteczność osiągania zamierzonego celu za pomocą odpowiednich aktów językowych.

W kontakcie z innymi kulturami osiągnięcie kompetencji komunikacyjnej opisanej wyżej wydaje się niewystarczające. Brakujący element stanowi umiejętność komunikowania się ponad szeroko rozumianymi barierami kulturowymi. Hofstede[22] proponuje model trzyfazowy nabycia tej kompetencji. W pierwszym etapie nauczyciel kładzie nacisk na rozwijanie umiejętności rozpoznawania cech własnej kultury, czyli jest to tzw. etap świadomości. Po nim następuje faza poznawania kultury, w której występuje interakcja. Trzeci krok ma charakter praktyczny i przejawia się już w aktywnej komunikacji z przedstawicielami innej narodowości. Według Balboniego[23] kompetencji interkulturowej nie można się do końca nauczyć, a można jedynie pokazać, jak ją obserwować. Opracował on narzędzie składające się z licznych obszarów sytuacyjnych, które mogą zostać użyte, aby zwiększyć świadomość własnej kultury i odkryć kulturę przyswajanego języka. Obszary te zawierają w sobie konkretne zagadnienia.

OBSZAR 1: RELACJE SPOŁECZNE: relacje z obcokrajowcami, relacje międzypokoleniowe, relacje z przełożonymi, relacje uczuciowe hetero- i homoseksualne, rytuały związane z częstowaniem, sposoby przepraszania, poprawiania błędów.

OBSZAR 2: ORGANIZACJA SPOŁECZNA: instytucje państwowe, systemy sądowniczy, bankowy i finansowy, rolnictwo, telekomunikacja, transport, mass media, przestępczość, religia(-gie).

OBSZAR 3: DOM I RODZINA: wielkość rodziny, role rodziny, relacja rodzice-dzieci, autonomia dzieci, wiek opuszczenia domu, rodzaje domów, tradycje i innowacje w domach, własność i wynajem, dom na wsi i w mieście, dbałość o porządek.

OBSZAR 4: MIASTO: miasto-wieś, związek centrum-peryferia, handel, zakłady produkcyjne, sport, rozrywka, kultura, władze miasta, mieszkańcy, miasto i instytucje wspierające rodzinę (przedszkola, schroniska), miasto i szkoły, narkotyki.

OBSZAR 5: SZKOŁA: prywatna i publiczna, poziomy nauczania, prestiż szkoły i nauczycieli, tradycje i innowacje w szkole, rola rodziny, miejsce języków obcych, kształcenie zawodowe.

OBSZAR 6: MASS MEDIA: publiczne i prywatne, autonomia mass mediów a polityka, gazety i czasopisma różnego typu, radio, telewizja, kino, literatura.

Nabywanie umiejętności posługiwania się językiem obcym powinno się odbywać przez jego praktyczne użycie w danym kontekście kulturowo-sytuacyjnym, z zachowaniem obyczajów kraju poznawanego języka. Zanim jednak uczniowie podejmą próbę interakcji zgodnej z normami danej kultury, w pierwszej kolejności nauczyciel powinien skupić się na

[22] G. Hofstede: *Cultures and...*, s. 230-231.
[23] P.E. Balboni: *Parole comuni culture diverse.* Venezia: Marsilio, 1999, s. 112-114.

kształceniu umiejętności właściwego postrzegania i kontrolowanej oceny sytuacji. Percepcja jest zawsze wybiórcza i uwarunkowana wieloma czynnikami, takimi jak osobiste zainteresowania czy doświadczenia kulturowe. Właściwe postrzeganie można rozwijać przez niezbyt skomplikowane ćwiczenie, jakim jest opis ilustracji, komiksu czy fragmentu filmu, które ukazują sytuacje życia codziennego. Uczeń, indywidualnie lub w grupie, powinien opisać daną scenę, oczywiście w języku obcym, doskonaląc jednocześnie swą kompetencję językową. Opis powinien dotyczyć kontekstu sytuacyjnego, osób biorących udział w interakcji, użycia języka niewerbalnego. Nauczyciel może narzucić sposób myślenia, podając uczniom różne warianty dotyczące np. zajmowanego stanowiska, stopnia pokrewieństwa czy pochodzenia obserwowanych uczestników interakcji. Reakcje uczącego się, jego sposób interpretacji powinny zostać skonfrontowane z opiniami innych obserwujących, a wszelkie podobieństwa i rozbieżności – powinny być poddane analizie i dyskusji. Technika ta pozwala uzmysłowić uczniom, jak bardzo punkt widzenia zmienia ocenę sytuacji, a także jak trudno jest uniknąć myślenia stereotypowego. Rozbudza chęć stawiania hipotez i weryfikowania ich, a z drugiej strony – uczy empatii dzięki temu, iż wymaga interpretacji z różnej perspektywy.

Kolejnym etapem nabywania kompetencji interkulturowej jest naśladowanie scenek sytuacyjnych z filmów z odtwarzaniem odpowiednio użytego języka werbalnego, postawy uczestników interakcji, tonu głosu, mimiki twarzy i gestykulacji. Po wykonaniu ćwiczenia należy porównać i szczegółowo przeanalizować te elementy w analogicznej sytuacji w kulturze rodzimej, podkreślając po raz kolejny znaczenie kontekstu. Analiza ta powinna dotyczyć sfer niewerbalnej oraz czysto językowej. Naturalnymi cechami większości języków są wieloznaczność słów bądź różnice w znaczeniu poszczególnych pojęć, co stanowi poważne zagrożenie dla skutecznej komunikacji. Informacja zawarta w słownikach jest mało wyczerpująca, gdyż zawiera tylko denotacje, bez istotnej informacji na temat funkcji danego słowa w określonym kontekście społecznym. Aby uzupełnić tę wiedzę, w procesie nauczania języka obcego nauczyciel może posłużyć się techniką asocjogramu, który odzwierciedla w formie schematu konotacje pojęć. Te i inne ćwiczenia językowo-kulturowe powinny mieć zawsze formę praktycznego działania.

Komunikacja międzykulturowa różni się znacznie od wewnątrzkulturowej. Cytując słowa Theodore'a Zeldina, można zauważyć, że „większość ludzi w większości kultur jest pospolita w swej zwyczajności"[24], jednak komunikacja nie jest sprawą oczywistą, dlatego umiejętność porozumienia ponad barierami kulturowymi jest wartością nadrzędną. Współczesny Europejczyk, będąc członkiem społeczeństwa wielokulturowego, spotyka się na co dzień z różnicami kulturowymi. Jest jednostką etnocentryczną, ale dzięki odpowiedniej edukacji może rozwinąć w sobie stopniowo zdolność rozpoznawania różnic kulturowych, nauczyć się ich akceptowania aż do momentu, kiedy zacznie je traktować jako normalne. Aby taki proces

[24] T. Zeldin: *The French*. London: Collins Harvill, 1988. Podaję za: R. Hill: *My Europejczycy...*, 2004, s. 14.

nastąpił, konieczne jest poznanie samego siebie, począwszy od miejsca pochodzenia, własnych przekonań i wartości, które są wyrazem tożsamości.

BIBLIOGRAFIA

1. Balboni P.E.: *Didattica dell'italiano a stranieri*. Roma: Bonacci Editore, 1994.
2. Balboni P.E.: *Parole comuni culture diverse*. Venezia: Marsilio, 1999.
3. Balboni P.E.: *Dizionario di glottodidatica*. Perugia: Edizioni Guerra, 1999.
4. Balboni P.E.: *Le sfide di Babele*. Torino: UTET Librerie, 2002.
5. Banach B.: *Język i kultura. Tendencje interkulturowe we współczesnej glottodydaktyce. Społeczno-kulturowe aspekty w nauczaniu języków obcych na przykładzie wybranych krajów*. „Języki Obce w Szkole" 2003, nr 3, s. 3-14.
6. Biguzzi A.: *Cosa ci dice il corpo?* „Quadrimestrale di servizio per gli insegnanti di italiano come lingua straniera" 2008, nr 21, s. 14-16.
7. Bodziany M.: *Komunikacja międzynarodowa w wielonarodowych jednostkach wojskowych*. Wrocław: Zeszyty naukowe WSOWL, 2012.
8. Hill R.: *My Europejczycy*. Tłum. Wika Sobiegraj. Warszawa: Wyd. Jacek Santorski, 2004.
9. Hofstede G.: *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: Mc Graw-Hill, 1991.
10. Katerinov K.: *La cultura e la civiltà nell'insegnamento dell'italiano L2*. "L'insegnamento della cultura e civiltà nei corsi di italiano L2, con modelli di unità didattiche a vari livelli" 1991, nr 5, s. 5-11.
11. Komorowska H.: *Metodyka nauczania języków obcych*. Warszawa: Fraszka Edukacyjna, 2001.
12. Kurcz I.: *Psychologia języka i komunikacji*. Warszawa: WN Scholar, 2000.
13. Kurcz I.: *Język a psychologia. Podstawy psycholingwistyki*. Warszawa: WSiP, 1992.
14. Mackiewicz M.: *Dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa*. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej, 2005.
15. Matsumoto D., Juang L.: *Psychologia międzykulturowa*. Tłum. Agnieszka Nowak. Gdańsk: GWP, 2007.
16. Mezzadri M.: *I ferri del mestiere. (Auto)formazione per l'insegnante di lingue*. Perugia: Guerra Edizioni, 2003.
17. Pallotti G.: *La seconda lingua*. Milano: Bompiani, 2000.
18. Pecenek D.: *La comunicazione non verbale e insegnamento dell'italiano a stranieri*. "In.it. Quadrimestrale di servizio per gli insegnanti di italiano come lingua straniera" 2007, nr 20, s. 24-27.
19. Schumann J.: *Affective Factors and the Problems of Age in Second Language Acquisition*. "Language learning " 1975, nr 25, s. 230-231.
20. Sztajnberg A.: *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*. Wrocław: ASTRUM, 2001.

21. Sztompka P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002, s. 592-593.
22. Tabakowska E.: *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa.* Kraków: Universitas, 2001.
23. Yule G.: *Introduzione alla linguistica.* Bologna: Società Editrice il Mulino, 1987.

Danuta AUGUSTYN

4.3. STEREOTYP A KSZTAŁCENIE WRAŻLIWOŚCI KULTUROWEJ – BARIERY I MOSTY MYŚLOWE

Zagadnienia podejmowane w rozdziale sytuują się w tematyce tomu w takim zakresie, w jakim pojęcie tożsamości (w perspektywie lokalnej, narodowej i europejskiej) pozostaje współzależne z kulturą. Nieusuwalnym elementem odczuwania tożsamości jest myślenie stereotypowe. Jest ono obecne w postrzeganiu, rozumieniu i wartościowaniu zjawisk, jest obecne także w strukturach języka. Stereotypy są opisywane i definiowane w różny sposób: w badaniach socjologicznych, etnograficznych podkreśla się bariery mentalne i emocjonalne, jakie wywołują. Ta ich właściwość znajduje odzwierciedlenie również w analizach manipulowania stereotypami dla celów propagandowych, ideologicznych, politycznych. W ujęciu językoznawczym kładzie się natomiast nacisk na nieusuwalność stereotypów z procesów kategoryzacyjnych, z językowego obrazu świata. Mając na uwadze tę właśnie ich cechę, autorka artykułu rozważa różne aspekty wykorzystania stereotypów w konstruowaniu „mostów myślowych" w procesie kształcenia kompetencji interkulturowych.

W pierwszej części artykułu przytaczane są interpretacje pojęć kultury i stereotypów, w części drugiej – analizowane wyobrażenia na temat Włochów z perspektywy historycznej i współczesnej (na podstawie badań, danych ankietowych, prasy, forów internetowych), a w części ostatniej autorka ocenia efektywność zastosowania stereotypów w uniwersyteckim kształceniu interkulturowym.

Powszechność odwołań do kultury w glottodydaktyce – ustalenie zagadnień

Dzięki standaryzacji wprowadzonej przez proces boloński można zapoznać się przekrojowo z programami kształcenia językowego uniwersytetów polskich i europejskich. Terminy: *kultura*, *kształcenie interkulturowe*, *kształcenie kompetencji interkulturowych* – pojawiają się w nich szczególnie często. Glottodydaktycy nadają im rangę istotniejszych składowych procesu nauczania (w piśmiennictwie włoskim dla podkreślenia tych zależności

stosuje się określenie *linguacultura* – językultura, tłum. D.A.[1]). Liczne w ostatnich latach publikacje pokazują[2], jak różnorodnie można owe zjawiska interpretować. Ta szczególna rola kultury w glottodydaktyce wiąże się z ogólniejszymi procesami, takimi jak: *cultural turn* w naukach humanistycznych, myśl postmodernistyczna, tradycja brytyjskich studiów kulturoznawczych. W rozważaniach nad specyfiką zjawiska W. J. Burszta wskazuje, że „[...] nieusuwalna wieloznaczność pojmowania kultury [...] zaszła już tak daleko, iż badacze-humaniści zdają się być niekiedy bezradni, rezygnując w ogóle z prób uporządkowania panującego chaosu i dowolności odwoływania się do pojęcia kultury"[3]. D. Pasini i A. Ćavar potwierdzają ten stan rzeczy w glottodydaktyce: „Nie istnieje jeszcze systemowa metodyczno-dydaktyczna koncepcja włączania kultury i cywilizacji do nauki języka obcego". Kompetencje kulturowe i interkulturowe są wiązane albo z wiedzą o kulturze, albo ze zdolnościami interkulturowymi, albo z wrażliwością na kulturę, postawami, nastawieniem[4]. W ESOKJ (Europejski System Opisu Kształcenia Językowego) postuluje się rozwijanie następujących konkretnych umiejętności:

- tworzenie pozytywnych relacji między własną a obcą kulturą,
- nawiązywanie kontaktów z przedstawicielami innej kultury,
- pośredniczenie kulturowe,
- rozwiązywanie międzykulturowych sytuacji konfliktowych,
- przełamywanie stereotypów.

Glottodydaktyk przyjmujący kształcenie kompetencji interkulturowych za jeden z głównych celów powinien być świadomy specyfiki dziedziny. Działania intuicyjne mogą być skuteczne, lecz nie każdy program geografii, historii, sztuki sam przez się rozwija wspomniane już kompetencje i nie każda wiedza encyklopedyczna ułatwia przełamywanie stereotypów.

Obserwacje autorki z ostatnich 30 lat dotyczące organizacji i struktury językowych zajęć kulturoznawczych w kontekście nauczania języka włoskiego potwierdzają dwie tendencje: dowolność w kształtowaniu tego modułu i jego dynamiczny rozrost (zmieniały się etykiety nadawane zajęciom, zakresy tematyczne, zmieniały się liczby godzin przeznaczonych na to kształcenie, zmieniało się usytuowanie w siatkach (nie zawsze motywowane ciągłością i sensem kształcenia). Rozbudowę bloku kulturoznawczego dzisiaj tłumaczą rzeczywistość, w jakiej żyjemy, a pośrednio dyrektywy unijne (dokumenty ESOKJ). W tym kontekście pytania o to, co konkretnie inicjuje zmiany, co decyduje o nadaniu im kierunku, czym jest/powinno być w praktyce kształcenie interkulturowe, jakie są realne możliwości realizacji

[1] B. Osimo: *Manuale del traduttore, guida pratica con glossario*. Milano: Hoepli, 2012, s. XIII.
[2] Na przykład w piśmiennictwie polskim: M. Mackiewicz (2005), W. Wilczyńska (2005), E. Bandura (2007); we włoskim: M. Santerini, P. Reggio (2007).
[3] *Kulturoznawstwo – dyscyplina bez dyscypliny?* Red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz. Warszawa: Akademica, 2010, s. 8.
[4] D. Pasini i A. Ćavar: *Kompetencja interkulturowa i stereotypy w nauczaniu języka chorwackiego jako obcego*. Prace Katedry Filozofii Uniwersytetu w Zagrzebiu, Zagreb 2008, s. 2; także K. Mihułka: *Rozwój kompetencji interkulturowej w warunkach szkolnych – mity a polska rzeczywistość na przykładzie języka niemieckiego jako L3*. Rzeszów: Wyd. URz, 2012.

celów wskazywanych przez ESOKJ, jakie są sposoby pomiaru efektywności takiego kształcenia – nie mogą być traktowane jako czysto teoretyczne. Z punktu widzenia glottodydaktyka nie może też być traktowane jako teoretyczne pytanie o to, czym jest kultura dzisiaj, jak zmieniają się treści związane z tym pojęciem.

Interpretacje i reinterpretacje pojęć kultury i stereotypów

Już w latach pięćdziesiątych XX wieku kultura przestała być wyłącznie domeną elit naukowych, głównie za sprawą Raymonda Williamsa, autora pierwszego podziału na „obszary znaczeniowe"[5]:

1. kultura wysoka, często identyfikowana z rzeczywistością sakralną, z myśleniem religijnym,
2. elitarne normy zachowania,
3. intencjonalne wytwory kulturowe,
4. całościowy sposób życia danej grupy ludzi.

Wartościowanie obszarów (kultura elit/kultura ludowa) odzwierciedlało ustalony porządek rzeczy, zachowanie go miało chronić przed degradacją kulturę wysoką, a tradycje plebejskie – przed rozpadem. Zmiany społeczne (kapitalizm, kultura masowa) sprawiły, że kultura stała się częścią *profanum*, kulturą konsumpcji, „nabywania, używania i pozbywania się przedmiotów"[6]. Obszary, do których odnosi się to pojęcie w ostatnich latach, obejmują życie codzienne, ekonomię, media, reklamę, produkcję, dystrybucję, subkultury, sposoby komunikowania się, multikulturalizm, globalny przemysł kulturowy. „W świeżo przełożonym na język polski podręczniku *Wstęp do kulturoznawstwa* przeczytamy więc, że kultura może obejmować Szekspira, ale także komiksowego Supermana, operę, ale także futbol amerykański, problem, kto zmywa naczynia w domu, ale także strukturę urzędu Prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki. Istnieje coś takiego, jak kultura twojej ulicy, twojego miasta, kraju, ale kulturę znajdziemy też na drugim końcu świata. Dzieci, nastolatki, dorośli, emeryci, wszyscy oni mają własne kultury, zarazem jednak mogą uczestniczyć w kulturze wspólnej"[7]. W tak szerokiej definicji z punktu widzenia badacza trudno o wyznaczenie granic badawczych i o uogólnienia. Z punktu widzenia glottodydaktyka sytuacja staje się jeszcze bardziej rozmyta, prowokuje do pytania o to, jakie treści powinny się pojawić w programach, jakie miałyby mieć charakter priorytetowy? Jakie byłyby ich relacje z wartościowaniem stereotypowym? W. J. Burszta, rozważając charakter współczesnego podejścia badawczego do zjawisk kulturowych, daje niezwykle pomocną wskazówkę: poznanie musi ustąpić miejsca interpretacji, ta zaś nie rości sobie prawa do bewzględnej prawdziwości i bezwzględnego,

[5] *Kulturoznawstwo...*, s. 8.
[6] Tamże, s. 13.
[7] Tamże.

ahistorycznego obowiązywania, zdaje natomiast sprawę z dynamiki przemian[8]. Te dwa terminy – interpretacja i rozumienie – jako kluczowe dla dalszych rozważań, zostaną podjęte w trzecim rozdziale.

Definicje i funkcje stereotypów w ujęciach psychologicznym, socjologicznym i lingwistycznym

Stereotypy obecne w rozważaniach naukowych od czasów publikacji książki W. Lippmanna (1922) są definiowane w sposób zróżnicowany, w zależności od dyscypliny, a wewnątrz niej – w zależności od szkoły, podejścia i teorii[9]. Socjologowie akcentują naturę kolektywną stereotypów (rolę kontekstu, przestrzeni historycznej, geopolitycznej, w jakich powstają), wskazują, jak wpływają one na działanie jednostki i społeczności. Podkreślają, iż większość uprzedzeń „jest uzgodniona [...] i sankcjonowana przez jej normę". Przypisywanie cech ujemnych obcym ma na celu wzmocnienie obrazu własnej grupy[10]. Warto tu wspomnieć niektóre z teorii tłumaczących mechanizmy powstawania stereotypów:

a) podejście socjobiologiczne upatruje źródła stereotypów w „naturalnej genetycznej dyspozycji gatunku ludzkiego do utożsamiania się z własną grupą oraz do odczuwania odrębności, lęku i niechęci wobec grup obcych", co ma gwarantować utrzymanie stabilności psychiki społeczności;
b) teoria racjonalnego społecznego wyboru wskazuje na silny związek treści poznawczych i emocjonalnych w stereotypach narodowych determinowanych interesami grupy;
c) teoria rzeczywistego konfliktu grupowego wiąże negatywną rolę stereotypów z dążeniem do uzyskania korzyści[11].

Myślenie stereotypowe chroni i konsoliduje grupę przez blokowanie informacji niepotwierdzonych w stereotypie (nawet wbrew racjonalnym przesłankom). Nadmierne uogólnianie zarazem degraduje człowieka jako indywidualność, utrwala lub wzmaga wrogość[12], stąd często wskazuje się na związek stereotypów z ksenofobią, „głosi się hasła walki ze stereotypami i potrzebę ich przełamywania"[13]. To komponenty emocjonalny i ewaluatywny tworzą bariery polityczne, kulturowe, religijne, językowe.

---

[8] Tamże.

[9] G. Dessì: *L'altro potere. Opinione pubblica e democrazia in America.* Roma: Donzelli, 2008, s. 27-49.

[10] Por. E. Czapka: *Stereotypy w badaniach socjologicznych.* W: *Stereotypy – walka z wiatrakami?* Red. A. Bujnowska, J. Szadura. Lublin: Wyd. UMCS, 2011, s. 53-65; M. Pretelli: La *risposta del fascismo agli stereotipi degli italiani all'estero.* Trieste: Edizioni della Fondazioni Giovanni Agnelli, 2004; J. S. Bystroń: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozporoszone.* Wybrał i opracował L. Stomma. Warszawa: PIW, 1980.

[11] J. Błuszkowski: *Stereotypy a tożsamość narodowa.* Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2005, s. 13-25.

[12] Por. M. Peisert: *Nazwy narodowości i ras we współczesnej polszczyźnie potocznej.* W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne.* Red. J. Anusiewicz, J. Barmiński. Wrocław: Tow. Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1998, s. 210-211; J. Błuszkowski: *Stereotypy...*, s. 31.

[13] J. Bartmiński: *O stereotypach i profilowaniu słów kilka.* Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2011. W: *Stereotypy – walka z wiatrakami?...*, s. 34. Ale także *Stereotypy i uprzedzenia.* Red. Z. Chlewiński, I. Kurcz. Warszawa: IP PAN, 1992; J. Bartmiński: *O stereotypach i profilowaniu słów kilka.* Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2011.

Na potrzeby niniejszej analizy istotniejsze są funkcje kognitywne w procesach percepcyjnych i w przetwarzaniu informacji podnoszone w analizach psychologicznych i językoznawczych. Stereotypy:

- stanowią punkt odniesienia w orientacji w świecie, są wiedzą wstępną, bez której nie jest możliwe poznanie;
- upraszczają zarazem poznanie do radykalnych uogólnień, powierzchownych, niepełnych, częściowo tylko prawdziwych, opierają się na wiadomościach lub przekonaniach z drugiej ręki.

Afektywny aspekt sprawia, że stereotyp nie jest bezstronnym schematem poznawczym.

Szeroka definicja językoznawcza jest proponowana przez J. Bartmińskiego – „Stereotyp językowy i stereotyp mentalny współtworzą językowy obraz świata, odzwierciedlony w ustabilizowanych połączeniach semantycznych i/lub formalnych zawierających: a) sądy implikowane przez znaczenia, b) opinie i sądy wprowadzone do bazy poznawczej języka. Innymi słowy to wiedza o świecie (językowa, pozajęzykowa, naukowa, specjalistyczna, intuicyjna) ustrukturyzowana w specyficzny sposób, która staje się narzędziem urabiania opinii, walki i manipulacji"[14] – obejmuje trzy fakty istotne z punktu widzenia kształcenia interkulturowego:

1. stereotypy są typem doznania grupowego, łączącego ponad podziałami młodych, starszych, wykształconych i niewykształconych,
2. stereotypy są zjawiskiem silnie emocjonalnym, pobudzającym do wyrażania opinii,
3. stereotypy są obecne w języku.

Te trzy aspekty zostaną podjęte w trzecim rozdziale.

Włochy i Włosi w stereotypach kiedyś i dziś – opinie, sądy, wrażenia

Stereotypy etniczne, choć nie podlegają łatwo zmianom, ewoluują. A. Niewiara w artykule *Inni w oczach wojowników sarmackich – o stereotypie narodowości w XVII wieku* odtwarza stereotypy XVII-wieczne, pojawiające się w 15 tekstach pisanych przez polskich szlachciców (relacje żołnierskie, relacje z podróży i pamiętniki)[15], wyodrębnia osiem punktów widzenia, z których polski szlachcic postrzegał różne nacje, a które wynikały z narzuconych mu przez tradycję ról społecznych: żołnierz, chrześcijanin katolik, szlachcic,

[14] J. Bartmiński: *O stereotypach i profilowaniu słów kilka*. W: *Stereotypy – walka z wiatrakami?...*, s. 33-52; I. Kurcz: *Stereotypy, prototypy i procesy kategoryzacji*. W: *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 29-44; por. E. Czapka *Stereotypy w badaniach socjologicznych...*

[15] A. Niewiara: *Inni w oczach „wojowników sarmackich" – o stereotypie narodowości w XVII wieku*. W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*. J. Anusiewicz, J. Barmiński. Wrocław: Red. Tow. Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1998, s. 171-184.

demokrata, uczestnik kultury, gospodarz, istota psychospołeczna, mężczyzna. Włosi są wspominani w tekstach:

1. przez pryzmat pobożności – jako podobni do Polaków, „szczęśliwi posiadacze niezliczonej ilości relikwii świętych", mający „nieco odmienne zachowania religijne ‹‹odprawowali dyscypliny – srodze się sieką i katują, aż krew po ulicach pluszczy, [...] żadnegom stąd zbudowania nie miał, ale raczej horrorem jakieś››"[16];
2. w aspekcie udziału w społeczeństwie stanowym Niemiec i Włoch widziani są jako „rzemieślnicy na usługach tegoż szlachcica";
3. jako ludzie wolni: „Jako demokrata – podziwia polski szlachcic ‹‹prawdziwą wolność Rzeczpospolitej Weneckiej››"[17];

Przytoczone w tabelach poniżej opinie uczniów, studentów, seniorów (zebrane w badaniu ankietowym w 2012 r. w trzech 20-osobowych grupach wiekowych: licealistów (17-18 lat), studentów (20-21 lat) i seniorów (55-75 lat)) są odzwierciedleniem mentalnego obrazu Włochów dzisiaj.

Tabela 1

Różnice pomiędzy Polakami i Włochami najczęściej wskazywane przez licealistów (materiał zebrany w I LO im. K. Miarki w Mikołowie)

Włosi	Polacy
Najczęściej powtarzane: usposobienie, stosunek do życia: *radośni, cieszą się życiem, poświęcają się rodzinie, są leniwi.*	**Najczęściej powtarzane:** *marudni, niezadowoleni, poświęcają się pracy, pracowici.*
Cechy wskazywane jako pozytywne: *szczęśliwi, optymistyczni, bezpośredni w relacjach międzyludzkich, zabawowi, uczuciowi, emocjonalni i romantyczni, swobodni, przystojni i opaleni, łatwo wyznają miłość, podrywacze, lepiej przygotowani na kataklizmy.*	**Cechy wskazywane jako pozytywne:** *potrafią zadbać o rodzinę, pracowici, gościnni, honorowi, patrioci, heroiczni, potrafiący się zmobilizować, pomysłowi, sprytni, wykształceni, waleczni, dzielni.*
Cechy wskazywane jako negatywne: *leniwi, nadpobudliwi, agresywni, krzykliwi, egzaltowani, niesolidni, zniewieściali, maminsynki.*	**Cechy wskazywane jako negatywne:** *niezadowoleni, sceptyczni, pijacy, alkoholicy, nietolerancyjni, biedni, konfliktowi, niezdolni do porozumienia, hipokryci, zbyt przywiązani do historii i religii, rasiści i homofobii, zazdrośni o sukces innych, podzieleni, przebiegli, złodzieje, heroiczni raz na jakiś czas.*

[16] A. Niewiara: *Inni w oczach „wojowników sarmackich"...*, s. 175.
[17] Tamże, s. 176.

Tabela 2

Różnice pomiędzy Polakami i Włochami najczęściej wskazywane przez studentów (materiał zebrany w Kolegium Języków Obcych Pol. Śl. w Gliwicach)

Włosi	Polacy
Najczęściej powtarzane: usposobienie, stosunek do życia: *korzystają z życia, poświęcają się rodzinie, są leniwi, nastawieni w życiu na zabawę.*	**Najczęściej powtarzane**: *marudni, niezadowoleni, poświęcają się pracy, pracowici.*
Cechy wskazywane jako pozytywne: *szczęśliwi, rozrywkowi, romantyczni, latin lover, otwarci na resztę świata, łatwo nawiązują kontakty, kochają swój kraj i swój język.*	**Cechy wskazywane jako pozytywne**: *umiemy radzić sobie w trudnych sytuacjach, Polska jest krajem lepiej zorganizowanym, jesteśmy ciekawi świata, zyskujemy po bliższym poznaniu, gościnni, bardziej niż Włosi zdyscyplinowani.*
Cechy wskazywane jako negatywne: *bałaganiarze, naciągacze, mafiozi, niesłowni, niepunktualni, krzykliwi, niewierni małżonkowie.*	**Cechy wskazywane jako negatywne**: *zawistnicy, zazdrośni o powodzenie innych, smutasy, niezadowoleni, sceptyczni, Polacy wolą produkty zagraniczne, nie są wierni swojemu krajowi, zbyt poważni, bez dystansu, konserwatywni, nietolerancyjni, zbyt skłonni do krytyki innych, naśladujemy innych, nie jesteśmy wierni naszym tradycjom, za dużo alkoholu, za dużo narzekania, Polacy, gdyby mogli, wszyscy wyjechaliby z tego kraju.*

Tabela 3

Różnice pomiędzy Polakami i Włochami najczęściej wskazywane przez seniorów (materiał zebrany w Powiatowym Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Mikołowie)

Włosi	Polacy
Najczęściej powtarzane: *przywiązani do dolce vita, miłośc do kraju, dbałość o tradycję narodową, duma z historycznych osiągnięć, przywiązanie do rodziny.*	**Najczęściej powtarzane**: *smutni, pracowici, bohaterscy, zapobiegliwi.*
Wskazywane jako pozytywne: *wesołość, skłonność do zabawy, pewni siebie, otwarci, emocjonalni.*	**Wskazywane jako pozytywne**: *podniośli, patriotyczni, romantyczni, honorowi, gościnni, pracowici, improwizujący, kombinujący, sprytni, pomysłowi, zaradni zapobiegliwi.*
Wskazywane jako negatywne: *leniwi, beztroscy, korupcja elit, mafia.*	**Wskazywane jako negatywne**: *Polska jest chłodna, brak zabytków sztuki i architektury, wolimy się martwić, zakompleksieni, skryci, poważniejsi, niepielęgnujący tradycji, zjednoczeni tylko w chwilach zagrożenia, kłótliwi, zawistni, smutni, zbyt emocjonalni.*

Osobną kategorię stanowią opinie licealistów (przedział wiekowy 17-18 lat) Liceum Humanistycznego w Orbetello (Włochy).

Tabela 4

Różnice pomiędzy Polakami i Włochami najczęściej wskazywane przez licealistów włoskich (materiał zebrany w Scuola Superiore Dante Alighieri Liceo Classico – Orbetello, tłum. D.A.)

Włosi	Polacy
Najczęściej powtarzane: *Włochy to kraj bardziej rozwinięty, bogatszy, mający więcej zabytków, dzieł sztuki i dobre jedzenie, Włosi są weselsi, słoneczni.* **Cechy wskazywane jako pozytywne**: *Włochy to piękny i bogaty kraj, Włosi kochają rodzinę, dobre życie, smakosze, towarzyscy, radośni.* **Cechy wskazywane jako negatywne**: *leniwi, egoiści, zbyt wielu liczy tylko na spryt, powierzchowni.*	**Najczęściej powtarzane**: *Polska to kraj biedny, mało rozwinięty, kobiety nie są tak szanowane jak mężczyźni, nie znam dobrze, nie mam wielu wyobrażeń.* **Cechy wskazywane jako negatywne**: *kraj zimny, bez dostępu do morza, Polska to kraj, w którym nie ma tylu zabytków co we Włoszech, kraj brzydszy niż Włochy, nierówne pozycje mężczyzn i kobiet, kobiety są ograniczane w prawach i obowiązkach, Polacy są sztywni w kontaktach, rygorystyczni, przestrzegają reguły i prawa.*

W opiniach przytoczonych w tabelach można dostrzec nie tylko ogólny obraz *innego* (Włocha/Polaka), lecz także przegląda się w nich autoocena ankietowanych. Najbardziej widoczne różnice ilościowe i jakościowe dotyczą:

1. dysproporcji w postrzeganiu własnego narodu (przewaga negatywnych opinii Polaków w stosunku do Polaków, przewaga pozytywnych opinii Włochów w stosunku do Włochów);
2. posługiwania się pewnym zestawem pojęć/określeń w odniesieniu do własnego/obcego narodu: w ankietach polskich respondentów (gimnazjaliści, seniorzy) pojawia się pojęcie patriotyzmu identyfikowane z gotowością do czynów heroicznych, ci sami ankietowani piszą o Włochach, że *kochają swój kraj*;
3. ambiwalencji w ocenie tej samej cechy: w ocenie respondentów polskich *spryt* i *skłonność do kombinowania* to wady Włochów, postrzegane jako zalety Polaka (*potrafi w trudnych chwilach kombinować*). *Emocjonalność włoska* jest pozytywna, *polska* – jest słabością;
4. różnic pokoleniowych w formułowaniu opinii: licealiści wyrażają sądy generyczne, agresywne (*Polacy to złodzieje i alkoholicy*), wiele uwagi przywiązują do wyglądu (*przystojni, opaleni*). Seniorzy wskazują na cechy „przebrzmiałe" (*podniośli, honorowi*).

We wszystkich ankietach Polacy wyrażają podziw dla radości, łatwości i urody życia Włochów i – jakby kompensacyjnie – wskazują na ich *brak powagi w życiu, brak odpowiedzialności, brak rygoru.*

Włochy i Włosi – stereotypy w strukturach języka

Stereotypy pojawiające się w komunikacjach nieformalnych nie są autocenzurowane i przez to wyrażają jeszcze bardziej bezpośrednie emocje:

Italiańce, *Italianiec* (bez formy żeńskiej), *makaroniarze*, *makaroniarz* (bez formy żeńskiej), *mafioso*, *panikarze* (tylko pl.)[18].

Na forach internetowych w najbardziej spontanicznym użyciu można znaleźć określenia:

azzurri, *Italiańce*, *Italianiec*, *mamamia*, *panikarze*, *makaron*, *spaghetti* (nacechowane negatywnie, podobnie jak jest nacechowane negatywnie pojęcie *kartofel* w odniesieniu do Polaka) *bunga-bunga*, *finito mafioso*.

Określenia te wyjęte z kontekstu mogą się zdawać zabawnym przykładem kreatywności językowej. W kontekście nabierają cech agresywnie negatywnej oceny:

[...] *jest to najbardziej* ***nieporadny i niedouczony naród****, z jakim miałem styczność. A płacz 20- letniego* ***makaroniarza****, który spóźnił się na samolot i nie umiał* ***ANI JEDNEGO SŁOWA po angielsku****, zapamiętam do końca życia.*
Już pominę fakt, że jak byłem w Mediolanie, to wręcz chcieli ***wymusić na mnie używanie ich języka****, ale jak jadą gdziekolwiek indziej, to nie umieją się nauczyć nawet 2-3 słów po ang.*

Wszystkie wschodnie nacje wbrew obiegowym opiniom to klawi ludzie... A zdecydowanie najmniej ci z południa (Portugalia, Hiszpania, Włochy, Grecja)... ;-)

Jeśli już miałbym używać słowa ***„laluś"*** *to właśnie w odniesieniu do Włochów. Bo tylko laluś przystawia nogę do przeciwnika i udaje, że jest faulowany. No a co do zostawiania w tyle, to komentarz chyba jest zbędny*[19].

Na Italiancow „daj pozor", co by w fescie nie przesadzili. Milej zabawy – po włosku z elementami krajowymi[20].

Wypowiedzi wyważone, takie jak poniższa, stanowią mniejszość:

Jak dla mnie Włosi są leniwi i czasem faktycznie nieporadni, a i z nauką języków obcych u nich średnio (zależy od regionu w sumie), no i po za tym są bardzo głośni, niekiedy natrętni.

[18] M. Peisert: *Nazwy narodowości...*, s. 217.
[19] Źródło: http://forum.film.org.pl/archive/index.php/thread-1822-9.html – 15.XII 2012.
[20] Źródło: http://www.swiatseriali.pl/forum/dzienniki-627/odpowiedz-bo-ja-jestem,tId,1489937,repId,40966741 – 15.XII.2012.

Niemniej bez przesady z tą nienawiścią – naród jak każdy inny. Na pewno robią na mnie lepsze wrażenie niż cwaniakujący Polacy[21].

Stereotyp jako zamierzony punkt odniesienia w kształceniu interkulturowym

Fakty zasygnalizowane w rozdziale 1.2 przemawiają za tym, by w kształceniu kompetencji interkulturowych przezwyciężać stereotypy. Jest kilka powodów, dla których warto jednak potraktować stereotypy (uświadomione i nieuświadomione) jako sprzymierzeńca w budowaniu mostów mentalnych:

- choć są uproszczoną i zafałszowaną, pozostają formą poznania wspólnotowego, nieusuwalną z myślenia,
- objawiają się na każdym poziomie wykształcenia,
- wzbudzają reakcje instynktowne, śmiech, chęć dyskusji, opowiedzenia bardziej siebie (podświadomie) niż wizji *innego,*
- stanowią część zaplecza kulturowego studentów i nauczyciela, spajają (co wykazały ankiety) pokolenia przez taki sam lub podobny ogląd rzeczywistości.

W trzyletnim cyklu kształcenia językowego italianistów można zaobserwować pewne regularnie zmieniające się postawy[22], którym towarzyszą dwa oblicza stereotypów:

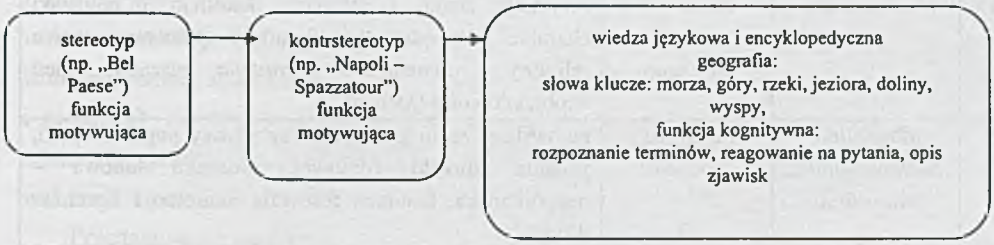
a) pozytywne – fascynacja nowością, przekonanie, że język włoski jest nie tylko piękny, lecz także prosty,
b) pozytywne – przyjmowanie ról (identyfikacja przejawiająca się np. w imitacji gestów, przesadnym naśladownictwie intonacji, zainteresowaniem wulgaryzmami, bez głębszej refleksji nad wspólnotą losów itp.),
c) negatywne – w wyniku kontaktów bezpośrednich, barier i niepewności w obcym otoczeniu (studenci podświadomie szukają potwierdzenia wyobrażeń, z jakimi przyjechali) – sceptycyzm i stereotypy z kategorii *my – oni.*

Warto też dostrzec, że na dwóch pierwszych etapach kształcenia przeważa nastawienie pozytywne (fascynacja, identyfikacja).

Mając na uwadze powyższe cechy, autorka artykułu wykorzystała stereotypy jako centralny punkt konstrukcji programu. Stereotyp pojawia się w nim jako zjawisko do omówienia (jeszcze po polsku na spotkaniu wstępnym) i jako kolejne tematy (stereotypy); każdemu z nich przeciwstawia się kontrstereotyp, by obu móc się przyjrzeć, oba ocenić, obudować wiedzą, zanalizować, zweryfikować pierwszą ocenę. Efekt nauczania poddaje się ocenie systemowej: test leksykalny i encyklopedyczny, kolokwium ustne, na którym jest

[21] Źródło http://forum.film.org.pl/archive/index.php/thread-1822-9.html - 15.XII 2012.
[22] Ogólne podobne tendencje potwierdza także J. Mucha: *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne.* Warszawa: PWN, 2005, s. 188.

miejsce na interpretację poznanych faktów. Ogólny i uproszczony schemat działania zawiera trzy składowe.



Rys. 1. Schemat struktury zajęć
Fig. 1. Structure of classes diagram

Na spotkaniach ze studentami pojawiają się kolejno w ośmiu grupach tematycznych schematy myślowe-stereotypy na temat Włoch i Włochów zaczerpnięte z ankiet studentów trzeciego roku na temat wyobrażeń kulturowych (badanie z 2009/2010[23]). Rolą kontrstereotypu nie jest podważanie stereotypu, lecz pokazanie jego przeciwstawnego oblicza („Bel Paese[24]" – Napoli – Spazzatour"):

Tabela 5

Uproszczony program wprowadzający do nauki o kulturze Włoch

Nr	Stereotyp-temat	Kontrstereotyp	Wiedza językowa i encyklopedyczna
1	*Italia – Il Bel Paese*	*Napoli – Spazzatour*	podstawowe fakty z **geografii**, podział na regiony, *L'Italia è mare* – ziemia przyjaciel/wróg społeczności (*frana, gravina, steppa, terremoto, vulcani*), woda z dala od wody – miasta związane z wodą, *acqua alta a Venezia, fiumare, navigli)*, morze – w przysłowiach, poezji, filmie i piosence.
2	*Iitaliani piccoli, abbronzati, tutti uguali, mafiosi*	*Gli italiani parlano mille lingue*	plemiona, narody, zwycięzcy i przegrani – najważniejsze epoki i daty z **historii** narodu/narodów
3	*Italia – significa Roma*	*Vedere Napoli e morire*	miasta i elementy krajobrazu odzwierciedlające historię społeczności (dzwonnice, wieże, amfiteatry, akwedukty, fontanny, *murales*), miasta umarłe

[23] D. Augustyn: *Teksty dziecięcej rozrywki ludowej w nauczaniu języka a wyobrażenia o kulturze Włoch.* W: *Literaturoznawstwo, językoznawstwo i kulturoznawstwo jako płaszczyzny przekazu we współczesnej glottodydaktyce.* Red. J. Knieja, T. Zygmunt, Ł. Brzana. Lublin: Wydawnictwo Werset, 2010.

[24] "Il Bel Paese" – określenie z książki *Conversazioni sulle bellezze naturali la geologia e la geografia fisica d'Italia.* A. Stoppani, także cytat z *Canzoniere* Petrarki "verso il bel paese ch'Appennin parte, e 'l mar circonda et l'Alpe" (canto 146) – symbol piekna Włoch, "Napoli – Spazzatour" – tytuł dokumentu filmowego poświęconego zanieczyszczeniu środowiska Kampanii, Neapol – tutaj symbol brudu, wszechobecnych śmieci.

cd. tabeli 5

4	*Italia – paradiso dei turisti*	*Italia – potete essere presi in giro*	co przyciąga turystów? Pojęcie **„dziedzictwo kulturowe"**? Zabytki chronione przez UNESCO na terenie Włoch
5	*Il calcio è Dio*	*Italia – il papa e il Vaticano*	**zwyczaje** znane i nieznane, katolicki i pogański charakter obrzędowości Południa (transowy taniec religijny – *tammuriata, tarantella, pizzica)*, ogień w obrzędowości (*focara*)
6	*Mandolino, cantare, volare, italo-disco*	*Pavarotti, Boccelli*	najbardziej znani kompozytorzy włoscy poprzez epoki, zadania **muzyki** filmowej, piosenka ludowa – neapolitańska, fenomen festiwalu Sanremo i Zecchino d'oro
7	*Italiani – grandi truffatori*	*Italiani – grandi attori*	**kino** włoskie od Felliniego do Tornatore, nurty poprzez epoki i dzieła – symbole sztuki reżyserskiej
8	*Italiani – tutti mafiosi*	*Italiani – imprenditori, comercianti, FIAT*	organizacja administracyjna **państwa**, życie polityczne, system edukacyjny

Program stanowi jedynie wprowadzenie do nauki o kulturze, jest proponowany w drugim semestrze studiów I stopnia. Wynikają z tego dwa ograniczenia:

1. przeważający charakter realioznawczy (nastawiony w pierwszej części na fakty, rzadziej artefakty). Rozważania o świecie wartości, wzorów zachowań, skryptów kulturowych są sygnalizowane w drugiej części programu;
2. ograniczone możliwości językowe słuchaczy.

Techniczne rozwiązania, takie jak: dokumenty wideo i prezentacje w PowerPoint, słowa-klucze podane na początku zajęć, wspomagają percepcję, umożliwiają rozumienie. Na poziomie językowym komunikacja odbywa się za pomocą zdań maksymalnie prostych. Głównym celem takiego podejścia jest stopienie w jednym nowych językowych umiejętności, wiedzy encyklopedycznej i refleksji nad własnym myśleniem:

a) na poziomie wiedzy realioznawczej: pokazanie zjawiska, rozpoznanie go, jego usytuowanie w przestrzeniach geograficznej i czasowej,
b) na poziomie wiedzy językowej: nazwanie, proste zdefiniowanie zjawiska, umożliwienie podstawowej komunikacji na jego temat.

W syntetycznej analizie funkcji stereotypów zasygnalizowano, iż – jako wiedza społeczności, potoczna, kolektywna – nie poddają się badaniom empirycznym. Myślenie stereotypowe zaś nie przyjmuje łatwo lub wcale faktów mu przeczących. Także te aspekty zostały wzięte pod uwagę: pierwsze zajęcia, po polsku, wprowadzają do rozważań o wyobrażeniach o kulturze, uświadamiają studentom, iż nasze jej postrzeganie zawsze poddaje się wchłoniętym wcześniej stereotypom. Następne spotkania pokazują, jakie to są stereotypy, jak łatwo jedne można przeciwstawić innym, jak można je wzmacniać i jak można je osłabiać (przez manipulowanie faktami). W tym typie pracy ogromną rolę zarówno w prezentacjach nauczycielskich, jak

i w ćwiczeniach odgrywają interpretacja i zestawianie stereotypu i faktów. Nieprzypadkowo też wiedza, np. na temat geografii, zawiera informacje i zjawiska znacznie poszerzające pole rozważań: po podstawowych faktach z geografii (granice, morza, wyspy, regiony) następują: *L'Italia è mare* – ziemia jako przyjaciel/wróg społeczności: *frana*, *gravina*, *steppa*, *terremoto*, *vulcani* – atrakcja turystyczna, siła niszcząca, miasta „wodne", z dala od wody (Mediolan, Bologna, Siena), *acqua alta a Venezia*, *fiumare*, *navigli*, morze w przysłowiach, poezji, filmie i piosence). Na koniec każdego spotkania sygnalizowane są dodatkowe fakty, artefakty, zdarzenia, zjawiska związane z tematem. W tej ostatniej części, stanowiącej „nowe otwarcie", wskazuje się studentom kierunki dalszej, samodzielnej już eksploracji świata kultury.

Przedstawione podejście nie ma charakteru zamkniętego, stanowi ramy, w jakich się można poruszać. Powodem opracowania i realizacji omawianego w artykule programu nie było szukanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny takich czy innych stereotypów, o ich możliwe źródła (historia, media, literatura, praktyki doświadczane przez przypadkowe czy zinstytucjonalizowane kontakty, np. restauracje, praktyki religijne), ale skierowanie uwagi studenta na to, co spaja zaplecze kulturowe wszystkich uczestników zajęć, zatem na:

a) identyfikację z treściami zawartymi w programie przez stereotypy, które dobrze zna i prawdopodobnie podziela,
b) współistnienie stereotypów i kontrstereotypów, a także konfliktu wartości, jaki między nimi powstaje,
c) rozstrzyganie tego konfliktu za pomocą narzędzi, jakie daje wiedza,
d) interpretację różnorodnych aspektów omawianych zjawisk kulturowych.

W takim podejściu wiedza faktograficzna jest postrzegana jako niezbędny składnik intrepretacji.

Tożsamość zmienia się pod wpływem doświadczeń, może także ewoluować pod wpływem zajęć szkolnych. Poszerzanie wiedzy, dyskusje, analizy nie mają takiej siły oddziaływania jak przeżywanie zdarzeń w nowym otoczeniu. Doświadczanie „innego" przez studiowanie to zbyt mało, by nastąpiła jakakolwiek redefinicja pojęć, nie na tyle mało, by można było jednak lekceważyć wiedzę umożliwiającą tworzenie dystansu do tej czy innej wizji świata.

W opisanym w artykule podejściu uwrażliwia się studenta na to, czy kiedy mówi, że *wie*, to *wie na pewno*, czy też *myśli*, *że wie*, *bo wszyscy tak właśnie myślą*. Można postrzegać stereotypy jak mury, które wznosimy, by utwierdzić się we własnych przekonaniach, zmniejszyć wysiłek intelektualny w oglądzie tego, czego nie znamy i nie rozumiemy, ale można na to zjawisko popatrzeć też z innej strony: stereotypy pozostają stereotypami (murami właśnie), jeśli formacja myślowa, nauka *tout court*, nie obejmuje refleksji, w której schemat *wiem*, *że...* zamienia się w schemat *myślę, że wiem...*, a ten z kolei na bardziej jeszcze refleksyjny schemat – *myślę, że myślę, że wiem.* W takim podejściu stereotyp staje się materiałem, na którym można próbować budować rozważania nad tym, jak

postrzegamy inne narody oraz siebie i czy to postrzeganie jest wiedzą i rozumieniem, czy tylko wyobrażeniem. W ten sposób przygotowuje się grunt pod akceptujące rozumienie.

BIBLIOGRAFIA

1. Augustyn D.: *Teksty dziecięcej rozrywki ludowej w nauczaniu języka a wyobrażenia o kulturze Włoch.* W: *Literaturoznawstwo, językoznawstwo i kulturoznawstwo jako płaszczyzny przekazu we współczesnej glottodydaktyce.* Red. J. Knieja, T. Zygmunt, Ł. Brzana. Lublin: Wydawnictwo Werset, 2010, s. 421-428.
2. Bandura E.: *Nauczyciel jako mediator kulturowy*, W: *Język a komunikacja.* Red. J. Dybiec, M. Piotrowska, t. 13. Kraków: Tertium, 2007, s. 57-99.
3. Bartmiński J.: *O stereotypach i profilowaniu słów kilka.* W: *Stereotypy – walka z wiatrakami?* Red. A. Bujnowska, J. Szadura. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2011, s. 33-52.
4. Błuszkowski J.: *Stereotypy a tożsamość narodowa.* Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2005.
5. *Kulturo-znawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?* Red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz. Warszawa: Wyd. Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica", 2010.
6. Bystroń J.S.: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozporoszone.* Oprac. L. Stomma. Warszawa: PIW, 1980.
7. *Stereotypy i uprzedzenia.* Red. Z. Chlewiński, I. Kurcz. Warszawa: IP PAN, 1992.
8. Czapka E.: *Stereotypy w badaniach socjologicznych.* W: *Stereotypy – walka z wiatrakami?* Red. A. Bujnowska, J. Szadura. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2011, s. 53-64.
9. Dessì G.: *L'altro potere. Opinione pubblica e democrazia in America.* Roma: Donzelli, 2008.
10. Mackiewicz M.: *Dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa.* Poznań: Wydawnictwo WSB, 2005.
11. Mihułka K.: *Rozwój kompetencji interkulturowej w warunkach szkolnych – mity a polska rzeczywistość na przykładzie języka niemieckiego jako L3.* Rzeszów: Wyd. URz, 2012.
12. Mucha J.: *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne.* Warszawa: PWN, 2005.
13. Niewiara A.: *Inni w oczach „wojowników sarmackich" – o stereotypie narodowości w XVII wieku.* W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne.* Red. J. Anusiewicz, J. Barmiński. Wrocław: Tow. Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1998, s. 171-184.
14. Osimo B.: *Manuale del traduttore.* Milano: Hoepli, 2012.

15. Peisert M.: *Nazwy narodowości i ras we współczesnej polszczyźnie potocznej.* W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne.* Red. J. Anusiewicz, J. Barmiński. Wrocław: Tow. Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1998, s. 210-211.
16. Pasini D. i Ćavar A.: *Kompetencja interkulturowa i stereotypy w nauczaniu języka chorwackiego jako obcego.* Prace Katedry Filozofii Uniwersytetu w Zagrzebiu, 2008.
17. Pretelli M.: *La risposta del fascismo agli stereotipi degli italiani all'estero.* W: „Altreitalie". Trieste: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, s. 12-21
18. Santerini M., Reggio P.: *Formazione interculturale. Teoria e pratica.* Milano: Unicopli, 2007.

Ewa TICHONIUK-WAWROWICZ

4.4. PROBLEM POPRAWNOŚCI POLITYCZNEJ W OSTATNICH PUBLIKACJACH ORIANY FALLACI

Poprawność polityczna (*political correctness*, PC) powstała i jest stosowana, by ochronić mniejszości i wprowadzić w życie zasady *equal opportunity* (równość szans) oraz *affirmative action* (akcja afirmatywna). Założenia, jakkolwiek szczytne i potrzebne, doprowadzają jednak coraz częściej do absurdów. Zgodnie z paremią przytoczoną przez Cycerona „szczyt prawa to szczyt bezprawia"[1], w Stanach Zjednoczonych łatwiej obecnie dostać pracę, gdy jest się przedstawicielem (jeszcze lepiej przedstawicielką[2]) jakiejkolwiek grupy zmarginalizowanej seksualnie, religijnie czy etnicznie. Jest to szczególnie widoczne w środowiskach akademickich, w których przy okazji zawzięcie jest tępiony europocentryzm. W sumie biały, heteroseksualny mężczyzna został zredukowany za życia – razem z omawianymi na uniwersytetach myślicielami – do *dead white European males*[3] (DWEM)[4] i – abstrahując od różnych, bardziej lub mniej zamierzonych, artystycznych prowokacji i reakcji na nie – dochodzi do tego, że w listopadzie 2012 r. teledysk No Doubt, wykorzystujący westernową konwencję, w którym Gwen Stefani występuje przebrana za Indiankę (czy raczej rdzenną

[1] *Summum ius summa iniuria* (*De officiis*, I, 10, 33). Zob. http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#10 (dostęp: 25. 02. 2013).

[2] Co wcale nie oznacza, że którykolwiek kraj na świecie dobił do równouprawnienia. W 90% państw kobiety mają 60% szans mężczyzn. Pierwsze miejsce (z wynikiem 0,8640) zajmuje Islandia, po niej są kraje skandynawskie. Stany Zjednoczone plasują się na 22., Polska na 53., Francja na 57., a Włochy na 80. miejscu w rankingu Światowego Forum Ekonomicznego, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2012.pdf (dostęp: 25. 02. 2013).

[3] Czasem dodatkowo okraszany epitetem *fucking*.

[4] G. Casadio: *È possibile la storia delle religioni in un mondo multiculturale?* W: *Multiculturalismo e il pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?* Red. A. Nesti. Firenze: Firenze University Press, 2006, s. 72-73.
Podobnie ukuto kolejny akronim, WASP (White Anglo-Saxon Protestant), noszący piętno ukrytego rasizmu. Por. G. Huges: *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*. Singapur: Wiley-Blackwell, 2010, s. 101-102; J. Gowin: *Polityczna poprawność – ideologia czy instrument rynku?* W: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000, s. 202-203.

Amerykankę), zostaje uznany za rasistowski i pospiesznie usunięty z mediów[5], a zespół zamieszcza na swojej stronie przeprosiny za nieumyślną obrazę uczuć[6].

Europa ostatnio jednak też coraz bardziej jest przepełniona poprawnym politycznie zapałem. W marcu 2012 r. rozpętała się w Austrii dyskusja, czy niektóre miana potraw nie dyskryminują, mianowicie powinien zniknąć – przynajmniej z nazwy – cygański kotlet (*Zigeunerschnitzel*) czy „Murzyn w koszuli" (*Mohr im Hemd*), rodzaj czekoladowego ciasta[7]. Z kolei w Niemczech pewne osoby oburza np. termin *Schwarzfahren* (jazda na gapę) i postulują one o neutralny zamiennik, skoro niegdysiejsze „głowy Murzynów" (pianki zwane *Mohrenköpfe*) mogły stać się „czekoladowymi całusami" (*Schokoküsse*)[8]. Natomiast w Holandii w 2009 r. wydawnictwo Word Bridge Publishing przerobiło tytuł powieści Josepha Conrada z 1897 r. *Murzyn z załogi „Narcyza"* na *Słowo na em z załogi „Narcyza"*[9]. Nie koniec na tym. Okazuje się bowiem, że można niechcący urazić też całe grupy pracownicze, i to te niezbyt pożądane, o czym przekonała się w 2010 r. Brytyjka Nicole Mamo, dyrektorka Devonwood Recruitment, której w urzędzie pracy odrzucono ogłoszenie zawierające określenia *reliable* (rzetelny) i *hard-working* (pracowity) jako mogące dyskryminować nierzetelnych zatrudnionych[10].

Jeśli dorzuci się do tego wszelkie współczesne eufemistyczne określenia zawodów, niepełnosprawności czy uzależnień z jednej strony, a z drugiej – trochę historycznego nazewnictwa (żeby daleko w przeszłości nie szukać: higiena rasowa, Ministerstwo Oświecenia Publicznego i Propagandy, Państwowy Zarząd Polityczny), stwierdzamy, że rzeczywiście język kształtuje świadomość, i wyraźnie Wielki Językoznawca Stalin oraz równie biegły lingwistycznie Hitler odkryli prawo relatywizmu językowego niezależnie od badań Sapira i Whorfa, co niekoniecznie lokuje zagorzałych zwolenników PC w najlepszym towarzystwie. Przy tym oczywiście należy z całą mocą podkreślić, że nie każde złagodzenie nosi znamiona manipulacji właściwych historycznym totalitaryzmom czy też orwellowskiemu

[5] *Gwen Stefani jako związana Indianka to „rasizm"? No Doubt pospiesznie usuwają klip*, 06.11.2012, http://m.kultura.gazeta.pl/kultura/1,116107,12802637,Gwen_Stefani_jako_zwiazana_Indianka_to__rasizm__No.html (dostęp: 25. 02. 2013).

[6] No Doubt: *In Regard to Our "Looking Hot" Music Video*, 03.11.2012, http://www.nodoubt.com/news/default.aspx?nid=39659&aid=408 (dostęp: 25. 02. 2013).

[7] N. Carbone: *Austria Recommends a Name Change for "Discriminatory" Foods*, 11.03.2012, http://newsfeed.time.com/2012/03/11/austria-recommends-a-name-change-for-discriminatory-foods/ (dostęp: 25. 02. 2013). *Austria: mai più «spaghetti alla puttanesca»*, 08.03.2012. http://www.ladige.it/articoli/2012/03/08/austria-mai-piu-spaghetti-puttanesca (dostęp: 25. 02. 2013).

[8] J. Lenders: *Ist "Schwarzfahren" rassistisch?*, 10.02.2012, http://www.abendzeitung-muenchen.de/inhalt.diskriminierung-ist-schwarzfahren-rassistisch.aec794c2-fc1e-442f-bae1-d98461ccfe89.html

[9] *The Nigger of the Narcissus* stał się *The N-word of the Narcissus*, i choć tytuł brzmi jak żart, książka jest naprawdę do kupienia na Amazonie: http://www.amazon.com/The-N-word-Narcissus-Joseph-Conrad/dp/9076660115 (dostęp: 25. 02. 2013). Ma efektowną okładkę, z zachowanym podtytułem (*A Tale of the Sea*). Oczywiście z treści utworu też pieczołowicie usunięto „słowo na em".

[10] R. Kisiel, A. Levy: *Employer told not to post advert for "reliable" workers because it discriminates against 'unreliable' applicants*, 27.01.2010, http://www.dailymail.co.uk/news/article-1246201/Employer-told-advertise-reliable-workers--discriminates-unreliable-applicants.html (dostęp: 25. 02. 2013).
Chociaż konserwatywny tabloid nie jest najwiarygodniejszym źródłem, jednak wciąż odzwierciedla pewne zjawiska i tendencje.

dwójmyśleniu[11], fakty bowiem zostają faktami, ani też norwidowskie wezwanie „Odpowiednie dać rzeczy słowo" nie łączy się przecież automatycznie z brutalizacją. Optymalnym rozwiązaniem wydawałaby się droga środka między nonsensami skrajnej poprawności politycznej a jadem tzw. języka nienawiści.

O używanie tego ostatniego oskarżana jest Oriana Fallaci po opublikowaniu przedśmiertnej trylogii: *La rabbia e l'orgoglio* (*Wściekłość i duma*; 2001; wyd. pol. 2003), *La forza della Ragione* (*Siła rozumu*; 2004; wyd. pol. 2004), *Intervista a sé stessa. L'apocalisse* (*Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*; 2004; wyd. pol. 2005). Fallaci nigdy nie bawiła się w subtelności, od pierwszej wydanej książki, *I sette peccati di Hollywood* (*Siedem grzechów Hollywood*; 1958) począwszy. Aczkolwiek ciężar, czy raczej lekkość tematyczna książkowego debiutu zrównoważyła specyficzną stylistykę dziennikarki, która zdobyła przecież światowe uznanie właśnie nieprzejednaniem i wiernością sobie samej podczas przeprowadzanych od lat sześćdziesiątych po początek osiemdziesiątych XX wieku wywiadów, zebranych następnie w tomach *Intervista con la storia* (*Wywiad z historią*; 1974; wyd. pol. 2012), *Intervista con il potere* (*Wywiad z władzą*; 2009; wyd. pol. 2012), *Intervista con il mito* (*Wywiad z mitem*; 2010).

Jednak późną Fallaci szeroko się krytykuje. O ile *Wściekłość i duma* przysporzyły jej jeszcze nieco uznania przynajmniej części intelektualistów[12], o tyle uparcie powtarzane oskarżenia, ostrzeżenia i szczególna wizja świata utrzymana w *Sile rozumu* i *Wywiadzie z sobą samą* spotęgowały niechęć. Narastające inteligenckie odium złagodziły nieco odejście pisarki i opublikowana pośmiertnie saga rodzinna *Un cappello pieno di ciliegie* (*Kapelusz cały w czereśniach*; 2008; wyd. pol. 2012, napisana wprawdzie z niezmienną pasją i ostrością, ale niegodzącą w niczyją aktualną godność) oraz zbiory wcześniej niewydanych łącznie wywiadów i odczytów (*Il mio cuore è più stanco della mia voce*; 2013), które przypomniały Fallaci z czasów świetności. Warto zatem dokładniej przyjrzeć się, w jaki sposób słynnej florentynce udało się wzbudzić tak skrajne opinie i odczucia, od ekstatycznych zachwytów [SR 14-16, 34, WA 43-56[13]] po groźby śmierci [WD 23, 40-41, SR 64, 244, WA 109] oraz procesy o rasizm i ksenofobię [WD 23, 80, SR 13-14, 25-34, WA 23].

[11] G. Orwell: *Rok 1984*. Warszawa: PIW, 1988, s. 28.

[12] Uwielbienie mas przygasało znacznie wolniej, co widać choćby po stronach typu http://www.thankyouoriana.it, http://www.thankyouoriana.altervista.org lub http://www.iostoconoriana.it/site/news.php (dostęp: 25. 02. 2013).

[13] Skróty w kwadratowych nawiasach umieszczone bezpośrednio w tekście odsyłają odpowiednio do: FR – *La forza della ragione*, SR – *Siła rozumu*, RO – *La rabbia e l'orgoglio*, RP – *The Rage and the Pride*, WD – *Wściekłość i duma*, IA – *Oriana Fallaci intervista sé stessa. L'Apocalisse*, WA – *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*.

Poprawność polityczna (political correctness, PC)

Gdy w 2001 r. Oriana Fallaci, po zamachu na Bliźniacze Wieże, przerwała dziesięcioletnie milczenie obszernym artykułem napisanym dla „Corriere della Sera", wywołała międzynarodową dysputę. Tekst, wypełniony dyskusyjnymi tezami oraz skrajnymi i niepowściąganymi emocjami, od tytułowej wściekłości po jawną pogardę dla świata muzułmańskiego, nie pozostawił obojętnymi wiele osób. Polemikę z Fallaci w samych Włoszech podjęli m.in. Umberto Eco, Tiziano Terzani, Dacia Maraini[14], Stefano Allievi. Debata rozciągnęła się zarówno na twierdzenia zaklasyfikowane jako islamofobiczne i potencjalnie niebezpieczne, jak i na styl wypowiedzi, uznany za kompletnie niepoprawny.

Wprawdzie gwałtowny pamflet zamyka definitywna – zdawałoby się – konstatacja: „Powiedziałam, co musiałam powiedzieć. [...] Ale teraz obowiązek został spełniony. Więc dość. Wystarczy. Dość" [WD 184], jednak autorka z czasem stwierdza, że nie powiedziała wystarczająco i dlatego najpierw wydaje książkową wersję eseju, a potem kolejne dwie odsłony swoich „kazań"[15].

Ich fundamentem i częścią wspólną jest zajadła krytyka islamu, który jest wg niej zły nawet w najbardziej liberalnym wydaniu, który nie wykształcił kultury ani godnej tego miana [WD 85-90, SR 128-129], ani – tym bardziej – zajmowania się nią, który stanowi realne zagrożenie dla świata zachodniego. Tyle że Fallaci nie potępia tylko muzułmanizmu. Irytuje ją też Zachód: własna ojczyzna, Włochy, ze zdezawuowanymi lewicą i prawicą, Kościół katolicki, mniejszości narodowe jako takie, homoseksualiści [WD 107, WA 233-245, 249, 257], feministki [WD 107-109], antyglobaliści [SR 217, 233, 274, WA 71-73], młodzież[16], no i – naturalnie – entuzjaści poprawności politycznej[17].

We *Wściekłości i dumie*[18] wielokrotnie[19] przewijają się „cykady"[20] (*cicale*) lub „luksusowe cykady" (*cicale di lusso*), jak pisarka nazywa swoich antagonistów, wykorzystując przenośne włoskie znaczenie nazwy tych pluskwiaków („paple, pleciuchy"),

[14] Zob. E. Tichoniuk-Wawrowicz: *La rabbia e la ragione in una lente americano-europea. Dopo l'11 settembre 2001*. W: *Les images de l'Amérique dans les littératures en langues romanes*. Red. K. Jarosz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, s. 233-246.

[15] „Kazaniem" nazywa *Wściekłość i dumę* we wstępie do niej [WD 37] i w *Wake Up, Occidente*, http://archiviostorico.corriere.it/2002/ottobre/26/FALLACI_WAKE_OCCIDENTE_SVEGLIA_co_0_021026287.shtml (dostęp: 25.02.2013).

[16] Do młodzieży Fallaci ma rozdwojone podejście: z jednej strony gromi jej konformistyczne, konsumpcjonistyczne, hedonistyczne i ekshibicjonistyczne podejście do życia [WA 152-155], z drugiej – wychwala ich listy, będące „balsamem dla duszy", jako że „są pełne świeżości, szczerości, pociechy" [WA 50] i przytacza kilka otrzymanych [WA 50-54].

[17] Fallaci używa wielkiej litery.

[18] Później jeszcze trzykrotnie w *Wake Up, Occidente*.

[19] W *La rabbia e l'orgoglio* leksem *cicale* pojawia się ponad 20 razy [RO 40 – dwa razy, 41, 51 – dwa razy, 80, 81, 88, 95, 104 – cztery razy, 106, 119, 150, 158 – cztery razy, 159, 160, 161 – dwa razy].

[20] W polskim przekładzie Krzysztofa Hejwowskiego tłumaczone również jako „świerszcze" – podobnie jak było z cykadą u Ezopa czy La Fontaine'a. Gwoli ścisłości cykady i świerszcze należą do dwóch różnych rzędów owadów; łączy je jedynie wydawanie dźwięków, które generują zresztą w inny sposób. W *Sile rozumu cicale* tłumaczone są przez Joannę Wajs jako „pleciugi".

na które dodatkowo nakłada się negatywne skojarzenie z owadzimi bohaterami bajek (np. *Konik polny i mrówka* La Fontaine'a, czyli *La Cicala e la Formica*). Sama następująco charakteryzuje owe „cykady", „pasożyty" [WD 183], „cienie z przeszłości, która nie umiera nigdy" [WD 40]:

> [...] to nieodmiennie osoby bez pomysłów i bez właściwości – nadąsane pijawki, które nieodmiennie kryją się w cieniu tych, co pozostają na słońcu, posłańcy ubóstwa. A ich pisanina jest nudna [WD 41].

Nie poprzestaje na tym i we właściwym sobie duchu rozwija opis:

> Ci rzekomi liberałowie, którzy degradują i brukają znaczenie słowa liberalizm. Ci rzekomi chrześcijanie, którzy profanują i bezczeszczą znaczenie słowa chrześcijaństwo. To robactwo przebrane za ideologów, dziennikarzy, pisarzy, aktorów, komentatorów, psychoanalityków, księży, koncertujące świerszcze, putains à la page (to znaczy wytworne dziwki), które mówi tylko to, co się im każe powiedzieć. To, co pozwala im wejść do pseudointelektualnego klubu odrzutowego lub pozostać w nim i spijać jego korzyści, jego przywileje. Te pasożyty, które zastąpiły Ewangelię ideologią marksistowską oraz modą na „Polityczną Poprawność"... Modą czy raczej mistyfikacją, która w imię Braterstwa (sic) głosi pacyfizm za wszelką cenę i potępia nawet tę wojnę, którą toczyliśmy przeciwko wczorajszemu hilterofaszyzmowi. Modą czy raczej jej oszukańczą parodią, która w imię Humanitaryzmu (sic) wychwala najeźdźców, a zniesławia obrońców, odpuszcza przestępcom, a potępia ofiary, płacze nad talibami, a przeklina Amerykanów, przebacza Palestyńczykom wszelkie zło, ale Izraelczykom żadnego. Modą czy raczej demagogią, która w imię Równości (sic) odrzuca zasługi i sukces, wartość i współzawodnictwo. Odrzucając je, umieszcza na tym samym poziomie symfonię Mozarta i obrzydlistwo zwane „rapem", renesansowy pałac i namiot na pustyni. Modą czy raczej obłędem, który w imię Sprawiedliwości (sic) likwiduje normalne słowa i nazywa zamiataczy ulic „pracownikami ekologicznymi", dozorców „gospodarzami domów", dozorców szkolnych „personelem niedydaktycznym", niewidomych „upośledzonymi wizualnie", głuchych „upośledzonymi audialnie", kulawych „upośledzonymi ruchowo". A homoseksualizm „odmiennością"[21] [WD 174-175; por. SR 151].

Powyższy fragment wyraźnie pokazuje rozbuchaną emocjonalność dziennikarki oraz znaczne rozmiary prywatnego frontu „anty". Co jednak znamienne, zacytowany atak na przeciwników zarówno rzeczywistych, jak i wyimaginowanych, tak osobistych, jak zagrażających swoistemu ogólnemu ładowi pożądanemu przez autorkę, nie jest jedyny. Przez całą trylogię przewijają się obelżywe terminy i wyrażenia pod adresem wspomnianych wcześniej grup. Wystarczy przywołać choćby: „Politycznie Poprawne miernoty" [SR 222],

[21] Por. „niegodziwości Poprawności Politycznej" (*le nequizie del Politically Correct*) [FR 157].

Machabeusze [SR 56], przepełnieni cynizmem, oportunizmem i fałszywym liberalizmem [WD 29-30], krótkowzrocznością i głupotą [WD 78]; „Męczennicy z Trzeciego Świata" [SR 56]; „zieloni bardziej czerwoni od czerwonych", „pijawki polityki" [WA 149-150]; „ogłupiała Prawica" [WA 36], brzmiąca jak obelga [SR 225-226]; Lewica kłamliwa [WA 36], wulgarna, agresywna [SR 225], wyznaniowa, duszpasterska [SR 243-244], antyokcydentalna [SR 245], z jej terroryzmem intelektualnym i hegemonią kulturową [WA 79, 147], będąca nieporozumieniem [SR 105]; „pogrzebany już feminizm" [SR 210], „podrabiane Amazonki" [WD 107]; „niewytłumaczalnie proislamski" [WD 89] Kościół katolicki, który „nie wie, dokąd zmierza" [SR 169] i nie zna granic w „praktykowaniu Przemysłu Dobroczynności" [SR 214][22].

Siłę rozumu otwiera barwne wypunktowanie tych, którzy narazili się Fallaci i którzy już nie są nazywani delikatnie „cykadami", ale „kolaborantami" (*collaborazionisti*)[23], a kolaboracjonizm (czyli głównie filoislamizm[24]) cechuje wg niej m.in. Unię Europejską jako taką [WA 114, 129-133, SR 33, 151, 153] oraz Organizację Narodów Zjednoczonych [SR 30-33, 283, WA 133-142].

Przy okazji – wszelako tytuł, *Siła rozumu*, sugerowałby bardziej powściągliwy ton wywodu – „wściekłość się podwaja", „duma pogłębia" i „rodzi się oburzenie" [SR 35]. Jednak owo rozsierdzenie ciągle, wbrew słowom dziennikarki, nie jest „wściekłością zimną, jasną, racjonalną" [WD 51]. Równie ostro wypowiada się w *Wywiadzie z sobą samą. Apokalipsa*, żałując, że poprzednio nie była „wystarczająco twarda", że swój „gniew złagodziła refleksją" [WA 14].

Florentynka nie wzdraga się przed używaniem kolokwializmów oraz słów powszechnie uważanych za obraźliwe czy wulgarne, m.in.: pieprzona [SR 174] – *fottuta* [FR 161], pieprzony [WA 98, 130] – *fottutissimo* [IA 90, 120], cholerny [WD 125] – *damn* [RP 130] – *fottuto* [RO 122], pierdolony [WD 154] – *fucking* [RP 157], gówno [SR 201, WA 143, WD 125] – *shit* [RP 131]? – *merda* [FR 186, IA 132], kurewka [SR 302] – *sgualdrina* [FR 276], dziwka [WA 63] – *sgualdrina* [IA 58], szmata [SR 201] – *stronza* [FR 187], pedzio, ciota, cwel, parówa [WA 248] – *frocio, checca, finocchio, culattone* [IA 228], pierdoły [WA 23] – *stronzate* [IA 22], świństwa [SR 283] – *porcherie* [FR 259], kretynizm [WA 108] – *cretineria* [IA 99], tyłek [SR 198, WA 19] – *culo* [FR 184, IA 18], dupy [WD 179] – *asses* [RP 182], jaja [WA 87, WA 157] – *coglioni* [IA 80], *palle* [IA 145], imbecyle [SR 196, WA 225] – *imbecilli* [FR 182, IA 207], dureń [WA 101] – *coglione* [IA 93], kretyn [SR 232, IA 79] – *cretino* [FR 213, IA 73], kretyni [SR 177, WA 87] – *cretini* [FR 164, IA 79], kretynki [SR 283] – *babbee* [FR 258], ulicznik [SR 197, 198] – *scugnizzo* [FR 183, 184], łajdaczka [WA 27] – *mascalzona* [IA 25], łobuzy [WA 37] – *farabutti* [IA 34], idiotyzmy

[22] Lewica, Prawica i Kościół Katolicki to wg Fallaci Trójprzymierze (*Triplice Alleanza*) [SR 202, 211, 219, 246, 257, 273, 276], które przyczyniło się do islamizacji Włoch.

[23] FR 29 i passim, WA 17 i passim.

[24] Przy czym filoislamizm zostaje włączony przez dziennikarkę do wynikowego łańcuszka, w którym antyamerykanizm rodzi antyokcydentalizm, ten z kolei filoislamizm i wreszcie antysemityzm [WA 139].

[WA 33] – *sciocchezze* [IA 32], blaga [WA 186] – *fandonia* [IA 172], frazesowicze [SR 20, WA 20, 99, 116] – *parolai* [FR 20, IA 91, 107], stulić dziób [SR 180] – *chiudere il becco* [FR 168], ujadać [WA 66] – *latrare* [IA 61], jazgotać [WA 33, 36], bajdurzyć [WA 182] – *blaterare* [IA 32, 34, 167], srać [SR 291] – *smerdare* [FR 266], srać w majtki [WD 75] – *shit in pants* [RP 81]? – *farsela addosso* [RO 76], obrzucać gównem [WD 67] – *throw shit* [RP 73]? – *sputtanarsi* [RO 68]).

Lubi jaskrawe słownictwo i hiperbole (np. wypowiedź biskupa Caserty nazywa „zbrodnią" [SR 196], „plugastwami" [SR 217], seminarium na temat sposobów i form współpracy na rzecz upowszechniania języka arabskiego i jego tradycji literackiej – „kataklizmem" [SR 171], „orgiastyczną apoteozą cywilizacji islamskiej" [SR 173]; zamach na WTC – „nowojorską apokalipsą" [WD 32, 33] lub po prostu – „Apokalipsą" [WD 52]), pytania retoryczne (nierzadko zakończone interpunkcyjną kombinacją *?!?*) oraz wzniosłe pojęcia, często pisane wielką literą (np. Wolność [WA 165, WD 71], Równość [SR 220, WD 71], Pokój, Humanitaryzm [WA 134], Sumienie [SR 262], Człowiek [SR 236, WA 157]). Chętnie powołuje się na dawniejsze i nowsze autorytety: Platon [SR 22, WA 160-161], Tocqueville [SR 277, 293-294, WA 56-57], Croce [SR 209-210, 224], Friedrich Hayek [SR 245], Ernest Renan [WA 206], Bernard Lewis [WA 208-209] oraz na współczesnych, często kontrowersyjnych autorów: Alexandre Del Valle [SR 215], Jean Raspail [WA 178-179] czy Giuliano Ferrara [WA 252].

Przy tym ciągle zwraca się do czytelnika na ty, choć nie ukrywa, że uważa tę formę za „jakobińską" [WA 13], że jest ona „przywilejem nadawanym jedynie krewnym, kochankom, bliskim przyjaciołom, dzieciom albo osobom, z którymi było się na wojnie" [SR 237-238]. Ciężko orzec, do której grupy miałby przynależeć czytelnik.

Ponadto dziennikarka łączy opinie na temat szeroko pojętej natury intelektualnej z płaszczyzną estetyczną, krytykując zewnętrzność różnych przedstawicieli świata polityki. Nie podoba jej się „wiecznie czerwony nochal" Clintona [WA 121, 122], lekki zez Kofiego Annana [WA 137], otyłość Giuliana Ferrary [WA 97], „morda" imama Carmagnoli, przypominająca Motawakila, „opasła, błyszcząca i brodata" [SR 86], „pękata i obłudnie dobroduszna gęba" Prodiego-Mortadeli [SR 99], cały Piero Cassino, będący wg Fallaci sobowtórem Karola Alberta [WA 71-73, 90]. Niektórych nawet nie wymienia z nazwiska; jeden (Roberto Calderoli) przypomina Jokera z Batmana o „lodowatym, złowieszczym uśmieszku" [WA 89], inny (Marco Rizzo) to „pyszałek z głową ogoloną na Yula Brynnera" [WA 90]. Zaskakująco korzystnie wypada na tym tle Osama bin Laden – wysoki i dystyngowany zarówno za młodu [WA 260-263], jak i później [WA 258-260], „ponury multimilioner" [WD 62-64]. Inna sprawa, że tylko dla bin Ladena florentynka złamałaby daną sobie obietnicę, że nie przeprowadzi już więcej z nikim wywiadu, a to dlatego, że uważa go za niezrównanego przywódcę, choć wciąż „geniusza Zła", dysponującego „demoniczną zdolnością wcielania nienawiści w życie" [WA 107-108, 110-111].

Wiele osób zostaje bardzo lapidarnie i ostro podsumowanych przez Fallaci: Karol Windsor to bałwan (*babbeo*) [WA 96], Napoleon Bonaparte – bóg i ikona pychy [WA 97], Wiktor Emanuel III – król karzeł, „karłowaty na ciele i na duszy" [SR 224], Al Gore – ciepłe kluski (*patate lesse*) [WA 106], Jelcyn – pijaczyna (*ubriacone*) [WA 106], Wałęsa – grubianin i świętoszek (*cafone, bacchettone*) [WA 106], (niewymieniony nawet z nazwiska) Alfonso Pecoraro Scanio z Federazione dei Verdi – arogancki, rozbestwiony biseksualista [WA 75, 149], George Bush – nieprzyjemny i niezbyt mądry [WA 106], John Kerry – „mały oportunista" [WA 119], „chwiejny gaduła" [WA 119-120], Bill Clinton – politykier [WA 113], Arafat – „pajac z wodnistymi oczkami i duszą czarną jak smoła" [WA 143], ryczący i plujący [WD 87], pyszałkowaty gaduła (*big mouth*) [WD 58], półgłówek, kłamca, hipokryta, malowany bojownik, nieuk (*moron, liar, hypocrite, presumed revolutionary, ignoramus*) [WD 59; RP 64-65]. Podobnie wyraża się o organizacjach: ONZ jest „sumą wszelkich hipokryzji, koncentratem wszelkiej obłudy, bandą darmozjadów" [WA 133; por. SR 31-33].

Taka mieszanka, acz barwna i w jakiś sposób poruszająca, wywołuje jednak negatywne skutki: daje wrażenie populizmu, momentami wręcz pieniactwa, oraz deprecjonuje – bronione niby przecież – ideały.

Środki masowego przekazu

Fallaci zarzuca mass mediom pranie mózgu i uczuć, nie dostrzegając, że sama popada w banalizację, i właściwie to, co wytyka czwartej władzy, doskonale pasuje do jej publicystyki:

> Pranie mózgu, zarazem prostackie i wyrafinowane, prymitywne i wysublimowane. Pranie mózgu za pomocą technik reklamowych. Na czym w gruncie rzeczy opiera się technika reklam? Na symbolicznych schematach. Na fotografiach, na chwytliwych powiedzonkach, na hasłach. [...] na wywoływaniu gwałtownego, ale powierzchownego, irracjonalnego wstrząsu. [...] czasami pranie mózgu opiera się także na taktyce, która wydaje się kryć w sobie jakieś myśli, zachęcać do rozważań [SR 259-260].

Podobnie funkcjonuje florentynka w swoich ostatnich pismach, z manierą łączącą grubiaństwo i elitaryzm, z nośnymi hasłami i terminologią (m.in.: obcinacze głów [WA VIII, 138, 169, 260, 264], Podrzynacz Gardeł [WD 32, 33], sokopijcy [SR 147, 149], nowy Pożar Troi [WA IX, 83; SR 37, 153, WA 83, 203], rak toczący Zachód [WA IX, 25-26, 38, 108]), z przerażającymi lub wzruszającymi opowieściami, zaczerpniętymi zarówno z historii, jak i z życia, od ekspansji imperium osmańskiego i dziejów Turcji [SR 38-51, 213, WA 210-211, 218-219, 225-226] poczynając, na wypowiedzi włoskiej konwertytki, żony imama Carmagnoli [SR 89-92] lub nowojorskich zaręczynach kończąc.

> Artykuł-wyciskacz łez to zazwyczaj historia dobrze wybrana i dobrze napisana [...]. To dziennikarstwo wytworne, wzruszające, kwieciste. Na pograniczu literatury. Dziennikarstwo albo raczej sztuka uwodzenia, perswazji. Nauka, która zamiast myśli wykorzystuje uczucie. I w rzeczywistości pranie mózgu, które ci funduje, to pranie uczuć. [...] poruszając serce tłumi twój opór. Wyłącza logikę i w jej miejsce daje współczucie [...] [SR 262].

Pojawia się zatem u Fallaci np. młodzieniec proszący swoją dziewczynę o rękę w sylwestra 2004 r., gdy Times Square stał się „więzieniem pod gołym niebem" [SR 296] ze względu na procedury bezpieczeństwa, uruchomione w odpowiedzi na ryzyko ataku nuklearnego. Telewizyjne kamery, transmitujące wydarzenie, wychwytują parę – on z dwustronnym plakatem *Will you marry me?* z przodu i *She said yes (I knew she would say yes)* z tyłu, a licznemu tłumowi, który zgromadził się na placu mimo zagrożenia, udziela się radosne uniesienie. Sama dziennikarka się wzrusza, oglądając wydarzenie, i stwierdza, że życzenie „wielu dzieci" oznacza naprawdę „nie boimy się" [SR 298].

Zostaje też przywołany ośmioletni Bobby, którego mama uczyła, że gdyby się zgubił, będzie wiedzieć, gdzie jest i dokąd ma iść, orientując się wg WTC, i który sam siebie pociesza: „Jeśli teraz zabłądzisz, zamiast wież pomoże ci jakiś dobry człowiek. Ważne, żeby się nie bać" [DW 64].

Ponadto florentynka opisze „reklamujące" Hamas zdjęcie młodej matkiw moro, hidżabie i z kałasznikowem w jednym ręku, z uśmiechniętym czterolatkiem trzymającym dumnie nabój RPG na drugim. Co więcej, zestawi tę parę z ikonograficznym przedstawieniem Matki Boskiej z małym Jezusem [WA 175-176], i to zaraz po kolejnym wspomnieniu dramatu biesłańskich dzieci, również uwiecznionym przez obiektyw i oko kamery [WA 174-175]. Wspomni też o innej muzułmańskiej matce, która w rozmowie z jednym synem, raduje się ze śmierci swojego innego potomka, Saida-kamikadze, „męczennika", tym mocniej, że dostanie „odszkodowanie-za-straty" [SR 269-270], oraz o irańskich dzieciach, wysyłanych w latach osiemdziesiątych XX wieku na zaminowane pola, by sobą oczyściły przejście dla oddziału [WA 176].

Florentynka nie pożałuje czytelnikowi litanii masakr, jatek i rzezi (te terminy wielokrotnie wracają w trylogii), list ofiar, danych liczbowych, szczegółowych deskrypcji walk zbrojnych, zamachów, tortur i egzekucji [WD 53-56, 95-96, 101-104, SR 191-192, 195-196, 200-201, WA I-VIII, 134-136, 181, 183-184, 185, 214, 219-220, 225, 263-271], i to nawet takich, których nie widziała na własne oczy, bo sama nie zdołała obejrzeć nagrania [WA 127], jak dekapitacja Paula Johnsona, amerykańskiego inżyniera lotniczego, porwanego 12 czerwca 2004 r. przez Al-Kaidę na Półwyspie Arabskim, straconego sześć dni później.

> Johnson leży na kanapie przykrytej prześcieradłem. I płacze. Ma na sobie czerwony dres[25] [...]. Kat natomiast ma na sobie biały fartuch, jakby lekarza albo pielęgniarza. A ponieważ jest odwrócony [...] widzi się jedynie jego prawą dłoń, która trzyma około trzydziestocentymetrowy nóż-piłę, i lewą, na której nadgarstku widać piękny złoty zegarek. Spokojnym krokiem kat zbliża się do Johnsona [...]. Prawą dłonią opiera nóż na jego szyi i zaczyna ciąć[26]. Powoli precyzyjnie. Bez pośpiechu [WA 127-128].

W Internecie nadal można znaleźć nagranie z tej egzekucji, ostatnie 33 sekundy odrzynania głowy Amerykanina[27]. Na filmie widać przykrytą prześcieradłem podłogę, na której jeden mężczyzna z trudem dekapituje Johnsona, a dwóch innych przytrzymuje ciało. Oprawca jest ubrany na biało: nosi takie spodnie i tunikę, a na głowie kraciastą kefię. Nikt w kadrze nie ma zegarka. To wstrząsające pół minuty, mimo skróconej wersji, bez wcześniejszego płaczu ofiary i bez ubarwień typu trzykrotne na jednej stronie wspomnienie złotego czasomierza.

Fallaci manipuluje również zupełnie niedramatycznymi przykładami, jak zniszczoną w 1994 r. kolekcją Domu Mody Chanel:

> [...] projektant [...] musiał oficjalnie przeprosić środowiska muzułmańskie, jak również zniszczyć dziesiątki pięknych ubrań, ponieważ [...] wykorzystał tkaniny z wyhaftowanymi czy nadrukowanymi w postaci zdobień wersetami z Koranu w języku arabskim [SR 65-66].

Rzeczywiście Karl Lagerfeld wówczas przepraszał i tłumaczył, że sądził, iż wykorzystany fragment pochodzi z arabskiej poezji miłosnej[28]. W sumie obiecano spalić trzy „obrazoburcze" suknie. Jedna z nich była czarna, miała na gorsie wyszyty szarymi perłami cytat, a na pokazie prezentowała ją Claudia Schiffer, która przez jakiś czas potem musiała korzystać ze zwiększonej ochrony[29].

Co ciekawe, porównując *La rabbia e l'orgoglio* z *The Rage and the Pride*, oprócz wielu mniejszych i większych przeróbek (np. w wersji włoskiej nie ma fragmentu poświęconego infibulacji[30] [RP 178] czy lukom prawnym [RP 96-98]), pojawiają się nawet różnice

---

[25] W tym wypadku bardziej pasowałby „kombinezon" (w oryginale jest *tuta* [FR 118]), jako że Johnson ma na sobie coś w rodzaju rudego kombinezonu więziennego.

[26] Fallaci używa czasownika *segare* [FR 118], czyli piłować.

[27] http://www.youtube.com/watch?v=hQK4605gJ_Q lub http://archive.org/details/jcb-jhnsn – film oznaczony jako pj2 (dostęp: 25.02.2013).

[28] Zob. J. Nudy: *Chanel apologises to Muslims for 'Satanic Breasts' dress*. 24.01.1994, http://www.independent.co.uk/news/world/europe/chanel-apologises-to-muslims-for-satanic-breasts-dress-1409011.html (dostęp: 25.02.2013).

[29] Associated Press: *Lagerfeld Cancels Appearances Because of Fear of Attacks*. 26.01.1994, http://www.apnewsarchive.com/1994/Newspaper-Lagerfeld-Cancels-Appearances-Because-of-Fear-of-Attacks/id-f6d1b4d29bb8395bee81dc56b522e533 (dostęp: 25.02.2013).

[30] Infibulacja („obrzezanie faraońskie") jest jednym z rodzajów (III typ, najbardziej radykalny, polegający na usunięciu oprócz łechtaczki warg sromowych mniejszych i części większych oraz zaszyciu wejścia do pochwy) modyfikacji genitaliów żeńskich (*female genital mutilation* – FGM, *mutilazioni genitali femminili* – MFG),

w liczbach: dwadzieścia cztery miliony amerykańskich muzułmanów [RO 62] zostają zredukowane do *a few millions* [RP 67], czterdzieści lat [RO 143] staje się pięćdziesięcioma [RP 162], a dziesięć milionów synów Allacha znajdujących schronienie w UE [RO 162] urasta do *more than fifteen million sons of Allah* [RP 182], czyli gdy zwraca się do Włochów, „zaludnia" muzułmanami Stany Zjednoczone, gdy do Amerykanów – Europę.

Florentynka żongluje bardziej i mniej przejmującymi historiami, podkolorowanymi lub nie, usilnie „poruszając serce" albo „zachęcając do rozważań". Na użytek swojego wywodu tworzy także prostą, manichejską opozycję: demokratyczne, wspaniałe Stany Zjednoczone („Ameryka") i Europa-sprzedawczyk („Eurabia").

Wielokulturowość, Zachód i islam

W zjawiskach globalizacji i wielokulturowości Fallaci widzi jedynie zagrożenie: utratę tożsamości Zachodu[31]. Stale wykazuje jego słabość, hipokryzję i zaprzaństwo:

> Sprzedaliśmy im tę wodę [naszej tożsamości], tak. I od trzydziestu lat sprzedajemy ją na nowo każdego dnia. [...] z zapałem samobójców i niewolników. Sprzedajemy ją rękoma tchórzliwych i nieudolnych rządów, dwulicowych i chwiejnych jak chorągiewki na wietrze. Sprzedajemy ją rękoma tak zwanej władzy sądowniczej, czyli pyszałkowatych i żądnych rozgłosu urzędników sądowych. Sprzedajemy ją poprzez prasę i telewizję, które powodowane korzyścią, bojaźliwością lub nieuczciwością rozpowszechniają podłostki Politycznie Poprawnych. Sprzedajemy ją poprzez Kościół Katolicki, [...] który z użalania się, czułostkowości i kultu nowych męczenników uczynił cały przemysł. [...] poprzez profesorków świata akademickiego, historyków lub rzekomych historyków, filozofów lub rzekomych filozofów, badaczy lub rzekomych badaczy, którzy od trzydziestu lat oczerniają nasza kulturę, aby wykazać wyższość Islamu. Ale, przede wszystkim, sprzedajemy ją poprzez handlarzy z Klubu Finansowego, który dziś nazywa się Unią Europejską, a który wczoraj nazywał się EWG [SR 169-170].

Dziennikarka uznaje lata siedemdziesiąte XX wieku[32] za początek islamizacji Europy. Jednym z dodatkowych czynników wzmacniających tę tendencję było wspomniane

praktykowanych w 28 krajach świata i ostatnio (grudzień 2012), po 10 latach wysiłków, zakazanych oficjalnie przez ONZ. Zob. C. Zecchinelli: *Le mutilazioni genitali femminili messe al bando dall'Onu: 10 anni di lotte.* 20.12.2012, http://27esimaora.corriere.it/articolo/le-mutilazioni-genitali-femminili-messe-al-bando-dallonu-10-anni-di-lotte (dostęp: 25.02.2013). Więcej o MFG: *Corpi e simboli. Immigrazione, sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa.* Red. A. Morrone, P. Vulpinani Armando. Roma: Roma Editore, 2004; *Sessualità e culture. Mutilazioni genitali femminili: risultati di una ricerca in contesti socio-sanitari.* Red. A. Morrone, A. Sannella. Milano: Franco Angeli, 2010.

[31] „[...] największy spisek w historii najnowszej. Najmroczniejsza zmowa, jaką poprzez ideologiczne oszustwa, ugrzecznione podłości, moralną prostytucję, kłamstwa, nasz świat kiedykolwiek wyprodukował" [SR 151].

[32] Ustalenia Rezolucji Strasburskiej, Kongresu w Kairze [SR 162-163, 170-171], Konferencji podczas wojny Jom Kipur [SR 155-157], Konferencji w Damaszku i Rabacie [SR 159].

seminarium z 1977 r.[33] [SR 171-189], które otworzyło drogę przemianom, ukoronowanym unijnym zaleceniem Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy numer 1162 (1991) w sprawie wkładu cywilizacji islamskiej do kultury europejskiej[34] oraz Dyrektywą 465/1991 Rady Europy.

Przy okazji zarzuca państwom europejskim karygodny permisywizm i złą politykę imigracyjną (zestawioną przy okazji z amerykańskim ideałem [WD 132-136]):

> [...] w Europie natomiast wjeżdżają jak chcą i kiedy chcą. Terroryści, złodzieje, gwałciciele. Byli skazańcy, prostytutki, żebracy. Handlarze narkotyków, zakaźnie chorzy. Nawet ci, którzy mają pozwolenie na pracę, nie są w żaden sposób sprawdzani. Gdy tylko wylądują, dostają mieszkanie, wyżywienie i opiekę lekarską na koszt tubylców [WD 136].

Tak negatywna wizja imigrantów muzułmańskich powtarza się [WD 126-132, SR 263-266, 267-271, WA 84], a to nie wszystko, Fallaci bowiem oburza nie tylko fakt, że „obcy panoszy się w naszym domu" [WA 86], lecz jeszcze bardziej jego „bezwstydne i oszukańcze żądania" [SR 265]. Szeroko omawia np. „idiotyczny" manifest [AW 229] włoskich wyznawców islamu [WA 187-193] oraz Projekty Porozumienia, *Bozze d'Intesa* [SR 92, 109-129, WA 191], czyli propozycje czterech organizacji działających we Włoszech: rzymskiego Islamskiego Centrum Kulturalnego, Związku Wspólnot i Organizacji Islamskich we Włoszech (UCOII), Stowarzyszenia Muzułmanów Włoskich (AMI), mediolańskiej Religijnej Wspólnoty Islamskiej (Co.re.is)[35]. Postulowały one uznanie: tradycyjnych zasłon kobiecych (w tym fotografii do dokumentów z zakrytą głową), rytualnego pochówku oraz małżeństw i rozwodów zawieranych wg islamskiego obrządku z wszelkimi cywilnymi skutkami[36], przyznania wolnych piątków, przerw na modlitwy, zwolnienia z obowiązków pracowniczych na czas pielgrzymki, Ramadanu i innych świąt muzułmańskich, a także wprowadzenie nauczania religii do szkół, utworzenie prywatnych szkół muzułmańskich zrównanych w prawach z publicznymi i cmentarzy. Z kolei manifest[37], opublikowany

[33] U Fallaci *Seminario sui Mezzi e sulle Forme di Cooperazione per la Diffusione della Lingua Araba e della sua Civiltà Letteraria* [FR 159-162].

[34] Jej tekst jest dostępny na:
http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta91/EREC1162.htm (dostęp 25.02.2013).

[35] Lista postulatów przygotowana przez Fundację Giovanni Agnelli, *L'integrazione dei musulmani in Italia: il tempo del lavoro e del culto*, widnieje pod linkiem:
http://spazioinwind.libero.it/piepatso/tav_int/Situazione%20Ita-1.htm#Le richieste (dostęp 25.02.2013).

[36] Tyle że nie zostało doprecyzowane, o które z małżeństw chodzi. Islam, oprócz małżeństwa bezterminowego (z możliwością rozwodu i oddalenia żony przez męża), wchodzącego prawnie do kategorii sprzedaży, *nikah*, przewiduje również małżeństwa czasowe, *nikah al-mut'a(h)* (w Iranie *sigheh*, uznawane przez szyitów), *'urfi* (popularne w Egipcie), *misyar* (spotykane w Arabii Saudyjskiej, akceptowane przez sunnitów), przynależne do kategorii wynajmu. Mężczyzna może pojąć tymczasową żonę, gdy np. znajduje się dłuższy czas daleko od domu, jak również by nie dopuścić się cudzołóstwa, korzystając z usług prostytutki. Nie wszystkie odłamy uznają jednak małżeństwa czasowe, które – jeśli dopuszczone – muszą spełnić pewne warunki (np. zgoda opiekuna kobiety, obecność świadków). Por. WD 94-95, 100, SR 116-122.

[37] Zatytułowany *Isoliamo i fanatici per un Paese più giusto e più sicuro*.

2 września 2004 na łamach "Corriere della Sera" i rozpoczynający się od słów „My, muzułmanki i muzułmanie włoscy, jednoczymy się w sposób całkowity, absolutny i zwarty przeciw terroryzmowi"[38], w oczach florentynki jest kolejnym zawoalowanym szantażem [WA 189-190], przeto stara się zdeprecjonować sygnatariuszy tekstu i – przy okazji – po raz kolejny podejmuje temat islamu umiarkowanego [WA 193-200; por. SR 302]. Po serii pytań retorycznych, ilustrujących różne casusy, stwierdza dobitnie:

> [...] nie można oczyścić tego, co jest z gruntu nieczyste, ocenzurować czegoś, co nie poddaje się cenzurze, poprawić, czego nie da się poprawić. [...] Koran jest, czym jest. I fundamentaliści, zwolennicy integryzmu, nie są jego wypaczonym obliczem. Są jego obliczem prawdziwym, jego wiernym obrazem. A zatem dobry muzułmanin nie może być umiarkowany. Nie może przyjąć reguł Państwa prawa [...]. Islam umiarkowany nie istnieje [WA 199-200].

Można wszakże, paradoksalnie, znaleźć niewielu umiarkowanych muzułmanów [WA 2005], jak np. Abdul Rahman al-Raszed, którego nota bene Fallaci niezwykle ceni [WA 184-186], choćby za artykuł w „Aszark Al-Awsat". W nim bowiem arabski autor stwierdza, że „nie wszyscy muzułmanie są terrorystami, ale – niestety – większość terrorystów na świecie to muzułmanie"[39] [por. WA 185], a wedle Fallaci ekstremistów są „nieprzeliczone miliony" [WD 26].

Dziennikarkę bulwersują wyrastające w Europie nowe meczety z demonstracyjnie wysokimi minaretami, stawiane na koszt państwa [WD 30, 83, SR 78, 147-150, 215, WA 83-84, 247, 270], nieusuwanie nielegalnych imigrantów [WD 32, 123-132, 137, 143], tolerowanie zasłon (burek, czadorów itd.) [WA 196-197], rozważanie możliwości dokonywania uznawanej przez władze infibulacji w szpitalach Włoch [SR 248-253], przemoc i morderstwa w rodzinach islamskich [SR 65, 77-78, 121-122, WA 194-195, 220-222] oraz ogólnie niezwykle trudna kondycja kobiety w świecie muzułmańskim [WD 27, 88, 89, 93-95, 99, 100-106, 107, 112-113, SR 121-122, 239-241, 249, WA 194-195, 207-208, 220-222], która razem z imigrantami przenosi się na Stary Kontynent. Nadmierną pobłażliwość powodują z kolei „indoktrynacja poprzez politycznie poprawne formułki" [SR 187; por. SR 57], „formułki wielokulturowości deklamowanej jedynie na korzyść muzułmanów. (Nigdy buddystów albo hinduistów, albo konfucjanistów)" [SR 255], „jednokulturowej wielokulturowości" [WA 254; por. SR 30-31], „Monologu Europejsko-Arabskiego" [SR 215]. Ironizuje, że pod tym względem wszystkie państwa europejskie są takie same:

---

[38] "Noi musulmane e musulmani d'Italia siamo schierati in modo totale, assoluto e compatto contro il terrorismo [...]". Tekst dostępny pod linkiem: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2004/09_Settembre/02/documento.shtml (dostęp: 25.02.2013).

[39] "Obviously not all Muslims are terrorists but, regrettably, the majority of the terrorists in the world are Muslims." Cały tekst dostępny na stronie Memri, "Special Dispatch No.780: Arab and Muslim Reactions to the Terrorist Attack in Beslan, Russia", 08.09.2004. http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1213.htm (dostęp: 25.02.2013).

> [...] rzeczywiście należymy do jednej wielkiej rodziny. Identyczne winy, tchórzostwo, hipokryzja[40]. Identyczna ślepota, głuchota, brak mądrości, masochizm. Identyczna rozwiązłość szmuglowana jako wolność, jako swoboda. Identyczna ignorancja i brak przywództwa, które sprzyjają muzułmańskiej inwazji. Identyczna moda na Polityczną Poprawność, która do inwazji zachęca [WD 179].

A skoro powszechny jest brak męstwa, strach przed myśleniem, przed byciem wolnym [SR 292], ten lęk, który sprzyja kolaboracji [SR 67], Fallaci – uważająca się za odważną [WD 40] – nie ustaje w wysiłkach przekonania do swojej wizji czytelnika, owej ponurej wizji autodestrukcji ujarzmionej Europy [WA 245, SR 52], jej degeneracji w antysemicką, i antychrześcijańską Eurabię [SR 215, 238, 284, 302, WA 38, 129, 177, 203, 250, 251], kolonię Islamu [SR 37], pełną „kalekich demokracji" [SR 16], „w której bolszewizm wyszedł drzwiami, żeby wrócić oknem" [WA 251], goszczącą i chroniącą terrorystów z Al-Kaidy i Hamasu [WA 140, por. WD 83], wspomagającą antycywilizację [WA 58], kolonializm [SR 213], ekspansjonizm islamski [SR 37, 42, 51], oparty na stopniowej penetracji [SR 138, 145, 146], postępującej islamskiej inwazji [SR 246], powolnej, pozornie pacyfistycznej [WA 129; por. WD 34], używającej jako strategii azylu politycznego [SR 170], wojny w toku [SR 146, WA 108, 165], kulturowej [SR 301] i religijnej [WD 24, 78], Odwrotnej Krucjaty [WD 24, 77, 132].

Florentynka lubi mocne obrazowanie, przywołuje więc dwie apokaliptyczne Bestie [WA 174, 176, 177, 228, 283], szczegółowo kreśli pochód przed spaleniem jej samej na stosie [SR 273-277], wraca do ulubionych porównań i metafor (np. książki – dziećmi z papieru [WD 16, 20, WA 240], ona sama – Kasandrą wołającą na wietrze [SR 13, 37]) lub tworzy nowe, na potrzebę chwili (lepka pajęcza sieć, oplątująca ją [WA 164-166], rewolucja – bezkrwawą metamorfozą gąsienicy [WA 158]), nie zauważając tym razem, że popada w kicz lub wręcz śmieszność.

Na poparcie swojej tezy formułuje teorię Polityki Brzucha, *Politica del Ventre* [SR 52, 54], którą popiera alarmującymi danymi liczbowymi, znowu jednak zmanipulowanymi[41]. Ostrzegając przed będącym w toku muzułmańskim zalewem, podbojem religijnym i kulturowym, mającym na celu „zagarnięcie dusz" [WA 219], akcentuje islamską obcość, niechęć do integracji i paradoksalne tworzenie się dobrowolnych gett imigrantów [WD 143, SR 37, 83, SR 88-89, WA 269-271]. Zaznacza, że „według Koranu to my się mamy integrować" [SR 106]. Podkreśla niezmienność i zacofanie muzułmańskiego świata, wysoki odsetek analfabetyzmu, powszechne ubóstwo mimo bogactwa warstw panujących i wegetację „w potwornych ciemnościach religii nie tworzącej nic poza religią" [WD 27]. Jak również

[40] „[...] chroniąc się pod skrzydłami zasady »wszystkim-na-równych-warunkach«. Czyli za hipokryzją, a nawet obłudą, którą w dzisiejszych czasach łagodzi się każde zajęcie stanowiska, a przemyca każdy rodzaj uległości, i przekształca się informację w dezinformację" [SR 70-71].

[41] Zob. E. Tichoniuk-Wawrowicz: *Anatomia di uno sdegno*. W: „Romanica Silesiana N° 7: Controverses littéraires". Red. K. Jarosz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013, s. 228-239.

„niewysłowioną zawiść z powodu naszego stylu życia" oraz zrzucanie „na nas odpowiedzialności za swoją nędzę materialną i intelektualną" [WD 27].

Przypomina związki islamu z hitleryzmem [WD 22, 34, SR 64-65, 133, 143-144], nazywa Koran nowym *Kapitałem* [WD 88, SR 59], „*Mein Kampf* religii, która zawsze miała na celu wyeliminowanie innych"[42], która jest „teokracją" [SR 58, WA 126], „identyfikującą religię z Prawem" [SR 93], „totalitaryzmem" [SR 244], „nazi-islamizmem" [WA 260], a będąc tym, staje się odpowiednikiem „dawnej, reakcyjnej, feudalnej Prawicy" [SR 219-220], opozycją i wrogiem zarówno demokracji [SR 58], jak i zachodniej kultury w ogóle [WA 197], jej zniszczeniem: „zmiecie naszą kulturę, naszą sztukę, naszą naukę, naszą tożsamość, naszą moralność, nasze wartości, nasze przyjemności", „naszą cywilizację, nasz styl życia i umierania, modlenia się lub niemodlenia, jedzenia, picia i ubierania się, i studiowania, i cieszenia się życiem" [WD 78].

Fallaci nie przebiera w słowach, mówiąc obsesyjnie o katastrofie, jaką przeżywamy [SR 211], o tragedii,

> [...] pośród której toczy się nasze życie. Tą tragedią jest zachłanny, pełzający, mroczny Islam. Jego żarłoczność i pragnienie podboju, ujarzmiania. Jego kult Śmierci [...]. Jego dwulicowość i nieszczerość. Ślepy, głuchy, ogłupiały Zachód. Jego rak moralny i intelektualny, jego słabość, bojaźliwość. Jego masochizm. Mój obowiązek zabierania głosu, mówienia tego, co ludzie myślą, ale czego nie wypowiadają. Obowiązek, któremu będę posłuszna aż do ostatniego tchu [WA 164-165],

i dodaje, że „każdego dnia fakty przyznają mi rację" [WA 208]. Jedynym „bastionem wolności, demokracją najbardziej demokratyczną pod słońcem i [...] jedynym obrońcą Zachodu" pozostaje Ameryka [WA 253-254], ciesząca się „prawdziwym narodem" [WA 273], o „godnej podziwu zdolności do jednoczenia się, niemal żołnierskiej zwartości" [WD 66], niezwykle patriotyczna [WD 68-70]:

> Naród, który nie jest narodem idiotów, naród, który jest narodem pełnym dumy, nie mógł zrobić nic innego, jak tylko postąpić przeciwnie niż nakazywał im ten dyktat. Nigdy nie dyktujcie warunków Amerykanom. [...] Ci ludzie to nawet nie lud, to stany. Prawdziwy naród [...], [który] żyje na wsi. [...] pozostaje chłopem, spadkobiercą pionierów, człowiekiem [...] wojowniczym i dumnym. I trzeba do tego dodać fakt, że Amerykanie mają dobrą pamięć [WA 272].

Florentynka przyznaje, owszem, że Stany Zjednoczone ratują plebs i „zasadniczo wszyscy tam są plebejuszami", a im są bogatsi, tym większe są z nich „chamy" [WD 74], jednak po chwili dodaje, że „nie ma na tym świecie nic bardziej żywotnego, potężniejszego,

[42] O. Fallaci: *Il discorso tenuto da Oriana durante l'Annie Taylor Award ricevuto il 28 novembre 2005*. 28.11.2005,
http://www.lisistrata.com/newlisistrata2007/013Fallaci11Annetayloraward.htm (dostęp: 25.02.2013).

bardziej nieustępliwego niż Ocalony Plebs" [WD 75]. Odstręczają ją wprawdzie amerykański kult bogactwa, rozrzutność, hedonizm, moralna hipokryzja i arogancja, gloryfikacja przemocy, „wstrętny i obsesyjny ekshibicjonizm w sferze seksu, jej nudne ubóstwienie homoseksualizmu" [WD 144-145], lecz przyznaje, że „Ameryka jest dla mnie mężem, kochankiem, któremu zawsze pozostanę wierną" [WD 145] i dodaje:

> Lubię jego zuchwalstwo, jego odwagę, jego optymizm. Podziwiam jego pogodę, jego pomysłowość, jego wiarę w siebie i w przyszłość. Pochwalam szacunek, jaki ma dla zwykłych ludzi i dla nieszczęśliwych, brzydkich, odrzuconych. Zazdroszczę nieskończonej cierpliwości, z jaką znosi obelgi i oszczerstwa. Chwalę cudowną godność, a nawet pokorę, z jaką przyjmuje swój niezrównany sukces, to znaczy fakt, że w ciągu zaledwie dwóch stuleci stał się absolutnym zwycięzcą. Archetyp, który zarówno w złym, jak i w dobrym chcemy naśladować [WD 145].

Ameryka jest nie tylko silna, lecz także „wspaniałomyślna" [SR 301], i to do tego stopnia, że w ciągu kilkudziesięciu lat „ugasiła dwa pożary": hitlerofaszyzmu i komunizmu [SR 301; por. WD 145-146]. Jest również „najbogatszym i najsilniejszym krajem na świecie, najpotężniejszym, najbardziej kapitalistycznym, ponieważ świat boi się jej militarnej supremacji" [WD 61] i przez to wzbudza „zazdrość i nienawiść" [WD 61] oraz staje się celem ataków. Ale „Ameryka to my" [WD 81], więc „jeśli Ameryka upadnie, upadnie też Europa. Upadnie cały Zachód. [...] I to nie tylko finansowo [...]" [WD 81]. Tymczasem zachodnie społeczeństwa przyjmują muzułmanów „w duchu swojej liberalnej demokracji, nieograniczonej tolerancji, chrześcijańskiej litości, [...] cywilizowanych praw" [WD 91], co gorsza, również „sprytnych oszustów" [WD 90], tych „najlepiej wyszkolonych i najinteligentniejszych", uczących się pilotowania boeingów, blokowania systemów elektronicznych, szantażowania rządu, manipulowania papieżem, uwodzenia mediów i kręgów intelektualnych [WD 90-91].

Skutkiem tego, wg Fallaci, Europa tak łatwo przeobraziła się w Eurabię, z „kalifatami" w postaci Francji i Niemiec [WA 250] i „strażą przednią" [WA 113], „bastionem" [WA 83, SR 269] – Włochami. W przypadku tych ostatnich upatruje przyczyn „gorzkiej rzeczywistości" w „tysiącletnim przyzwyczajeniu do posiadania najeźdźcy we własnym domu"[43] [SR 289], „dziedzicznym niedostatku dumy" [SR 290] oraz w „znikomej skłonności do łączenia odwagi z wolnością" [SR 291]. Dziennikarka jest rozczarowana włoskim *status quo*: tym, jak bardzo jest rozdarty jej kraj, jak „sekciarski" [WD 67], jak rozchwiana jest jego godność [SR 196], jak pozbawieni kultury politycznej [SR 233], jak podzieleni [WD 38-39], niecierpliwi i niestali [WA 94] są obywatele, jej kraj, bo Fallaci ma jedną ojczyznę, dom, matkę: Italię [WD 146] i przyznaje, że „matkę kocha bardziej niż męża" [WD 146], toteż

[43] „A obojętność nie tylko przeszkadza w osądzie moralnym, lecz także przytępia instynkt samozachowawczy" [WA 182].

mierzi ją, że ojczyzna jest tak odległa od Włoch idealnych, o których marzy od dziecka – „nie tyranizowanych" przez muzułmanów i przez „cykady", kochających swoją flagę [WD 183].

Jednak „tymczasem terroryzm się wzmaga, rośnie tłum ściętych, wykrwawionych, zabitych strzałem w potylicę" [WA 179], więc dziennikarka woła, że „nasza rzeczywistość uległa rozpadowi" [WA 156], „stos naszej cywilizacji [...] już płonie" [SR 273], „Europa płonie" [SR 57], „świat staje w ogniu" [WA 233], „płonie" [SR 270], ogólny zaś „zmierzch inteligencji" [SR 284], połączony z „naszą technologią i naszym kretynizmem" prowadzą nieuchronnie do „paradoksalnego samobójstwa" [IA 99; por. WA 108] Zachodu. Dlatego florentynka stale „rozpacza i walczy" [WD 109]. Zapewne ma nadzieję, że coś wskóra, skoro jakość wprawia świat w ruch [...], nie ilość" [SR 222].

Nie można powiedzieć, że wywód Oriany Fallaci nie opiera się na faktach lub bazuje na całkiem chybionych ocenach zjawisk. Na przykład rzeczywiście ONZ bywa mało prężna[44], napływ muzułmanów do Europy jest znaczny, zdarza się, że narzucają oni swoją obyczajowość[45], a Stary Kontynent ma problem z określeniem własnej tożsamości[46]. Jednak trzeba się zastanowić, czy emfaza, manipulacje i schematyczność Fallaci nakłaniają czytelnika do myślenia, czy raczej do pójścia jej śladem na skróty i popadnięcia w uproszczenia, o które autorka oskarża mass media. Jej przedśmiertna publicystyka zdaje się funkcjonować na poziomie „obrazkowym" i wpasowuje się w paradygmat turbopolityki[47], z naczelną, zdefiniowaną przez Neila Postmana przy okazji analizy telewizji, tendencją: celem są oklaski, nie refleksja[48]. Dziennikarka jest wprawdzie zestawiana ze (i sama swoje ostatnie pisma porównuje do tej pozycji) *Step by Step* Churchilla [SR 15, WA 37],

---

[44] Jak choćby w sprawie wydarzeń na Sri Lance w 2009 r.: „Autorzy raportu krytykują też samą ONZ, bo wiele faktów opisywanych w raporcie było znanych już dwa lata temu. Społeczność międzynarodowa milczała, choć jej bardziej zdecydowane działania mogły ocalić życie wielu cywilom", rps, *ONZ oskarża Sri Lankę o potworne zbrodnie*. 26.04.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,9498251,ONZ_oskarza_Sri_Lanke_o_potworne_zbrodnie.html#ixzz2LiqKKv4F (dostęp: 25.02.2013).

[45] Zob. J. Pawlicki: *Duńscy muzułmanie nie chcą choinki na Boże Narodzenie*. 04.12.2012, http://wyborcza.pl/1,75477,12977098,Dunscy_muzulmanie_nie_chca_choinki_na_Boze_Narodzenie.html#ixzz2Lq4wJMBq (dostęp: 25.02.2013).

[46] "»Trzecia fala« islamska nie poszerzyła zatem granic *dar al-Islam*, ale musi mierzyć się z Europą, która skądinąd znajduje się w delikatnej fazie redefinicji samej siebie, i choć silna, lecz niejednorodna na płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej, to nie potrafi ona jeszcze dokonywać jasnych wyborów politycznych i jest niepewna swej tożsamości kulturowej. »Islam będzie taki, jakim uczynią go muzułmanie« – mówił Egipcjanin Fouad Zakaria. Ale również Europa będzie taka, jaką potrafią stworzyć Europejczycy; ta Europa, w której z dnia na dzień rośnie liczba obywateli i mieszkańców podążających za prawem Proroka". F. Cardini, *Europa a Islam. Historia nieporozumienia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 210. Por. H. Küng: *Islam. Passato, presente e futuro*. Milano: RCS Libri, 2005, s. 737 i passim.

[47] Termin ukuty przez Edoarda Novellego. Turbopolityka (*turbopolitica*) zasadza się m.in. na: mediatyzacji sceny publicznej, laicyzacji społeczeństwa, kryzysie partii, personalizacji przywództwa, zeświecczeniu ideologii. Por. E. Novelli: *La Turbopolitica. Sessant'anni di comunicazione politica e di scena pubblica in Italia: 1945-2005*. Milano: BUR, 2005, s. 8.

[48] "[...] one could only applaud those performances, which is what a good television program always aims to achieve; that is to say, applause, not reflection". N. Postman: *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. London: Penguin Books, 2006, s. 91.

ostrzegającego przed nazizmem, lecz jej retoryka rodzi sceptycyzm: co by się stało, gdyby słowo „muzułmanie" zastąpić słowem „Żydzi"[49]?

Poprawność polityczna generuje absurdy na równi z ksenofobią i należy się przyglądać obu tym biegunom, jak również pytać o tożsamość, kanon wartości europejskich, granice pluralizmu kulturowego czy problem integracji. I dobrze, jeśli taki ferment intelektualny przyjmuje różne formy, przy czym lepiej, by agresywna, zjadliwa postawa (lustrzane odbicie cudzych fundamentalizmów) stanowiła marginalne zjawisko.

BIBLIOGRAFIA

1. Allievi S.: *Ragioni senza forza. Forze senza ragione. Una ristposta a Oriana Fallaci.* Bologna – Cittá di Castello: EMI, 2004.
2. Bat Ye'Or: *Eurabia. The Euro-Arab Axis*. Cranbury: Associated University Presses, 2005.
3. Cardini F.: *Europa a Islam. Historia nieporozumienia.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
4. Casadio G.: *È possibile la storia delle religioni in un mondo multiculturale? Multiculturalismo e il pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?* Red. A. Nesti. Firenze: Firenze University Press, 2006.
5. Conrad J.: *The N-word of the Narcissus*. London: Word Bridge Publishing, 2009.
6. *Corpi e simboli. Immigrazione, sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa.* Red. A. Morrone, P. Vupiani. Roma: Armando Editore, 2004.
7. Fallaci O.: *La forza della Ragione*. Bergamo: Rizzoli, 2004.
8. Fallaci O.: *La rabbia e l'orgoglio*. Bergamo: Rizzoli, 2001.
9. Fallaci O.: *Oriana Fallaci intervista sé stessa. L'Apocalisse*. Bergamo: Rizzoli, 2004.
10. Fallaci O.: *Siła Rozumu*. Warszawa: Cyklady, 2004.
11. Fallaci O.: *The Rage and the Pride*. New York: Rizzoli, 2002.
12. Fallaci O.: *Wściekłość i duma*. Warszawa: Cyklady, 2003.
13. Fallaci O.: *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*. Warszawa: Cyklady, 2005.
14. Hughes G.: *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*. Singapur: Wiley-Blackwell, 2010.
15. Küng H.: *Islam. Passato, presente e futuro*. Milano: RCS Libri, 2005.
16. *Les images de l'Amérique dans les littératures en langues romanes*. Red. K. Jarosz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005.

[49] Por. S. Allievi, *Ragioni senza forza. Forze senza ragione. Una risposta a Oriana Fallaci*. EMI, Bologna – Cittá di Castello, EMI, 2004, s. 27-28. Należy przy okazji zauważyć, że Fallaci podkreśla swój filosyjonizm [SR 229, WA 205] i walkę z antysemityzmem [RS 26, 64].

17. Novelli E.: *La Turbopolitica. Sessant'anni di comunicazione politica e di scena pubblica in Italia: 1945-2005*. Milano: BUR, 2005.
18. Orwell G.: *Rok 1984*. Warszawa: PIW, 1988.
19. Postman N.: *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. London: Penguin Books, 2006.
20. „Romanica Silesiana N° 7: Controverses littéraires". Red. K. Jarosz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.
21. *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
22. *Sessualità e culture. Mutilazioni genitali femminili: risultati di una ricerca in contesti socio-sanitari*. Red. A. Morrone, P. Vupiani. Milano: Franco Angeli, 2010.

Źródła internetowe[50]

Pozycje podpisane

1. Cyceron: *De officiis*, I, 10, 33, http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#10
2. Carbone N.: *Austria Recommends a Name Change for "Discriminatory" Foods*. 11.03.2012, http://newsfeed.time.com/2012/03/11/austria-recommends-a-name-change-for-discriminatory-foods
3. Fallaci O.: *Wake Up, Occidente*. "Corriere della Sera", 26.10.2002, http://archiviostorico.corriere.it/2002/ottobre/26/FALLACI_WAKE_OCCIDENTE_SVEGLIA_co_0_021026287.shtml
4. Fallaci O.: *Il discorso tenuto da Oriana durante l'Annie Taylor Award ricevuto il 28 novembre 2005*. 28.11.2005, http://www.lisistrata.com/newlisistrata2007/013Fallaci11Annetayloraward.htm
5. Hausmann R. i inni: *The Global Gender Gap Report 2012*. World Economic Forum, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2012.pdf
6. Kisiel R., Levy A.: *Employer told not to post advert for "reliable" workers because it discriminates against 'unreliable' applicants*, 27.01.2010, http://www.dailymail.co.uk/news/article-1246201/Employer-told-advertise-reliable-workers--discriminates-unreliable-applicants.html
7. Nundy J.: *Chanel apologises to Muslims for "Satanic Breasts" dress*. 24.01.1994, http://www.independent.co.uk/news/world/europe/chanel-apologises-to-muslims-for-satanic-breasts-dress-1409011.html
8. Lenders J.: *Ist "Schwarzfahren" rassistisch?* 10.02.2012, http://www.abendzeitung-muenchen.de/inhalt.diskriminierung-ist-schwarzfahren-rassistisch.aec794c2-fc1e-442f-bae1-d98461ccfe89.html

[50] Ostatni dostęp do wszystkich: 25 lutego 2013.

9. Pawlicki J.: *Duńscy muzułmanie nie chcą choinki na Boże Narodzenie.* 04.12.2012, http://wyborcza.pl/1,75477,12977098,Dunscy_muzulmanie_nie_chca_choinki_na_Boze_Narodzenie.html#ixzz2Lq4wJMBq
10. Rahman Al-Rashed A.: *The Painful Truth is that All of the Terrorists are Muslims*, "Al-Sharq Al-Awsat" (London). 03.09.2004. Memri, "Special Dispatch No. 780: Arab and Muslim Reactions to the Terrorist Attack in Beslan", Russia. 08.09.2004, http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1213.htm
11. Scialoja M. i inni: *Isoliamo i fanatici per un Paese più giusto e più sicuro.* 02.09.2004, http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2004/09_Settembre/02/documento.shtml
12. Zecchinelli C.: *Le mutilazioni genitali femminili messe al bando dall'Onu: 10 anni di lotte.* 20.12.2012. http://27esimaora.corriere.it/articolo/le-mutilazioni-genitali-femminili-messe-al-bando-dallonu-10-anni-di-lotte

Źródła niepodpisane

1. Associated Press, *Lagerfeld Cancels Appearances Because of Fear of Attacks.* 26.01.1994, http://www.apnewsarchive.com/1994/Newspaper-Lagerfeld-Cancels-Appearances-Because-of-Fear-of-Attacks/id-f6d1b4d29bb8395bee81dc56b522e533
2. Parlamentary Assembly, *Recommendation 1162 (1991) on the contribution of the Islamic civilisation to European culture.* 19.09.1991, http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta91/EREC1162.htm
3. Fundacja Giovanni Agnelli, *L'integrazione dei musulmani in Italia: il tempo del lavoro e del culto. Le richieste delle organizzazioni musulmane.* 30.09.2000, http://spazioinwind.libero.it/piepatso/tav_int/Situazione%20Ita-1.htm#Le richieste
4. *Gwen Stefani jako związana Indianka to 'rasizm'? No Doubt pospiesznie usuwają klip.* 06.11.2012, http://m.kultura.gazeta.pl/kultura/1,116107,12802637,Gwen_Stefani_jako_zwiazana_Indianka_to__rasizm___No.html
5. No Doubt, *In Regard to Our "Looking Hot" Music Video.* 03.11.2012, http://www.nodoubt.com/news/default.aspx?nid=39659&aid=408
6. *Austria: mai più «spaghetti alla puttanesca».* 08.03.2012, http://www.ladige.it/articoli/2012/03/08/austria-mai-piu-spaghetti-puttanesca
7. http://www.thankyouoriana.it
8. http://www.thankyouoriana.altervista.org
9. http://www.iostoconoriana.it/site/news.php
10. http://www.youtube.com/watch?v=hQK4605gJ_Q
11. http://archive.org/details/jcb-jhnsn

Maria BANAŚ

4.5. „ZAKOCHANY W EUROPIE". STARY KONTYNENT OCZAMI MODELOWEGO NOWOJORCZYKA – WOODY'EGO ALLENA

„Szukanie Europy oznacza jej stwarzanie"[1].
Dennis de Rougemont

W mitologii greckiej Europa, córka fenickiego władcy Agenora i jego żony Telefassy, słynęła z niezwykłej urody i delikatności. Zeus, zakochawszy się w pięknej księżniczce, przybrał postać białego byka i zjawił się na łące w miejscu, w którym Europa ze swoimi towarzyszkami spędzała czas na zabawie. Europa uwiedziona łagodnością i delikatnością byka usiadła na jego grzbiecie, a ten, korzystając z okazji, zerwał się do ucieczki i, jak głosi opowieść, nie spoczął, dopóki nie przepłynął morza i nie dobiegł do bezpiecznej groty, w której ukrył uprowadzoną pannę. Kiedy zrozpaczony ojciec Europy – król Agenor – wyprawił swych synów na poszukiwanie zaginionej córki, jeden z nich, Kadmos, przybył do Delf i poprosił wyrocznię Pytię o pomoc w odnalezieniu uprowadzonej siostry. Wyrocznia rozwiała jego złudzenia co do szybkiego odnalezienia Europy, jednakże nakazała mu iść za napotkaną w polu krową i założyć miasto w miejscu, w którym krowa się zatrzyma. Tak oto powstały Teby. Istnieje też legenda, wg której Fenicjanie wyruszyli w podróż w poszukiwaniu mitycznego lądu, a ziemię, do której dotarli, nazwali Europą. W biblijnej przypowieści o potopie Noe, dzieląc świat między swoich synów, wysłał najstarszego z nich, Jafeta, do Europy, by tam wypełnił nakaz Boga: „Bądźcie płodni i mnóżcie się, zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę" (Rdz 9,7). Jafet otrzymał też od ojca zapewnienie o ogromnych możliwościach rozwoju na wyznaczonych ziemiach: „Niech Bóg da i Jafetowi dużą przestrzeń" (Rdz 9,27).

Zygmunt Bauman zauważa, iż historie te, często określane jako europejskie mity założycielskie, łączy wspólny element – Europa nie jest czymś, co czeka na odkrycie[2], jest natomiast misją, zadaniem, czy też wyzwaniem stojącym przed mitologicznym Kadmosem, Fenicjanami, biblijnym Jafetem i późniejszymi pokoleniami. Szukanie Europy to przygoda, pełna zasadzek i niespodziewanych zwrotów akcji. Misja jest obarczona ryzykiem oraz

[1] Cyt. za: Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 6.
[2] Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda...*, s. 7.

możliwością poniesienia strat. Europa to wędrówka, której kres być może będzie się oddalał w miarę zbliżania się do niego, to niezwykłe doświadczenie niepewności, wyrzeczeń i braku poczucia bezpieczeństwa. Kadmos otrzymuje zadanie wzniesienia nowego miasta, odważni Fenicjanie żeglują po otwartych morzach i odkrywają nowy ląd, a biblijny Jafet zaludnia ziemię. Jacy byli prekursorzy Europejczyków? Zygmunt Bauman twierdzi, iż „Europejczycy byli poszukiwaczami przygód, *awanturnikami* wśród miłośników ciszy i spokoju, niepoprawnymi i niestrudzonymi wędrowcami wśród zalęknionych i osiadłych ludów, włóczykijami i niespokojnymi duchami wśród tych, którzy woleliby raczej przeżyć swoje życie w świecie kończącym się zaraz za rogatkami wioski"[3]. Norman Davies, opisując bezustanny ruch charakteryzujący cywilizację basenu Morza Śródziemnego, zaznacza, iż chęć ekspansji, ciekawość, brawura i niespokojny duch żeglarzy przyspieszyły przemiany wszędzie tam, gdzie niestrudzeni poszukiwacze przygód dotarli, doprowadzając do powstania nowej cywilizacji[4]. Davies dodaje: „Jak szaty księżniczki Europy, umysły owych starożytnych żeglarzy bezustannie poruszał powiew wiatru[5] – *tremulae sinuantur flamine vestes*"[6].

Jaki jest Europejczyk dzisiaj? Czy coś zostało mu z dawnych bohaterów? Czy można być Europejczykiem, mieszkając gdzieś poza granicami Starego Kontynentu? Zygmunt Bauman zauważa, iż można czuć się Europejczykiem, nawet jeśli nigdy nie było nam dane mieszkać w żadnym z miejsc zaznaczonych na geograficznej lub politycznej mapie Europy[7]. Zatem miejsce urodzenia bądź zamieszkania nie wyznacza naszej tożsamości. Wobec tego, co sprawia, że mówimy o sobie jako o Europejczykach, jeśli nie świadczy o tym fakt urodzenia się w jednym z europejskich miast? Co tworzy europejski charakter? Zdaniem Zygmunta Baumana przygoda, którą rozpoczął Kadmos, wyruszając w poszukiwania zaginionej siostry dwa tysiące lat temu, trwa nadal, ale nie jest już taka sama: „Podróż, która zaczęła się i trwała jako przygoda, utraciła cierpki posmak dumy i wstydu, wyczynu i winy. Ciągnęła się też dostatecznie długo, aby marzenia i ambicje zamieniały się w stereotypy, stereotypy zastygły w *istotę rzeczy*, a *istota rzeczy* skostniała w *nieubłagane realia* – twarde i stanowcze"[8]. Wędrówka rozpoczęta wieki temu zmieniła się, ale duch skłaniający wędrowców do podjęcia podróży jest ciągle ten sam. Pragnienie zmiany rzeczywistości, poszukiwanie nowych wyzwań, nieodkrytych lądów, dążenie do osiągania coraz to nowych celów – te wyznaczniki europejskiego charakteru pozostały takie same. Rzeczywistość jednakże wymusza, aby wszystko to, co nieokiełznane i nieokreślone, przybrało twarde ramy i konkretne granice wyraźnie zaznaczone w przestrzeni.

[3] Tamże, s. 8.
[4] N. Davies: *Europa*. Tłum. Elżbieta Tabakowska. Kraków: Znak 2001, s. 21.
[5] Tamże.
[6] *Tremulae sinuantur flamine vestes* – „wiatr rozwiewał jej szaty". Owidiusz: *Metamorfozy*. Tłum. A. Kamieńska, ks. II. Wrocław: BN, 1995, s. 875.
[7] Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda*..., s. 11.
[8] Tamże, s. 8.

W czasach współczesnych pojęcia terytorialności, odrębności, przynależności do określonego podmiotu zyskują na znaczeniu. Tak też dzieje się z Europą, od której wymaga się, aby stała się realnym bytem, przestrzenią zaznaczoną w konkretnym miejscu i mającą nienaruszalne granice. Jednakże ramy wyznaczające koniec i początek państwa to tylko pojęcia geograficzne, kartograficzne i polityczne. Duch Europy, „istota Europy", nie da się zamknąć w obrębie linii określających kontynent lub państwo. Właśnie owa ulotność i niematerialność „istoty Europy" sprawia, iż można się czuć Europejczykiem, nie będąc ani razu w żadnym z europejskich miast[9]. Istota Europy, owa podróż w poszukiwaniu tego, co jeszcze nieodkryte, nieopisane i niepowołane do życia, ma charakter poznania transgresyjnego, w którym człowiek rozbudowuje sferę swej aktywności, wykraczając poza istniejące dokonania. Transgresja, „ekspansywność" Europy to przekraczanie coraz to nowych i coraz to bardziej zróżnicowanych barier stojących przed człowiekiem podróżnikiem. Cechą charakterystyczną osobowości transgresywnej jest przesuwanie granic myślenia, awersja to tego, co stałe i skończone. Norman Davies zaznacza, że „geograficzna koncepcja Europy zawsze musiała konkurować z koncepcją Europy jako wspólnoty kulturowej: wobec braku wspólnych struktur politycznych, cywilizację europejską można było definiować jedynie na podstawie kryteriów kulturowych"[10]. Ekspansywność kultury europejskiej obrazuje Prometeusz, który wykradł bogom ogień i zdradził w ten sposób sekret niebios ludziom. Jego przebiegłość, tupet, śmiałość, a także poświęcenie nadają kierunek kulturze europejskiej, która często bywa nazywana kulturą prometejską. To właśnie kultura europejska charakteryzuje się nieustannym wysiłkiem w celu przeobrażania świata. Jak pisze Zygmunt Bauman: „W swym europejskim wydaniu *cywilizacja* (lub *kultura*, pojecie to trudno bowiem oddzielić od *cywilizacji*) jest nieustannym, zawsze niedoskonałym, a mimo to uparcie dążącym do doskonałości procesem przekształcania świata"[11].

Europa zawsze była otwarta na „inność". Zygmunt Bauman twierdzi, iż „Europa jako pewien ideał (nazwijmy go europeizmem) sprzeciwia się monopolistycznemu zawłaszczeniu. Nie można odmawiać go „innym", skoro zawiera w sobie zjawisko „inności": w europejskiej praktyce nieustanny wysiłek oddzielania, wykluczania, wypychania na zewnątrz jest wciąż udaremniany przez przyciąganie, przyjmowanie i asymilowanie tego, co *zewnętrzne*"[12]. Taki jest duch Europy – niezaspokojony, poszukujący, rozwiewający złudzenia, nieprzerwanie w podróży.

Europa to niedokończona przygoda, to podróż, której uczestnicy czerpią siłę z wielkiego bogactwa różnorodności kultur i sprawiają, iż zróżnicowanie to staje się atutem i ogromna wartością[13]. Zdaniem Normana Daviesa w przypadku Europy „różnorodność jest bez wątpienia jedną z najtrwalszych jej cech. Widać ją w bogactwie odmiennych reakcji na każde

[9] Tamże, s. 13.
[10] N. Davies: *Europa*..., s. 33.
[11] Z. Bauman: *Europa niedokończona przygoda*..., s. 15.
[12] Tamże, s.14.
[13] Tamże, s. 228.

ze wspólnych doświadczeń"[14]. Znaczące w tym kontekście jest motto Unii Europejskiej, które po łacinie brzmi: *In varietate Concordia*, czyli *Jedność w różnorodności* lub *Zjednoczona w różnorodności*. Czy zadanie, przed którym stoją narody Europy, zbudowania ogólnoeuropejskiej solidarnej wspólnoty jednoczącej państwa z silnie ukształtowanym poczuciem tożsamości narodowej, jest możliwe? Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość*, podejmując refleksję na temat kondycji współczesnego społeczeństwa, zauważa: „Kraje Europy Zachodniej są dzisiaj na etapie, który można by określić jako *posttożsamościowy*"[15]. Dalej dodaje: „jednym ze skutków II wojny światowej było właśnie kształtowanie się tej mentalności obywateli w kontekście Europy, która kierowała się ku zjednoczeniu. Naturalnie jest też wiele innych motywów jednoczenia się Starego Kontynentu. Jednym z nich jest niewątpliwie stopniowe wychodzenie poza kategorie wyłącznie narodowe w określaniu własnej tożsamości"[16]. Innymi słowy, narody Europy Zachodniej mają już ukształtowane poczucie tożsamości kulturowej i narodowej, a teraz skłaniają się ku tworzeniu szerszej europejskiej wspólnoty, która może z czasem wykształcić w mieszkańcach Starego Kontynentu poczucie tożsamości europejskiej. Jan Paweł II stwierdza również, że „ narody Europy Zachodniej z reguły nie boją się, że utracą swoją tożsamość narodową"[17]. Kształtująca się tożsamość europejska nie wymaga zatem wyzbycia się poczucia przynależności do danego narodu, a wręcz przeciwnie, jej specyfiką będzie różnorodność.

Można stwierdzić, iż, po pierwsze, jednym z najistotniejszych elementów tożsamości europejskiej jest jej ekspansywność, różnorodność, po drugie, proces tworzenia tożsamości w ramach kontynentu jest jeszcze niedokończony. Zadajmy sobie wobec tego pytanie, czy podobne spostrzeżenia na temat tożsamości europejskiej będzie miał „inny", ktoś spoza kontynentu. Chciałabym tutaj przytoczyć zdanie wypowiedziane przez Ryszarda Kapuścińskiego: „Już Herodot wiedział, że inni są zwierciadłem, w którym się przeglądamy"[18]. Chciałabym, aby to stwierdzenie pozwoliło nam spojrzeć na nas, Europejczyków, z drugiej strony, z perspektywy „innego". Spróbujmy przejrzeć się zatem w zwierciadle „innego". Poddajmy analizie to, na co zwraca uwagę „inny", aby zobaczyć, co stanowi o naszej wyjątkowości. Proponuję spojrzenie na Europę oczami modelowego nowojorczyka Woodego Allena, który w dobie, jak zauważa Aleksander Smolar, zmniejszającego się znaczenia Europy w polityce zagranicznej USA wykazuje w swoich ostatnich filmach wyraźną fascynację Europą, stąd tytuł mojego referatu: *Zakochany w Europie*, który jest parafrazą ostatniego filmu Allena pt. *Zakochani w Rzymie*. Analizie poddam ostatnie trzy filmy Woody'ego Allena: *Vicky Cristina Barcelona*, *O północy w Paryżu*, *Zakochani w Rzymie* oraz jeden z wcześniejszych filmów – *Wszyscy mówią kocham cię*.

---

[14] N. Davies: *Europa*..., s. 41.
[15] Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość*. Kraków: ZNAK, 2005, s. 91.
[16] Tamże.
[17] Tamże.
[18] R. Kapuściński: *Czy to Barbarzyńca?* „Newsweek Polska" 2006, nr 15, s. 54.

Powtarzającym się schematem fabularnym analizowanych filmów Allena, których akcja toczy się w Europie, jest motyw podróży Amerykanów na Stary Kontynent. Amerykanie ci wyraźnie dzielą się na dwie grupy. Do pierwszej należą zwykli turyści oraz biznesmeni, do drugiej zaś ludzie, dla których Europa jest miejscem szczególnym. Przyjrzyjmy się przez chwilę tym pierwszym. Dla Inez, młodej zamożnej Amerykanki, oraz jej matki, bohaterek filmu *O północy w Paryżu*, stolica Francji to tylko ekskluzywne hotele i sklepy jubilerskie, w których panie szukają pierścionka zaręczynowego z ogromnym brylantowym oczkiem. Natomiast ojciec Inez przyjeżdża do Europy, aby podpisać umowę biznesową z francuską firmą. W filmie *Vicky Cristina Barcelona* przyjaciele pary młodych Amerykanów, Vicky i Douga, przyjeżdżają ze Stanów do Barcelony tylko po to, aby odwiedzić swoich znajomych i pochwalić się nowym domem, omówić plany dotyczące kolejnych wakacji czy nowych inwestycji. Natomiast w filmie *Wszyscy mówią kocham cię* Bob i Steffi, również bardzo zamożni Amerykanie, zwolennicy partii demokratycznej, co roku spędzają święta Bożego Narodzenia w ekskluzywnym paryskim hotelu, ponieważ chcą w miłej, magicznej atmosferze przeżyć *Christmas time*. W filmie *Zakochani w Rzymie* zaś znany architekt John, przeżywający druga młodość, przybywa do wiecznego miasta, aby rozkoszując się pięknymi widokami, spędzić letnie wakacje.

Niewątpliwie Amerykanie ci należą do elity biznesu, są przedstawicielami zbiorowości nazwanej przez Thorsteina Veblena „klasą próżniaczą"[19]. W swojej teorii Veblen dowodził, iż człowiek, chcąc należeć do elity, musi w jakiś sposób akcentować swój prestiż społeczny. Mógł to czynić przez celowe marnotrawienie czasu i w ten sposób pokazywać, iż stać go na luksus „nicnierobienia". Mógł próżnować, co było jego stylem życia, zazwyczaj niedostępnym dla mniej zamożnych, którzy musieli pracą zarabiać na życie. Innym wyznacznikiem przynależności do elit jest robienie zakupów w wytwornych markowych sklepach lub nabywanie kosztownych, zazwyczaj zbędnych gadżetów. Inez oraz jej matka zabierają Gila w Paryżu do sklepu z antykami, chcąc namówić go na zakup krzesła za kilka tysięcy euro. Matka Inez stwierdza: „luksus kosztuje". Europejskie podróże naszych bohaterów są sposobem akcentowania statusu społecznego; dla amerykańskiej elity biznesu ważne jest, aby bywać od czasu do czasu na Starym Kontynencie, bo jest to modne. Natomiast dla pewnej wąskiej grupy przedstawicieli społeczeństwa amerykańskiego Europa jest miejscem szczególnym, niepowtarzalnym i to właśnie oni – Gil Pender z filmu *O północy w Paryżu*[20], Joe Berlin z *Wszyscy mówią kocham cię*, tytułowe bohaterki z filmu *Vicky*

[19] Por. T. Veblen: *Teoria klasy próżniaczej*. Tłum. Janina Frentzel-Zagórska. Warszawa: MUZA, 2008.

[20] Głównymi bohaterami filmu są Inez i Gil – para młodych Amerykanów – którzy przyjeżdżają do Paryża niedługo po swoich zaręczynach. Ojciec Inez prowadzi interesy z firmami w Europie i młodzi postanawiają wykorzystać tę okazję, by spędzić w Paryżu krótkie wakacje. Już w pierwszych kadrach filmu widz zauważa, że Gil i Inez, choć wkrótce zamierzają się pobrać, stanowią dość niedobraną parę. Poznajemy również amerykańskich znajomych Inez i Gila – Paula, który przyjeżdża do Paryża na zaproszenie uniwersytetu Sorbona, a który zna się na „wszystkim". Jego partnerka Carol towarzyszy mu w podróży. Pewnego wieczoru Gil, znudzony towarzystwem Paula, Carol i Inez, zamiast wybrać się z nimi na tańce, postanawia udać się na samotny spacer uliczkami Paryża, które wydają mu się niezwykle urokliwe w blasku latarni. Snując się samotnie

Christina Barcelona – są w stanie dostrzec to, co stanowi o wyjątkowości Europy. Przyjrzyjmy się teraz postawom, doświadczeniom i przemianom tych bohaterów na Starym Kontynencie. Co oni dostrzegają w Europie? Co jest dla nich wartością? Co znajdują w Europie, czego brakuje im gdzie indziej? Jak ten zakątek globu zmienia naszych bohaterów filmowych?

Pierwszym z nich jest Gil. Towarzysząc swojej narzeczonej (wspomnianej już) Inez, wykorzystuje czas, aby skonfrontować hollywoodzki model pisarstwa z europejskim. Odkrywa jałowość pisanych przez siebie scenariuszy, które nie mają żadnych wartości artystycznych, chociaż są źródłem pokaźnych dochodów. Okazuje się, że Gil ma ogromne aspiracje literackie. Chce napisać powieść o człowieku, który pracuje w „zakątku wspomnień", powieść, która na pewno nie będzie światowym bestsellerem, ponieważ współczesny czytelnik szuka literatury lekkiej, łatwej i przyjemnej, ale powieść, która da autorowi poczucie własnej wartości. Gil chłonie Paryż. W miejskich zaułkach szuka natchnienia. Pewnego razu, chcąc wrócić do hotelu, zatrzymuje tajemniczą taksówkę, która przenosi go w lata 20. poprzedniego wieku. Gil trafia na przyjęcie na część Jeana Cocteau. Tam spotyka paryską bohemę: Ernesta Hemingwaya, F. Scotta Fitzgeralda oraz Gertrudę Stein, którą prosi o zrecenzowanie swojej powieści. Gil poznaje kulisy romansów Pabla Picasso, poznaje szczegóły małżeńskich nieporozumień między Zeldą a Scottem Fitzgeraldami. W międzyczasie przewijają się sylwetki Salvadora Dali, T.S. Eliota, Josephine Baker. W tle rozbrzmiewa muzyka Cole'a Parkera. Pablo Picasso pokazuje mu swoje obrazy, a Salvador Dali szkicuje mu nosorożca. To właśnie Paryż na przełomie XIX i XX wieku był uważany za artystyczną stolicę świata, tu powstały nowe prądy w sztuce, jak impresjonizm, kubizm, fowizm, dadaizm i surrealizm. Sławni artyści, których Gil spotyka na bankietach i w kawiarniach, są dla niego uosobieniem tego, co w sztuce europejskiej jest najistotniejsze.

Warto zauważyć, że Paryż w owym czasie to miejsce pielgrzymek czołowych amerykańskich pisarzy, z Hemingwayem i Fitzgeraldem na czele. Przyjaciółka Picassa mówi Gilowi: „ciągnie tutaj wielu Amerykanów". Można zadać sobie pytanie, czego szukali ci artyści w Europie? Pieniędzy? Z pewnością nie, ponieważ to w Ameryce na każdego czekała fortuna, natomiast na paryskim bruku próżno było szukać pieniędzy. Paryż oferował coś innego – twórcze natchnienie, artystyczne spełnienie oraz poczucie wspólnoty. Amerykańscy pisarze, poeci i artyści przyjeżdżają do Europy, bo Stary Kontynent pozwala im stawiać fundamentalne pytania.

Profesor Tadeusz Sławek w przedmowie do zbioru esejów Stefana Szymutki *Nagrobek ciotki Cili* stawia pytanie: „Po co pisać?". Odpowiedź znajduje w zdaniach kończących książkę: trzeba pisać po to, aby „zmagać się ze śmiercią"[21]. To samo pytanie nurtuje Gila

po paryskich zaułkach, Gil gubi drogę powrotną do hotelu. Wtem zegar wybija północ, a tuż obok niego zatrzymuje się samochód, którego pasażerowie zapraszają Gila do środka. Okazuje się, iż pasażerami samochodu są Scott i Zelda Fitzgeraldowie, którzy zabierają Gila w inny świat, w lata 20. XX wieku. Ta nieprzypadkowa podróż Gila w lata minione staje się dla niego bardzo odkrywcza i pouczająca.

[21] S. Szymutko: *Nagrobek ciotki Cili*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 15.

i podczas rozmowy z Hemingwayem słyszy bardzo podobną odpowiedź: „Masz sławić odwagę i cnotę w czasach naporu". [...] Nie napiszesz nic dobrego, jeśli boisz się śmierci [...] wierzę, że prawdziwa i szczera miłość pozwala wyzwolić się od śmierci". Tak więc potomkowie założycieli Ameryki, chcąc odnaleźć siebie, zrozumieć sens własnej twórczości, wracają na Stary Kontynent. To w Europie następuje ich przebudzenie, zrozumienie siebie oraz duchowy i artystyczny rozwój. Gil mówi: „w jednej chwili zostawiłbym dla Paryża wille z basenem w Beverly Hills". Jest zakochany w tym mieście, w którym, jak zauważa, „każda ulica to odrębne dzieło sztuki". Dla niego Paryż to świat prawdziwych artystów, pisarzy, to świat twórczego natchnienia i nostalgii – przymiotów, których na próżno szukać w skomercjalizowanej Ameryce, gdzie pisze się scenariusze, na podstawie których powstają „kretyńskie, infantylne komedie bez śladów prawdopodobieństwa" – jak zauważa Gil.

Woody Allen w swoim filmie konfrontuje niejako dwa sposoby obcowania ze sztuką. Pierwszy z nich reprezentuje Gil – nostalgiczny, romantyczny, który czuje atmosferę Paryża, malarstwo Moneta chłonie zmysłami, spacerując po ogrodach Giverny, gdzie malował Claude Monet. Drugi sposób myślenia o sztuce reprezentuje Paul – Amerykanin, pseudo-intelektualista, który przyjeżdża do Paryża na zaproszenie uniwersytetu Sorbona. Paul posiada ogromną wiedzę encyklopedyczną na temat sztuki, z której tak naprawdę nic nie wynika. Wyśmiewa marzenia Gila o zamieszkaniu w „Paryżu lat 20. XX wieku skąpanym w deszczu", gdyż dla Paula nostalgia Gila to „wyparcie bolesnej teraźniejszości, przypadłość romantyków, którzy fantazjują, bo nie potrafią poradzić sobie z dniem dzisiejszym". Gil pozostaje także niezrozumiany przez swoją narzeczoną Inez, dla której Paul to „inteligentny, rozchwytywany człowiek sukcesu", a Gil ze swoim zamiarem porzucenia pisania dobrze płatnych scenariuszy dla Hollywood na rzecz zajęcia się „poważną literaturą" jawi się jako „niepoprawny romantyk, który popadł w stan wiecznego wyparcia". Inez konkluduje: „Pisanie poważnej literatury to klepanie biedy".

Tymczasem Gil chce wrócić do przeszłości, do „złotego wieku", jak go nazywa, w którym nie było „kwaśnych deszczy, telewizji, zamachowców, broni nuklearnej i karteli narkotykowych". Gil ma nadzieję, iż przenosząc się w przeszłość, znajdzie lekarstwo na aktualne udręki. Jednakże odnajdując się w Paryżu lat 20. XX wieku, spotyka ludzi, którzy są w ówczesnych czasach nieszczęśliwi i dla których poprzednia epoka, *Belle epoque*, jest tą wymarzaną, w której chcieliby się urodzić. W kawiarni przysiada się do stolika, przy którym Paul Gauguin, Toulouse-Lautrec i Edgar Degas narzekają na współczesność, komentując, iż „to pokolenie jest kompletnie puste i pozbawione wyobraźni". Marzą, by dane im było urodzić się wcześniej, w renesansie. Gil przekonuje się, iż fantazjowanie o życiu w czasach minionych to droga donikąd. „Tak to jest z teraźniejszością, zawsze czegoś jej brakuje, bo w życiu czegoś nam brakuje".

Do grupy Amerykanów, dla których Europa to miejsce ważne, zaliczają się także Vicky i Cristina[22], młode Amerykanki spędzające wakacje w Barcelonie. Vicky przyjeżdża do Europy, ponieważ jest zafascynowana tożsamością katalońską, zbiera materiały niezbędne do napisania pracy magisterskiej na ten temat i postanawia odwiedzić Barcelonę – niepokorną stolicę Katalonii. Romantyczna atmosfera, piękno architektury sprawiają, iż obie Amerykanki właśnie na wakacjach w Europie zmieniają sposób myślenia o świecie, o relacjach z innymi ludźmi oraz o sobie. Już pierwszego wieczoru dziewczyny poznają fascynującego mężczyznę – Juana Antonio, malarza – którego postrzegają jako „bezpośredniego, spontanicznego i niesztampowego" artystę. Juan jest inspirujący, romantyczny, a jego obrazy wyróżniają się „dzikością pociągnięć pędzlem". Można z nim prowadzić niekończące się dyskusje o miłości i sztuce, spędzając wieczory przy świecach i dźwiękach gitarowej muzyki. Juan Antonio to człowiek cieszący się życiem, pełen prawdziwych emocji. Jest całkowitym przeciwieństwem amerykańskiego narzeczonego Vicky – Douga, z którym bohaterka planuje związać się na stałe, ponieważ „jest uczciwy i odnosi sukcesy. I rozumie piękno zobowiązania". Doug nie podziela zainteresowań Vicky. Również spotkania pary narzeczonych z przyjaciółmi, którzy przyjechali ze Stanów, przebiegają wokół rozmów o komfortowych willach, o urządzaniu się, nowych telewizorach, laptopach. W trakcie tych spotkań Vicky jest wyraźnie znudzona, błądzi wzrokiem gdzieś w oddali, jest zamyślona, rozpamiętuje chwile spędzone ze zmysłowym malarzem. Jej narzeczony zauważa: „Jesteś jakaś inna, odkąd tu przyjechałaś. Jesteś odmieniona". Jednakże skomplikowana relacja miłosna Juana z jego byłą żoną sprawia, iż w końcu Vicky porzuca marzenia o „prawdziwym" życiu u boku malarza i wraca do Ameryki, by „mieć wielkie wesele z Dougiem. Wraca do domu, na który się oboje zgodzili, aby prowadzić życie, o jakim Vicky marzyła przed podróżą do Barcelony". Można zadać pytanie, czy o takim życiu marzyła po podróży do Barcelony?

Druga z Amerykanek, Cristina, jest przeciwieństwem Vicky. Cristina od samego początku wakacji w Barcelonie szuka czegoś nowego, nowych doznań, nowej drogi życia. Propozycja tegoż samego artysty, który uwiódł Vicky – Juana, spędzenia romantycznej przygody w Oviedo staje się doskonałą okazją dla spragnionej odmiany Cristiny do przeżycia

[22] Film przedstawia historię spędzających wakacje w Barcelonie dwóch przyjaciółek, Vicky i Cristiny. Amerykanki zatrzymują się u dalekiej krewnej Vicky – Judy – i jej męża Marka. Przyjaciółki bardzo się od siebie różnią. Vicky jest tradycjonalistką, bardzo poważnie traktuje miłość, jej życie prywatne jest zaplanowane i poukładane. Wkrótce Vicky zamierza wyjąć za Douga, bo to przyzwoity gość, który odnosi zawodowe sukcesy i jest przewidywalny. Cristina natomiast jest otwarta na nowe doświadczenia, niczego nie planuje i łatwo daje ponieść się emocjom. Pierwszego dnia w Hiszpanii, na wernisażu, Amerykankom wpada w oko przystojny artysta Juan Antonio. Tego samego wieczoru przyjaciółki spotykają w restauracji tegoż artystę, który przysiada się do ich stolika i zaprasza na wspólny wypad do Oviedo. Juan oferuje dziewczynom przelot prywatnym samolotem, zwiedzanie malowniczych okolic oraz wspólnie spędzane wieczory. W Oviedo Cristina przez kilka dni zmaga się z problemami żołądkowymi i pozostaje w pokoju hotelowym. W tym czasie Jaun Antonio i Vicky spędzają czas razem, zwiedzając miasto, przesiadując w romantycznych kafejkach, słuchając katalońskiej muzyki. Wszystko to sprawia, że Vicky ulega urokowi hiszpańskiego artysty, zakochuje się w nim, a jej dotychczas uporządkowany i bezpieczny świat ulega rozpadowi. W relacje młodych amerykanek i hiszpańskiego artysty wkracza również Maria Elena – ekspresyjna i rozchwiana emocjonalnie była żona Juana, w której artysta jest wciąż zakochany.

niezapomnianych chwil. Wkrótce artysta i Cristina przeżywają burzliwy romans. Związek z malarzem staje się dla Cristiny czasem poznawania siebie, inspiracją do odkrywania własnych pragnień. Amerykanka, dzięki Juanowi i jego ekszonie, genialnej artystce, szybko odkrywa w sobie nieoszlifowany talent – fotografię, której całkowicie się oddaje. Jest to czas, w którym Cristina poznaje „barwne osobistości w kręgu przyjaciół Juana, lubi ich towarzystwo, pisze i fotografuje". Narrator w filmie zauważa, że Cristina „zaczynała myśleć o sobie jako o imigrantce, niezepsutej przez purytańską i materialistyczną kulturę Ameryki, do której nie miała cierpliwości. Czuła w sobie duszę Europejki, zjednoczoną z myślicielami i artystami, którzy podzielali romantyczne, wolnomyślicielskie podejście do życia". Młoda Amerykanka poczuła się częścią większej całości. Odbiera Barcelonę nie jako miasto hiszpańskie, ale jako europejskie.

Joe Berlin z filmu *Wszyscy mówią kocham cię*[23] to kolejna postać, dla której Europa staje się miejscem wyjątkowym. W czasie wakacji spędzanych z córką w Wenecji poznaje piękną i wrażliwą Von, która odwiedza Wenecję, by poznać dzieła „prawdziwego geniusza malarstwa" – jak o nim mówi – Tintoretta, włoskiego rysownika i malarza okresu manieryzmu. Joe Berlin mówi o sobie: „byłem nowojorczykiem, ale osiadłem w Paryżu". Jego przeznaczeniem jest Europa, bo jak stwierdza: „w Stanach uważają, że jestem kontrowersyjny, Paryż ma lepszy węch literacki. Szybko poznali się na geniuszu Faulknera, Poe". To, co w Ameryce uważa się za kontrowersyjne, nie jest takie w Europie. Stary kontynent to połączenie tradycji i awangardy. W Paryżu Joe Berlin może „pisać na staromodnej walizkowej maszynie do pisania", nie narażając się na drwiny, iż w erze komputeryzacji efektywność i wydajność pracy nie jest dla niego najważniejsza. W erze makdonaldyzacji społeczeństwa, w której rutynizacja, przewidywalność, standaryzacja i efektywność stają się wyznacznikami cechującymi nowoczesne społeczeństwo, ktoś, kto, jak mówi sam bohater, „nie uległ erze komputeryzacji", jawi się jako indywiduum.

Utrata indywiduum to jeden z wielu problemów współczesnego świata. Ludzie żyją wg wyznaczonych schematów, wszystko jest przewidywalne, pozbawione „niespodzianek", a jednostka przestaje mieć znaczenie, bo liczy się tylko „klient masowy". Nie ma już

[23] W filmie poznajemy nowojorskiego pisarza Joe Berlina, który po rozwodzie ze swoją żoną Steffi ma problemy z ułożeniem sobie na nowo życia. Wszystkie poznane panie, chociaż na początku go olśniewają, nie wytrzymują porównania z jego byłą żoną, która jest jednak bardzo szczęśliwa w swoim drugim związku. Joe Berlin jest sfrustrowany kiepskim przebiegiem swojej pisarskiej kariery oraz brakiem odpowiedniej partnerki. Nieprzychylny los uśmiecha się wreszcie do Joe, kiedy na wakacjach spędzanych z córką DJ w Wenecji poznaje piękną i wysportowaną Amerykankę Von. Okazuje się, iż DJ może pomóc Joe w nawiązaniu romansu z Von, ponieważ, korzystając z faktu, że – podsłuchawszy niegdyś jej zwierzenia w gabinecie psychoanalityka – wie niemal wszystko o ukrytych pragnieniach Von, o jej życiowych marzeniach i ideałach. Joe zamierza stać się ideałem, na który przez całe życie czeka Von, głęboko nieszczęśliwa w swoim dotychczasowym małżeństwie. Pech polega jednak na tym, iż w momencie kiedy Joe spełnia ukryte pragnienia Von, urocza Amerykanka czuje się już spełniona i jej życiowe marzenia przestają ją już dręczyć. Młoda Amerykanka opuszcza Joe i wraca do męża. W tym czasie sercowe problemy dręczą również przyrodnie siostry DJ, które kochają się w tym samym szkolnym koledze. Trzecia z nich natomiast, Skylar, zrywa narzeczeństwo z Holdenem, zaakceptowanym przez rodzinę kandydatem, i niespodziewanie traci głowę dla zwyrodniałego mordercy, zwolnionego z więzienia wskutek licznych interwencji jej własnej matki, która uważa, że społeczeństwo amerykańskie powinno skupić się bardziej na problemie resocjalizacji zbrodniarzy, a nie tylko na wsadzaniu ich za kratki.

człowieka, jest konsument. Następuje proces dehumanizacji, nie ma indywiduum. W tym kontekście lepiej zrozumiemy początek filmu *Zakochani w Rzymie*[24]. Stojący na skrzyżowaniu policjant, zwracając się do widzów, mówi: „Rzym to miejsce wielu historii. Następna może być twoja". Rzym, ale myślę, że również cała Europa, to miejsce, gdzie ludzie jeszcze nie poddali się procesom dehumanizacyjnym. Ratuje nas historia.

Historyk Frederick Jackson Turner, pisząc o amerykańskim doświadczeniu historycznym, zauważa, „że czynnikiem determinującym nie jest w nim czas, tak jak to dzieje się w Europie, tylko przestrzeń"[25], czyli to w Europie historia zdeterminowana jest czasem, dlatego kończę moje rozważania ostatnim filmem Allena, którego akcja toczy się w Rzymie, Wiecznym Mieście, kolebce kultury europejskiej. Już Arystoteles w rozważaniach o *polis* zwracał uwagę na zróżnicowanie ludzi, którzy tworzą naturalne wspólnoty[26]. Europa to ludzie, różni ludzie, ze swoją indywidualną historią. Europa to miasta, różne miasta, również ze swoją historią, dlatego Allen wszystkie swoje europejskie filmy zaczyna swoistą prezentacją miast, w których poznajemy charakterystyczne dla tych miejsc zabytki architektury, słynne ulice i skwery, dzieła sztuki. Mają one na celu pokazać Europę jako kontynent z historią, przeszłością i tradycją, gdzie na każdym kroku turysta napotyka ślady minionych wieków i dawnej świetności. W Paryżu rozkoszujemy się pięknem ogrodów wersalskich, podziwiamy katedrę Notre Dame, bazylikę Sacre-Coeur, jesteśmy na placu Zgody, na placu Montmartre, przechadzamy się ulicami w pobliżu Panteonu. Reżyser pokazuje nam miejsca charakterystyczne dla Barcelony – rzeźby Miro czy architekturę Gaudiego. W Wenecji podziwiamy Most Westchnień, kanały, urokliwe uliczki miasta. W Rzymie zachwycamy się najwybitniejszymi dziełami architektury. Allen pokazuje uroki nieśmiertelnej fontanny Di Trevi, zabytkowego Forum Romanum, skąpanego w słońcu Piazza Venezia, podziwiamy malowidła Michała Anioła na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej, spacerujemy po zakątkach

[24] W tym filmie jak w kalejdoskopie poznajemy historie kilku osób rozgrywające w Wiecznym Mieście – Rzymie. Głównym bohaterem pierwszej opowieści jest Jerry, emerytowany reżyser operowy, który przybywa do Włoch wraz ze swoją żoną, aby poznać włoskiego narzeczonego swojej córki, Michelangela. Na miejscu okazuje się, iż ojciec Michelangela, na co dzień przedsiębiorca pogrzebowy, ma niezwykły talent śpiewaczy. Problem jednak polega na tym, iż talent ten ujawnia się tylko w czasie kąpieli pod prysznicem. Amerykanin postanawia powierzyć mu główną rolę w operze. Scenografia jest wyjątkowa: pod prysznicem, pośrodku sceny, Włoch śpiewa znane wszystkim utwory i wychodzi mu to nadzwyczajnie. Przedstawienie spotyka się z ogromnym aplauzem i zbiera najlepsze recenzje. W kolejnej opowieści poznajemy włoskie małżeństwo, które przyjeżdża z prowincji do stolicy na spotkanie z krewnymi. Przed spotkaniem dziewczyna wychodzi jeszcze do fryzjera, lecz nie znając dobrze Rzymu, gubi się w mieście. Tymczasem w pokoju hotelowym pojawia się atrakcyjna prostytutka, która przed krewnymi chłopaka jest zmuszona udawać jego żonę. Kolejna historia odsłania postać Jacka, młodego amerykańskiego architekta mieszkającego w Rzymie wraz ze swoją dziewczyną Sally. Choć Jack darzy Sally prawdziwymi uczuciami, będzie musiał zmierzyć się z pokusą, jaką okaże się zatrzymująca się w ich domu na wakacje przyjaciółka Sally, wielka uwodzicielka Monika. Rolę sumienia Jacka w moralnym i uczuciowym dramacie odgrywa inny architekt – John, spędzający wakacje w Rzymie. Ostatnia historia to perypetie przeciętnego mieszkańca Rzymu, urzędnika Leopolda Pisanello, stereotypowego Włocha, który ku swemu wielkiemu zaskoczeniu pewnego dnia staje się bohaterem mass mediów, śledzących i na żywo komentujących jego każdy ruch, a on sam z niezrozumiałych względów urasta do rangi guru całego społeczeństwa. Leopoldo Pisanello przeżywa swój czas popularności, zakończony tak szybko, jak się zaczął.

[25] R. Legutko: *Koniec świata Westernu*. W: R. Legutko: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana, 1994, s.199.

[26] Por. Arystoteles: *Polityka*. W: *Dzieła wszystkie. T. 6*. Warszawa: WN PWN, 2001, s. 25-226.

Zatybrza. Widzimy piękne miasta charakteryzujące się różnorodnością czy to sztuki, czy architektury, czy samych mieszkańców.

Spróbujmy podsumować naszą analizę europejskich wędrówek Woodego Allena. Co zobaczyliśmy w zwierciadle „innego"? Jaki obraz Europy wyłania się z jego filmów? W zwierciadle filmów Woody'ego Allena widzimy Europę różnorodną, piękną, gdzie tradycja spotyka się z nowoczesnością, Europę poszukującą rozstrzygnięć egzystencjalnych dylematów, inspirującą do stawiania pytań, tych pytań, które rozwiewają złudzenia i nie poprzestają na tym, co już opisane, zdefiniowane, „znane". Gdyby chcieć odwołać się do koncepcji tożsamości Paula Ricouera (wykorzystanej do opisu zjawisk ponowoczesnych przez Zygmunta Baumana[27]), w której francuski filozof nakazuje odróżnić *l'ipséité* (odrębność własnej osoby od innych, jej cechy wyjątkowe, które tę odrębność konstytuują) od *la mêmeté* (ciągłość osoby, trwanie jej cech charakterystycznych mimo upływu czasu i na przekór zmiennym okolicznościom życia) i zastosować ją nie do osób, jednostek, ale do całej złożonej całości kulturowej, jaką stanowi Europa, to Woody Allen zdaje się w swych obrazach filmowych prezentować prawie że modelowy przykład „zrównoważanego obserwatora"[28] tych dwóch aspektów europejskiej tożsamości.

Można dalej przyjąć tezę, że u podstaw europejskiej racjonalności leży zarówno idea dochodzenia do prawdy przez dialog i zadawanie pytań, wyćwiczone w ramach dyskursu prowadzonego w starożytnych Atenach, jak i sokratejska ironia[29]. Przy uwzględnieniu jednak całego dorobku filmowego Woody'ego Allena ten modelowy nowojorczyk jest w nim bardziej europejski niż niejeden Europejczyk.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z.: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
2. Bauman Z.: *Europa niedokończona przygoda*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wyd. Literackie, 2012.
3. Davis N.: *Europa*. Tłum. E. Tabakowska. Kraków: Znak, 2001.
4. Kapuściński R.: *Czy to barbarzyńca?* „Newsweek Polska" 2006, nr 15, s. 54.
5. Jan Paweł II.: *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Znak, 2005.
6. Legutko R.: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana, 1994.

[27] Z. Bauman: Dwa szkice o moralności ponowoczesnej. Warszawa: Instytut Kultury, 1994, s. 9.

[28] Przez analogię do „zaangażowanego obserwatora" (*le spectateur engagé*) – by odwołać się do formuły i postaci Raymonda Arona. Polskie tłumaczenie wywiadu rzeki z francuskim filozofem i socjologiem nosi tytuł „Widz i uczestnik", zob. R. Aron: *Widz i uczestnik*. Przeł. A. Zagajewski. London: Polonia, 1984.

[29] Por. Z. Mikołejko: *Elementy filozofii*. Warszawa: Instytut Badań Systemowych Polskiej Akademii Nauk, 1998, a także Z. Mikołejko: *Jak błądzić skutecznie*. Warszawa: Wyd. Iskry, 2013.

7. Mikołejko Z.: *Elementy filozofii*. Warszawa: Instytut Badań Systemowych Polskiej Akademii Nauk, 1998.
8. Mikołejko Z.: *Jak błądzić skutecznie*. Warszawa: Wyd. Iskry, 2013.
9. Szymutko S.: *Nagrobek ciotki Cili*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001 .
10. Veblen T.: *Teoria klasy próżniaczej*. Tłum. Janina Frentzel-Zagórska. Warszawa: Wydawnictwo MUZA, 2008.
11. Aron R.: *Widz i uczestnik*. Przeł. A. Zagajewski. Londyn: Polonia, 1984.

Materiały źródłowe

1. *O północy w Paryżu* [film]. Reż. Woody Allen. 2011.
2. *Vicky Cristina Barcelona* [film]. Reż. Woody Allen. 2009.
3. *Wszyscy mówią kocham cię* [film]. Reż. Woody Allen. 1997.
4. *Zakochany w Rzymie* [film]. Reż. Woody Allen. 2012.

TOŻSAMOŚĆ EUROPEJCZYKÓW

Streszczenie

Tożsamość Europejczyków jest to pierwsza monografia z serii wydawniczej *Europejskie mosty*. Przedstawione w niej autorskie opracowania zostały skatalogowane w czterech głównych częściach: Pojęcia, Historie tożsamości Europejczyków, Tożsamość i wartości oraz Wielość tożsamości. Autorzy postawili sobie zadanie odpowiedzi na pytanie o tożsamość europejską, możliwość jej zdefiniowania w kontekście politycznym, historycznym, filozoficznym, psychologicznym oraz o konsekwencje dla niej wynikające z postępujących procesów globalizacji czy ponowoczesnej wielokulturowości.

Tożsamość europejska jest konstrukcją niemożliwą do jednoznacznego określenia i trudno odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje, czy jest zbiorem różnych tożsamości. Tom otwiera rozdział poświęcony rozważaniom pojęcia tożsamości personalnej, której częścią mogłaby być tożsamość związana z kulturą zachodnią czy Europą jako miejscem zamieszkania. Kolejny rozdział jest poświęcony metaforze mostu spajającego brzegi jako jednego z wyznaczników kultury Europejczyków. Autorka w duchu antropologii kulturowej (antropologii przedmiotów) stara się uczynić most kluczem do odczytania zjawisk społecznych, historycznych, obyczajowych.

Część druga tomu, *Historia tożsamości Europejczyków*, jest poświęcona analizom historycznym, w których zostały ukazane procesy budowania tożsamości poszczególnych narodów, szczególnie Anglii, Polski i Rosji. Ukazano zbieżne elementy w historii narodów w świetle dostępnych zapisów historycznych z wieków: X, XI, XII i XIII. Pokazano, jak wyobrażenie Średniowiecza i wartości wyniesione z tradycji kulturowej wpłynęły na kształtowanie się ideologii imperializmu brytyjskiego, który odbija się w różnych praktykach społeczno-obyczajowych nowożytności, a przede wszystkim w literaturze i sztuce. Podjęto refleksję nad tożsamością europejską z perspektywy wschodniej i próbę ukazania różnic w konstruowaniu tożsamości w XIX wieku między laicyzującą się Europą zachodnią a prawosławnym Wschodem ze względu na odniesienie do doświadczenia religijnego.

Część kolejna, *Tożsamość i wartości*, podejmuje próbę zdefiniowania tożsamości europejskiej z perspektywy aksjologii; autorzy odwołują się do tradycji platońskiej i arystotelesowskiej. Ukazane jest zagrożenie dehumanizacją, które prowadzi do swoistego

wywłaszczenia z rodzimej tożsamości. Odwołanie do „filozofii spotkania" zwraca uwagę na ważkość relacji osobowych zastępowanych w dzisiejszej rzeczywistości regulacjami o charakterze prawnym. Podniesiony został problem obecności tematyki wartości w literaturze i podejmowanych w tej przestrzeni dyskusji nad kryzysem, a nawet utratą wartości we współczesnej nam Europie. Odczytanie opowieści o jaskini przez pryzmat współczesnych filozofów: Leszka Kołakowskiego, Zygmunta Baumana i Jana Patočki, pozwala zobaczyć ukazuje świat jako labirynt, rzeczywistość bez wyjścia, która determinuje nasz sposób myślenia, patrzenia na życie i jednocześnie wymaga odwagi w realizowaniu tożsamości jako zadania i wartości.

Czwarta grupa tekstów podejmuje szczegółowe analizy dotyczące tożsamości narodowych w kontekście wypracowanej europejskości. Rozdział poświęcony mieszkańcom szwajcarskiego kantonu Valais opiera się na badaniach socjologicznych. Definiuje problem tożsamości Szwajcarii oraz kantonu Valais w odniesieniu do tożsamości narodowej i europejskiej. Zarysowane zostało napięcie Europa – Unia Europejska, Szwajcaria bowiem, jako centrum Europy, pozostaje nieco na peryferiach procesów unifikacyjnych. Przypomniano role komunikacji międzykulturowej w przestrzeni edukacyjnej, wskazując na konieczność zrozumienia „drugiego", bez czego nie ma możliwości prowadzenia skutecznej dydaktyki. Zamieszczono przykład przełożenia dokonywanych przez kulturoznawców analiz zjawisk społeczno-obyczajowych (np. stereotypów narodowych) na zadania edukacyjne w konstruowaniu dialogu kulturowego, jakie stoją przed społecznościami europejskimi. Ponadto na przykładzie publicystyki Orianie Fallacci, jej „niepokornej" narracji wobec kultu tolerancji, przeanalizowano postulat *political correctness* w Europie. Tom zamyka rozdział napisany na podstawie twórczości Woody'ego Allena, przedstawiający postrzeganie Europy oczami „Innego". Nowojorski reżyser patrzy na Europę jak na wielką dekorację. Fascynuje go budowanie tożsamości człowieka Zachodu z wykorzystaniem wielowiekowej tradycji i historii Europejczyków.

THE IDENTITY OF THE EUROPEANS

Abstract

The Identity of the Europeans is the first monograph in the publishing series *The European Bridges*. It consists of four (major) parts: "Ideas", "Histories of the Europeans' Identities", "Identity and Values" and "A Variety of Identities". The authors of this collection of essays attempted to answer various questions concerning European identity, the possibility of its definition in the political, historical, philosophical and psychological context and the consequences for identity which come from the processes of globalization and postmodern multiculturalism.

European identity cannot be defined unequivocally and one can hardly answer the question if it is an integrated unity or a set of various identities. The essay, which inaugurates the volume, is a debate on personal identity from the Western perspective, European culture and Europe as the place of habitation. The next chapter is concerned with the metaphor of the bridge, which spans the banks of two sides of a river and thus becomes a mark of European culture. The author, in the spirit of anthropological culture, tries to make the bridge a key to interpret social, historical and moral phenomena.

The second part of the volume *Histories of Identities and of the Europeans* deals with historical analyses in which there have been shown the processes of constructing identity in particular nations, especially in the United Kingdom, Poland and Russia. The author shows how the nations saw one another based on historical records between the Xth and XIIIth centuries. The article demonstrates how the imagining of the Middle Ages and of the values of the cultural traditions influenced the shaping of the ideology of British imperialism, which is reflected in the various social and moral practices of the present times, especially in literature and art. The final essay in this section is an attempt at reflecting on European identity from the Eastern perspective to show the differences in constructing identity in the XIXth century between the secularizing Western Europe and the orthodox East, all this in reference to religious experience.

The next part, *Identity and Values*, attempts to define European identity from the axiological perspective, especially based on Platonic and Aristotelian philosophies. The first essay examines the dangers of dehumanization, which conduct to the expropriation from

one's own (native) identity. The reference to the "philosophy of encounter" draws one's attention to the significance (validity) of personal relationships, which have been replaced today by legal regulations. What has been reinforced is the problem of values in literature and the discussion concerning the space of debate in times of crisis in which the danger of the loss of values in contemporary Europe can well be faced. The interpretation of the story of the cave from the perspective of contemporary philosophies of such scholars as Leszek Kolakowski, Zygmunt Bauman and Jan Patočka allows one to see the world as a labyrinth, a reality with no way out, which determines our way of thinking, our outlook on life and demands courage from us to realize identity as a duty and value.

The fourth collection of essays is an attempt at analyzing national identities in the context of well elaborated Europeaness. The first essay, which is concerned with the inhabitants of the Swiss canton Valais, is based on sociological research. The author defines the problem of Swiss identity and Valais in reference to national and European identity. The problem of tension between Europe and the European Union since Switzerland, though in the center of Europe, remains at the periphery of Europe's unification processes is fully analyzed. The second essay in this part explores the role of intercultural communication in the educational space which shows the necessity of understanding "the other" in the process of conducting effective didactics. Continuing with the educational themes, the third essay provides examples that have been adduced to show how the analysis of social and moral phenomena (national stereotypes) have been translated into educational assignments (duties) faced by European societies in the construction of cultural dialogues. The fourth essay is based on Oriana Fallaci's journalistic writings and her "unhumble" narration in face of the tolerance cult, in which the phenomenon of "political correctness" in Europe is investigated. The volume closes with an essay in which the author shows how Europe is seen through the lens of "the other", in this particular case, Woody Allen, on the basis of his cinematographic output. Looking at Europe as a collage of various cultures and identities is a consequence of seeing it through the lenses of tradition and history.

WYDAWNICTWO POLITECHNIKI ŚLĄSKIEJ
ul. Akademicka 5, 44-100 Gliwice
tel. (32) 237-13-81, faks (32) 237-15-02
www.wydawnictwopolitechniki.pl

Sprzedaż i Marketing
tel. (32) 237-18-48
wydawnictwo_mark@polsl.pl

Nakł. 100 + 45	Ark. wyd. 17	Ark. druk. 13,5	Papier offset 70x100,80 g
Oddano do druku 03.06.2014 r.	Podpisano do druku 03.06.2014 r.		Druk ukończono w czerwcu 2014 r.

Wydrukowano w Zakładzie Graficznym Politechniki Śląskiej w Gliwicach
ul. Łużycka 24, tel. (32) 231-54-18
zam. 121/14

Książki Wydawnictwa Politechniki Śląskiej można nabyć w księgarniach:

GLIWICE

- **Księgarnia WYDAWNICTWA Pol.Śl. - Wydział Górniczy, ul. Akademicka 2 (32-237-17-87)**
- „MERCURIUS", ul. Prymasa S. Wyszyńskiego 14 b (32) 230-47-22, (32) 750-84-19

BIAŁYSTOK

- Dom Książki Księgarnia Naukowo-Techniczna, ul. Lipowa 43 (85-742-02-25)

BYTOM

- Hurtownia Książki Technicznej „EWA", ul. Piekarska 96/13 (32-281-18-18)

GDAŃSK

- „EKO-BIS", ul. Dyrekcyjna 6 (58-305-28-53)
- PWN – ul. Narutowicza 11/12 (58-347-11-25), 507-153-408

KATOWICE

- "Hirudina" Bartłomiej Dudek, księgarnia – antykwariat, ul. Ks. Bednorza 14, (32-352-04-48, gg: 4055893)

KRAKÓW

- Punkt Sprzedaży WND – AGH, Al. Mickiewicza 30 (12-634-46-40)

ŁÓDŹ

- Hurtownia „CYGI", ul. Skierniewicka 3/5

POZNAŃ

- Księgarnia „Akademicka", ul. Piotrowo 3 (61-665-23-24)
- Księgarnia Akademii Ekonomicznej (ekonomia, zarządzanie), ul. Powstańców Wielkopolskich 16 (61-854-31-48)
- Super Siódemka, ul. Opłotki 23, (61-639-79-50)

WARSZAWA

- Studencka – ul. Polna 13, pawilon 7 i 8 (obok PW) (22-628-77-58)
- Ekonomiczna - LEKI - ul. Grójecka 67 (22-666-98-02)
- Dom Wydawniczy MEDIUM - ul. Karczewska 18, (22-512-60-62)
- Księgarnia Akademicka OW PW, ul. Plac Politechniki 1 (22-234-61-44)

ISBN 978-83-7880-220-4

Wydawnictwo Politechniki Śląskiej
44-100 Gliwice, ul. Akademicka 5
tel.(32) 237-13-81, faks (32) 237-15-02
www.wydawnictwopolitechniki.pl

Dział Sprzedaży i Reklamy
tel.(32) 237-18-48
e-mail: wydawnictwo_mark@polsl.pl