

Cywilizacja

o nauce, moralności, sztuce i religii

Nr 65/2018

Cywilizacja

o nauce, moralności, sztuce i religii

Recenzenci:

prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB
prof. dr hab. Henryk Kiereś

Kolegium redakcyjne:

Katarzyna Stępień
Anna Zalewska
Aneta Maślach (sekretarz redakcji)
Dariusz Zalewski

Korekta:

Zespół

Projekt okładki i szaty graficznej:

Marcin Pieczyrak

Skład:

Hanna Fijołek

Adres Redakcji:

Kwartalnik „Cywilizacja”
ul. 3 Maja 22/9; 20-078 Lublin
tel./fax (81) 743 75 15
od poniedziałku do piątku w godz. 9.00-15.00
e-mail: ien@ien.pl; www.ien.pl

Wydawca:

Fundacja *Servire Veritati*
Instytut Edukacji Narodowej

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych; zastrzega sobie prawo skracania tekstów i ich redakcyjnego opracowania; zamieszcza ilustracje i wklejki.

Warunki prenumeraty:

Prenumerata roczna (4 kolejne numery pisma) – 84 zł (w tym 5% VAT)
(koszty wysyłki ponosi wydawca)

Druk i oprawa:

elpil
ul. Artyleryjska 11; 08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

Spis treści

Tytułem wstępu...	
W „Cywilizacji” o cywilizacjach.....	5

Myśl CYWILIZACJI

ks. Tomasz Kraj <i>Życie i rodzina przedmiotem walk cywilizacyjnych</i>	
---	--

Służyć PRAWDZIE

ks. Andrzej Zwoliński <i>Człowiek na drogach historii</i>	
Tomasz Stępień <i>Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami</i>	
Mirosław Król <i>Quincunx a współczesność</i>	

Spełnić DOBRO

Ryszard Polak <i>Historyczny rozwój moralności i sposoby jej opisu w ujęciu Feliksa Konecznego</i>	
Antoni Chrzonstowski <i>Zmagania cywilizacyjne w polityce pieniężnej</i>	
Piotr Sutowicz <i>Polska w starciu cywilizacji</i>	
Wojciech Daszkiewicz <i>Cywilizacje i konflikty</i>	
Zbigniew Pańpuch <i>Imigracja – starożytne rozwiązania cywilizacyjnego problemu</i>	
Teresa Mazur <i>Obcy oswojeni</i>	

SZTUKA jest trudna

Elżbieta Skrzypek <i>Inspiracje orientalne w muzyce (na wybranych przykładach)</i>	
ks. Paweł W. Maciąg <i>Czy można mówić o sztuce w kontekście dwóch cywilizacji: materialnej i duchowej?</i>	

Spis treści

WIARA poszukująca zrozumienia

o. Tomasz M. Dąbek OSB *Walka cywilizacji według Biblii*.....

SKARBIEC myśli

Feliks Koneczny *O walkach cywilizacji*.....

Cywilizacyjne ROZMAITOŚCI

Piotr R. Mazur *Oko z belką relatywizmu*.....

Z życia INSTYTUTU EDUKACJI NARODOWEJ

Anna Zalewska *W służbie Bogu i człowiekowi. Obchody 50. rocznicy śmierci*

Zofii Kossak

RECENZJE

Anna Zalewska *Magistra vitae – o losach dawnych cywilizacji*.....

Noty o autorach.....

W „Cywilizacji” o cywilizacjach

Dla większości zwykłych zjadaczy chleba „cywilizacja” oznacza tyle, co tzw. z niemiecka „kindersztuba”, czyli znajomość form towarzyskich, albo ogół dostępnych obecnie udogodnień technicznych przydatnych w życiu, takich jak kuchenka mikrofalowa, telefon komórkowy albo laptop, a przed stu laty – łazienka w mieszkaniu lub winda w wielopiętrowym budynku. Dociekliwsi przeczytają w popularnej encyklopedii, że cywilizacja to „poziom rozwoju społeczeństwa uwarunkowany stopniem opanowania przez ludzi przyrody i wykorzystania jej bogactw, ogółem dóbr i osiągniętym poziomem bytu; mianem cywilizacji określa się też epoki w dziejach, które wywarły wpływ na historię świata”¹. Znacomity historiozof polski F. Koneczny zdefiniował cywilizację jako „metodę życia społecznego” i w obszernym traktacie zawarł charakterystykę jej rodzajów, jakie uformowały się w poszczególnych rejonach kuli ziemskiej zamieszkałych przez ludzi. W oparciu o tezy Konecznego rozwinęły się liczne naukowe teorie i systemy badawcze odnoszące się do kwestii cywilizacji, które do dnia dzisiejszego zajmują umysły historyków, socjologów i filozofów. Nasuwa się pytanie czy „normalni” ludzie, tacy jak np. inżynier, pielęgniarka, kierowca, aktorka lub listonosz powinni zastanawiać się nad istotą cywilizacji? Odpowiedź jest jednoznaczna: tak, gdyż każda z tych osób i w ogóle każdy z nas jest częścią jakiejś cywilizacji i swoją pracą oraz postawą życiową przyczynia się do jej kształtu.

Niniejszy numer naszego periodyku, nie bez powodu opatrzonego tytułem „Cywilizacja” ma za zadanie zwrócić Państwa uwagę na fakt, że cechą cywilizacji jest nie tylko nieustanna przemiana, ale także wzajemna rywalizacja i niekończąca się konfrontacja wartości, które rzutu-

¹ *Ilustrowana encyklopedia A-Z*, Kraków 2009, s. 194.

ją na ich charakter oraz pomóc w rozeznaniu głównych praw wraz z okolicznościami, jakie decydują o ich rozkwicie lub destrukcji we współczesnym świecie. Wychodząc z założenia, że jedynie nasza, łacińska cywilizacja wyrosła z greckiej kultury antyku, rzymskiego prawa i chrześcijańskiej moralności zdolna jest uchronić ludzkość przed pułapkami relatywizmu, Autorzy przedstawianych na naszych łamach tekstów omawiają najistotniejsze cechy poszczególnych cywilizacji oraz wskazują przyczyny i skutki ich skonfliktowania. Prezentowane artykuły dotyczą m.in. aspiracji politycznych państw świata wynikających z ich potencjału militarnego, biblijnych odniesień do konfliktów międzycywilizacyjnych, tzw. quincunxu jako miernika oceny cywilizacji, liberalizmu – „nowej cywilizacji” wymierzonej przeciw tradycyjnym wartościom pielęgnowanym w rodzinach, miejsca i roli Polski wobec starc między cywilizacjami, rozwiązania problemu uchodźców oraz poszukiwania możliwości międzycywilizacyjnego dialogu. Uzupełnieniem głównej tematyki numeru są ciekawe teksty na temat motywów orientalnych w muzyce i współczesnej kondycji sztuki sakralnej w aspekcie cywilizacyjnym, a także gawęda o cudzoziemcach, którzy zasłużyli się znacząco dla Polski i Polaków.

Życząc Państwu owocnej, pożytecznej lektury przypomnijmy, iż jak słusznie mówił czarodziej Gandalf, bohater Tolkienowskiego *Władcy Pierścieni*: „od nas zależy użytek, jaki zechcemy zrobić z darowanych nam lat”², a więc i my mamy nieustający obowiązek współtworzenia naszej cywilizacji kierując się zasadami wiary, umiłowaniem prawdy oraz ideałami dobra i piękna.

Redakcja

² J. R. R. Tolkien, *Władca Pierścieni*, t. 1: *Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2004, s. 79.

Myśl CYWILIZACJI

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

Życie i rodzina przedmiotem walk cywilizacyjnych

Jesteśmy świadkami wprowadzania nowej koncepcji rodziny, jej promowania przez pewne środowiska jako wyrazu ludzkiej wolności, wyzwolenia i nowoczesności. Czynią to przede wszystkim środowiska lewicowe¹, które dysponują dziś dużymi zasobami finansowymi i dzierżą w swych rękach większość mediów, służących im jako środek do promowania nowego porządku. Nie od dziś wiadomo, że fundamentem rodziny jest związek mężczyzny i kobiety, czyli małżeństwo, dlatego pierwszy impet w kreowaniu nowej rzeczywistości został skierowany na walkę z tzw. „tradycyjnym małżeństwem”², by w to miejsce wprowadzić nowe wzorce, jak choćby tzw. małżeństwa jedнопłciowe lub związki poliamoryczne (związek więcej niż dwojga partnerów)³. Te nowe „małżeństwa” mają stanowić fundament, podstawę nowej koncepcji rodziny, dlatego żądający zalegalizowania małżeństw jedнопłciowych homoseksualiści i lesbijki domagają się również prawa do posiadania i wychowania dzieci – zupełnie jak w tradycyjnej rodzinie. Wszystko to wiąże się z planami stworzenia nowego społeczeń-

¹ O nastawieniu formacji prawicowych do zagadnień życia i rodziny, zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2006, s. 232–233.

² Autor miał okazję spotkać się z pojęciem „tradycyjnego małżeństwa” w sensie przedstawionym powyżej, gdy jeden z uczestników konferencji bioetycznej w Cambridge w 2000 r. opowiadał o swoich wrażeniach ze spotkania ze znajomym, który usprawiedliwiał swoje spóźnienie z powodu obecności na tradycyjnym ślubie. Ów znajomy indagowany czy chodzi mu o ślub w kościele odpowiedział, że nie, że tradycyjny to znaczy między mężczyzną i kobietą.

³ 14 VI 2017 dziennik „Rzeczpospolita” doniósł o zalegalizowaniu w Kolumbii „małżeństwa” 3 mężczyzn. Ten sam artykuł prasowy mówi o zawarciu „małżeństwa” przez 3 kobiety w Brazylii w 2015 r. Zob. *Pierwsze poliamoryczne małżeństwo gejów* [online], „Rzeczpospolita”, [dostęp: 26 V 2018], dostępny w Internecie: <<http://www.rp.pl/Społeczenstwo/306149910-Kolumbia-Pierwsze-poliamoryczne-malzenstwo-gejow.html>>.

stwa, dla którego rodzina od zawsze była i jest podstawową komórką. Dlatego zmiana kształtu małżeństwa, które z kolei jest fundamentem rodziny, ma być pierwszym krokiem ku nowemu społeczeństwu. Dotychczasowe formy życia małżeńskiego uznawane są w tym kontekście za formę ograniczenia praw kobiety, o które upominają się środowiska feministyczne. Samo domaganie się zachowania naturalnego porządku w przypadku małżeństwa, czyli kształtu, jaki miało ono, od kiedy istnieje ludzkość, zaczyna uchodzić za formę opresji społecznej traktowanej jako uprzedzenie zasługujące na karę⁴. Zdumienie, które rodzi się nie tylko u niezaangażowanych obserwatorów tych przemian, ale nade wszystko u ludzi przywiązanych do tradycyjnych, szczególnie chrześcijańskich wartości, można wyrazić pytaniami: Skąd te wszystkie nowe pomysły? Jak to możliwe, że ludzie odchodzą od wartości, które stanowią podstawę ich egzystencji i przeżycia gatunku *homo sapiens*? Odpowiedzi na te pytania mają wymiar nie tylko filozoficzny i teologiczny ale także bardzo praktyczny (egzystencjalny). Potwierdzają one również znaną prawdę, iż pewne założenia filozoficzne mają wielki wpływ na ludzkie życie, kształtując je z nieubłaganą konsekwencją.

Problem filozoficzny

U większości ludzi, którzy nigdy nie zetknęli się z prawdziwą filozofią, przywołanie samego pojęcia filozofii rodzi odruch zniechęcenia. Słyszy się stwierdzenia, iż zajmowanie się filozofią to strata czasu, bezproduktywne działanie. Takie sobie tam bajanie, mówienie o rzeczach oderwanych od rzeczywistości i nikomu w praktyce niepotrzebnych. Lepiej się zająć czymś, co jest pomocne ludziom, co jest produktywne i służy wzrostowi zamożności, czymś czego można doświadczyć, co można zbadać, dotknąć. Tymczasem filozofia w otaczającej nas rzeczywistości szuka tego, co najbardziej podstawowe, co jest motorem ludzkich poczynań, co uzasadnia ludzkie działanie, co sprawia, że jest ono sensowne albo pozbawione sensu. Ludzie lekceważący filozofię nie zdają sobie sprawy z tego, jak wielki ma ona wpływ na ich życie; jak ludzkie przekonania, zwłaszcza filozoficzne przekonania decydentów kształtują codzienne życie zwykłych ludzi. Także zmiany, których próbuje się dziś dokonać w formie tzw. inżynierii społecznej są wyrazem przekonań filozoficznych i teologicznych, choć w tym drugim przypadku chodzi raczej o negację Boga i ludzkiej zależności od Niego. Nie jest dobrze, jeśli się lekceważy filozofię, bo wtedy niewiele się rozumie z tego, co dzieje się wokół nas i

⁴ Wyrazem takiego nastawienia jest rozprawa sądowa przed sądem amerykańskim znana jako Obergefell kontra Hodges. Zob. R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Kraków 2018, s. 25.

tym trudniej bronić siebie (i swoich) przed destrukcyjnymi poczynaniami innych ludzi, tych zwłaszcza, którzy decydują o kształcie życia społecznego. Co więc filozofia mówi nam o dzisiejszej sytuacji?

Zagadnienie prawdy ontologicznej

Dla ludzi niemających kontaktu z filozofią klasyczną pojęcie prawdy ontologicznej może się wydawać skomplikowane. Jednak jest to pojęcie, które występowało w ramach metafizyki⁵ aż do czasów nowożytnych. Filozofia nowożytna zapoczątkowana przez Kartezjusza w XVII w. miała poważny problem z pojęciem prawdy ontologicznej, do tego stopnia, że to pojęcie wraz z całą dotychczasową metafizyką po prostu zaniegowała. Uznała je za wiedzę zbędną, za coś, czym człowiek, zwłaszcza filozof, nie powinien się zajmować, bo szkoda na to czasu. Dodatkowo uznano, że są to przekonania, które ograniczają człowieka w jego wolności twórczej⁶. Jednakże przyjęcie bądź odrzucenie metafizyki, a wraz z nią prawdy ontologicznej ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia tego, co się wokół nas dzieje, także gdy chodzi o nowy kształt małżeństwa, rodziny, społeczeństwa, sensu życia, ludzkiego cierpienia i wielu innych przejawów ludzkiej egzystencji.

Czym więc jest prawda ontologiczna i jak wpływa ona na nasze odniesienie do małżeństwa i rodziny?⁷

Założeniem, które ma wielki wpływ na dzisiejsze rozumienie otaczającego nas świata, jest twierdzenie, że istnieje nieprzekraczalna bariera

⁵ Metafizyka to ta część filozofii, która zajmuje się najbardziej podstawowymi właściwościami bytu, czyli tego, co istnieje.

⁶ Takie poglądy głosił m.in. I. Kant, jeden z najbardziej prominentnych filozofów nowożytnych. Zob. H. D. Aiken, *The Age of Ideology*, New York 1959, s. 13. J. Pieper w swoim eseju *Wahrheit der Dinge* (przywoływanym tu w angielskim tłumaczeniu jako *The Truth of All Things*, pokazuje że filozofowie epoki nowożytnej nie bardzo orientowali się w klasycznej metafizyce, a ich negatywne odniesienie do tej części filozofii w dużej mierze kształtowały uprzedzenia wobec filozofii scholastycznej, która była ostatnim z kierunków przyjmujących metafizykę klasyczną i zarazem ostatnim nurtem filozofii przed pojawieniem się filozofii nowożytnej. Por. J. Pieper, *Living the Truth*, San Francisco 1989.

⁷ Bardziej szczegółowy wykład na ten temat, a zwłaszcza rozważania konsekwencji moralnych wynikających z uznania prawdy ontologicznej, można znaleźć w mojej książce pt. *Granice genetycznego ulepszania człowieka*, Kraków 2010, s. 214–240.

pomiędzy myślą a bytem (tym, co istnieje, co jest). Założenie to doprowadziło do powstania tzw. nihilizmu teoretycznego⁸. W nihilizmie tym zostaje unicestwiona prawda bytu. Do tamtej pory (tj. do narodzin owego nihilizmu) człowiek żył w przekonaniu, że zna obiektywną prawdę, która związana jest z rzeczami (tym, co istnieje), wśród których przyszło nam żyć. Nihilizm natomiast to stanowisko, które wyraża się stwierdzeniem, iż nie ma obiektywnej prawdy, a jeśli by nawet istniała, to jest ona niedostępna człowiekowi. Odrzucenie metafizyki doprowadziło do odrzucenia tej formy wiedzy, którą określano jako *theoria*. „W akcie intelektu teoretycznego, który – w wyniku poznawczego wysiłku – jest osobowym i samotnym spotkaniem z bytem, wyraża się poszukiwanie prawdy przez podmiot. Poznając prawdę intelekt teoretyczny kieruje intelektem praktycznym i całym formowaniem kultury, dlatego kryzys intelektu teoretycznego ma tak dalekosiężne konsekwencje. Metafizyka znajduje się na antypodach ideologii technologicznego scjentyzmu, która redukuje byt do czegoś, co można określić jako «materia plus energia», substrat całkowicie poddany wszelkim transformacjom pod kierunkiem woli podmiotu. Metafizyka jako *theoria* dążąca do poznania rzeczy takimi, jakimi są, nie jest ani praksizmem, ani tworem (*pojesis*) «ja» transcendentalnego, ani autokreacją (*autoktisis*) myśli. Dążąc do uwolnienia poznania od interesów innych niż interes poznawczy, metafizyka broni człowieka przed wszelkimi formami ideologii”⁹.

Tak więc problemy metafizyki nie są jakimiś wydumаныmi zagadnieniami, którymi ludzie się zajmują, bo nie mają co robić. To, w jaki sposób ujmuje się zagadnienia metafizyczne, rzutuje na wszystko inne, co człowiek czyni w swoim życiu, zwłaszcza na jego stosunek do świata, w którym przyszło mu żyć. Także na jego rozumienie rodziny.

Odrzucenie prawdy rzeczy niesie ze sobą nowe wybory i zmiany

Jest jakimś paradoksem, że ludzi odrzucających prawdę rzeczy, czyli nieuznających obiektywnej prawdy, którą człowiek zastaje, a nie tworzy, cechuje w wielu wypadkach postawa proekologiczna. Ekologia bowiem (przynajmniej w jej potocznym rozumieniu) jest otwarciem na rzeczy w

⁸ Jest on opisany m.in. przez V. Possentiego w jego pracy pt. *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przekł. J. Merecki, Lublin 1998.

⁹ Tamże, s. 27. Nihilizm w swej postaci teoretycznej i moralnej odrzuca też Boga, a nawet samo pojęcie Boga, realizując w ten sposób oświeceniowe wskazanie, zgodnie z którym filozofia programowo winna zajmować się wyłącznie rzeczywistością skończoną, zostawiając problem Bytu Nieskończonego teologii i pilnując rozdziału obu dziedzin wiedzy. Zob. tamże, s. 137–139.

ich pierwotnym znaczeniu, w ich strukturze nienaznaczonej jeszcze ludzkim działaniem – czyli niejako w ich pierwotnej prawdzie. Nie ma jednak w tej postawie konsekwencji. Podczas gdy widzimy ekologów uzalających się nad puszcza, ptakami czy zwierzętami, jednocześnie trudno dostrzec taką samą ich gorliwość w obronie człowieka słabego i w potrzebie, np. przed jego przyjściem na świat. Jednakże sam fakt aktywności ekologicznej, gdy spojrzeć nań z pewnego dystansu, nie jest niczym innym, jak dowodem na to, iż jest jednak coś takiego w rzeczach, co trzeba uszanować; bo jeśli nie zostanie uszanowane, to negatywne tego konsekwencje poniesiemy wszyscy. Ów brak konsekwencji może być mylący – jeśli nie wszyscy uznają pewne ukryte parametry, reguły, właściwości, to może one nie istnieją? Wydaje się jednak, że w grę wchodzi tu raczej zamieszanie ideowe i terminologiczne przy jednoczesnym braku stosownego wykształcenia (humanistycznego wykształcenia, które jest przez wielu, także polityków, uważane za zbędne i tak traktowane) oraz związaną z brakiem tego wykształcenia podatnością współczesnego człowieka na sugestie i wpływy.

W swoim eseju J. Pieper stara się pokazać źródło prawdy, która zawarta jest w rzeczach. Używa do tego przykładu artysty, który tworzy, stwarza swe dzieło. W ramach owego procesu wpisuje on w swe dzieło pewien zamysł, który jest później ujmowany jako artyzm dzieła. Ludzie, którzy oglądają owo dzieło w galerii, nie podziwiają materiału, z którego zrobione jest dzieło, jego składu chemicznego czy kształtu mierzonego w centymetrach. To, co ludzie podziwiają, to ów zamysł artysty; to, co było w umyśle artysty, idea, którą przełożył on na swe dzieło. Pytaniem jest, jak ludzie są w stanie poznać ową ideę, która decyduje o artyzmie dzieła. Są w stanie to poznać, ponieważ człowiek, wbrew założeniom filozofii nowożytnej, jest w stanie poznać prawdę rzeczy. Jest w stanie, kontemplując dzieło, poznać zamysł twórcy i jest w stanie kontemplując stworzenie, poznać zamysł Stwórcy. Nie jest więc człowiek, wbrew temu, co chciałaby filozofia nowożytna, skazany na nadawanie (od nowa) sensu wszystkiemu z czym ma do czynienia. Dzieła Boże noszą bowiem w sobie zamysł Stwórcy¹⁰. Fakt, że nie wszyscy z jednakową łatwością są w stanie go odgadnąć (rozeznąć), nie oznacza, że jesteśmy zwolnieni z tego wysiłku i możemy sobie ułożyć życie „po swojemu”, bo tak nam mówi filozofia nowożytna.

Do najbardziej spektakularnych konsekwencji odrzucenia prawdy rzeczy w dzisiejszym świecie należy pomijanie sensu, który niosą w sobie: ludzkie życie, ludzka seksualność i związany z nią przekaz życia, sprawiedliwość, demokracja¹¹, cierpienie, prawda itd. Do najbardziej

¹⁰ Coraz powszechniej przyjmowane twierdzenie o nieistnieniu Boga wyrażające się w takim urządzaniu świata, jakby On rzeczywiście nie istniał, pozostaje w dalszym ciągu jedynie założeniem. Nikt jak dotąd nie udowodnił, że Boga nie ma.

¹¹ Rozumiana jako rządy ludu w oparciu o wartości podstawowe, których się nie głosuje, a nie jako demokracja, gdy rządzą „nasi”, a reżim, gdy rządzą „oni”.

spektakularnych zmian wynikających z odrzucenia prawdy obiektywnej należą zmiany w obszarze ludzkiej seksualności (to najszybciej i najlepiej dziś widać). Nie jest ona uznawana za dzieło Boże, które niesie w sobie Boży zamysł, lecz jest poddawana różnym reinterpretacjom według własnego pomysłu: najpierw mówiło się o „uprzywilejowanej” formie spotkania dwojga: mężczyzny i kobiety, a potem gdy już uznano za pewnik, iż prokreacja nie stanowi jej integralnej części, także jako płaszczyzna spotkania w praktyce dowolnie wybranych jednostek. Jeśli zainteresowani wyrażą taki zamiar, ich preferencje seksualne można także utrwalić w formie prawnej (zalegalizować). Ponieważ ludzka seksualność łączy się ściśle z małżeństwem, wszystkie te zmiany i cała ta nowa perspektywa dotyka rodziny, jej kształtu i tożsamości.

Inną bardzo spektakularną konsekwencją odrzucenia obiektywnej prawdy o ludzkiej seksualności jest nowy sens nadawany ludzkiej prokreacji, co widać np. w ramach tzw. technik wspomaganego poczęcia¹². Nie jest to już zresztą prokreacja (chciana i zamierzona przez Stwórcę jako owoc osobowego aktu miłości małżeńskiej), lecz reprodukcja, czyli produkcja ludzi w oparciu o dostarczony materiał biologiczny (niekoniernie nawet od małżonków czy od tych, którzy będą to dziecko w przyszłości wychowywać).

Konsekwencje wyborów i zmian

Pośród wielu ludzi, którzy próbowali ułożyć życie społeczne programowo i systematycznie bez Boga lub wręcz w opozycji do Niego, historia XX w. wymienia kilka postaci: W. Lenin, J. Stalin, A. Hitler. Chcieli oni stworzyć raj dla swoich ludzi, a stworzyli im piekło. Ich przywołanie tutaj bardziej niż cokolwiek innego pokazuje skutki „emancypacji” człowieka od Boga. O takim wyborze jako zagrożeniu mówił wielokrotnie Benedykt XVI¹³, opisując postawy ludzi, którzy nie uznają obiektywnej prawdy zastanej przez człowieka ani obowiązku jej uszanowania. Odrzucenie prawdy zawsze niesie ze sobą bolesne konsekwencje. Problem jedynie w tym, że nie wszystkie owe konsekwencje widać od razu i z jednakową wyrazistością, jest to jednak prawidłowość znana ludzkości od jej zarania. Potwierdzają ją m.in. słowa z Księgi Koheleta: „Ponieważ wyroku nad czynem złym nie wykonuje się zaraz, dlatego serce synów ludzkich bardzo jest skore do czynów złych” (Koh 8, 11).

¹² Najbardziej znanym przykładem tych technik jest zapłodnienie *in vitro* (IVF).

¹³ Zob. m.in. *Panorama myśli Benedykta XVI* [online], [dostęp: 26 V 2018], dostępny w Internecie: <<http://ekai.pl/panorama-mysli-benedykta-xvi/>>.

Należy tu jednocześnie zaznaczyć (wbrew fałszywym interpretacjom), że uznanie obiektywnej prawdy zastanej przez nas w świecie nie oznacza, że stajemy się przez nią jakoś zniewoleni w tym sensie, że ludzka egzystencja i aktywność przeradzałaby się w bierność i niezdolność do podejmowania zadań i wyzwań, jakie niosą nasze czasy. Wprost przeciwnie, mamy podejmować różne wyzwania, kształtować świat, w którym żyjemy, używać rzeczy, które nas otaczają i odgrywają nieraz ważną rolę w naszym życiu, tyle że ma się to dziać zgodnie z prawdą o nich.

Prawda o rodzinie

To, co dotyczy rodziny, prawdy o niej, ma duży wpływ na ukształtowanie zarówno jej samej, jak i życia społecznego, ponieważ rodzina jest nie tylko podstawową komórką społeczną, ale także wspólnotą, która przygotowuje do życia w społeczności. Dlatego sposób ukształtowania przyszłych obywateli, członków społeczeństwa (co dokonuje się w rodzinie), ma wielki wpływ na to, jakie będziemy mieć społeczeństwo. Nie jest więc obojętne, czy rodziny będą tradycyjne, czyli małżonkowie je zakładający będą uwzględniać prawdę o małżeństwie i o rodzinie, czy ludzie tworzyć będą coś zupełnie nowego według własnego konceptu, używając jedynie starych nazw dla swoich nowych pomysłów.

Co takiego jest w tradycyjnej rodzinie, a czego nie ma w innych ludzkich wspólnotach?

Swego czasu kard. P. Poupard dokonał analizy kryzysu moralności w społeczeństwach zachodnich (czyli tych, które my „gonimy” w ich „osiągnięciach”), zawierając ją w książce *La morale chrétienne demain* (Paris 1985)¹⁴. Jednym z punktów tej analizy jest właśnie porównanie tradycyjnej rodziny wraz z relacjami w niej występującymi z wartościami występującymi w ówczesnych społeczeństwach zachodnich. Na co zwrócił uwagę kardynał? W tradycyjnej rodzinie podejście do człowieka jest osobowe. W społeczeństwie – rzeczowe. W tym drugim przypadku człowiek jest traktowany z perspektywy jego użyteczności dla społeczeństwa, dominuje perspektywa wymiany i interesu. Kryteria, według których człowiek jest oceniany, to przede wszystkim produktywność i skuteczność. W rodzinie jest inaczej: w rodzinie człowiek jest akceptowany dla niego samego, nie ze względu na jego użyteczność, ale pomimo wszystko;

¹⁴ Por. L. Melina, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993, s. 10–11.

jest on akceptowany *gratis* (za darmo). W rodzinie kształtuje się braterstwo i gościnność a więc postawy bezinteresowne. W ich wyniku człowiek wie, że może liczyć na swoich, że w razie tarapatów ktoś za nim stanie, że nie zostanie zostawiony samemu sobie. Do tego dochodzi przekonanie, że to jest właśnie ta postawa, która powinna wytyczać nasz stosunek do innych ludzi, bo służy ona także nam, kształtując we właściwy sposób naszą osobowość. W tej postawie sprawdzają się także słowa zapisane w Konstytucji *Gaudium et spes*, że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁵. Do słów tych nawiązywał wielokrotnie św. Jan Paweł II. Doświadczenie ludzkie potwierdza, iż taka właśnie postawa to droga na wyżyny człowieczeństwa. Początek jej jest w tradycyjnej rodzinie, a więc w takiej, gdzie małżonkowie wymagając od siebie samych wspierają się bezinteresownie, a dzieci uczą się bezinteresowności i miłości do drugiego człowieka, uczą się ich daru z siebie samego. Na tych postawach opiera się miłość chrześcijańska i do nich nawiązują wszelkie powołania, o których mówi Kościół katolicki, czy to będzie powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie, czy w stanie kapłańskim lub zakonnym, czy osoby, która żyje samotnie poświęcając się dla potrzebujących. Owocem takiego wychowania w rodzinie, zgodnie z prawdą o niej samej, czyli zgodnie z Bożym zamysłem wobec niej, jest braterstwo społeczne (coś, czego masowo doświadczyli ludzie żyjący zwłaszcza w czasach pierwszej „Solidarności”). Braterstwo to niesie ze sobą solidarność społeczną, to że jedni upominają się o drugich, o ich prawa i że czynią to w sposób bezinteresowny.

Tego też najbardziej boją się wszelkiego rodzaju społeczni manipulatorzy, którzy chcą podzielić i osłabić społeczeństwo; którzy proponują własne, „nowe” wartości, emancypację od Boga, od Jego zamysłu odnośnie człowieka, wolność od prawdy o człowieku. Teraz jest – mówią – czas wolności. Każdy może sobie ułożyć życie według własnego pomysłu, pod warunkiem, że nie będzie to Boży pomysł. Wielu ludziom to odpowiada – ten nowy trend. Słowo „wolność” odmienia się przez wszystkie przypadki. Jeśli jednak przyjrzeć się z bliska owym próbom realizacji wolności od Boga, to okazuje się, że efektem tego wyboru, prędzej czy później jest jakaś forma zniewolenia człowieka. Życie codzienne dostarcza nam mnóstwo takich przykładów.

Istnieje pokusa, by jednak zrealizować jakiś prometejski pomysł dotyczący człowieka. Pokusa jest atrakcyjna, jak każda pokusa. Skutki takiego wyboru bywają jednak opłakane: im większe dobro, które wchodzi w rachubę (a dobro rozwoju osoby i dobro rodziny, które są ze sobą ściśle związane, takimi dobra-

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Wrocław 1985, nr 24.

mi są), tym większa klęska i tym większe zło, którymi skutkują wybory odrzucające prawdę. Obserwując to, co dzieje się na Zachodzie, możemy już dziś zobaczyć skutki owego prometeizmu. Należy się bronić przed złudzeniem, że w moim (naszym) przypadku będzie inaczej. Człowiek nie może bowiem osiągnąć spełnienia i szczęścia, których pragnie, wbrew prawdzie o sobie samym.

Life and family as an object of civilization struggle Summary

The article presents the philosophical foundations of the theory of marriage and family in the context of contemporary civilization threats. It points to the consequences of rejection of truth in human life and the differences between the traditional understanding of the family and other human communities.

Nasza Księgarnia
ul. 3 Maja 22, 20-078 Lublin
tel. 81 534 99 66
fax 81 743 75 15
e-mail: ien@ien.pl • www.ien.pl

warto czytać

polecamy

odwiedź nas na stronie
prawe
KSIAZKI
www.praweksiazki.pl

Mieczysław A. Krąpiec OP



Rozważania o narodzie

Institut Edukacji Narodowej, Lublin 2018

Dzieje Polski wyraźnie pokazują, że poprzez utożsamianie się z katolicyzmem Naród polski nie zatracił się. Dziś przy agresji sekt, osłabieniu intelektualnym w dziedzinie filozofii i teologii jawi się groźba utraty polskości w jej historycznym wymiarze. Feliks Koneczny przed laty już przestrzegał przed utratą wiary, która niesie ze sobą utratę polskości.

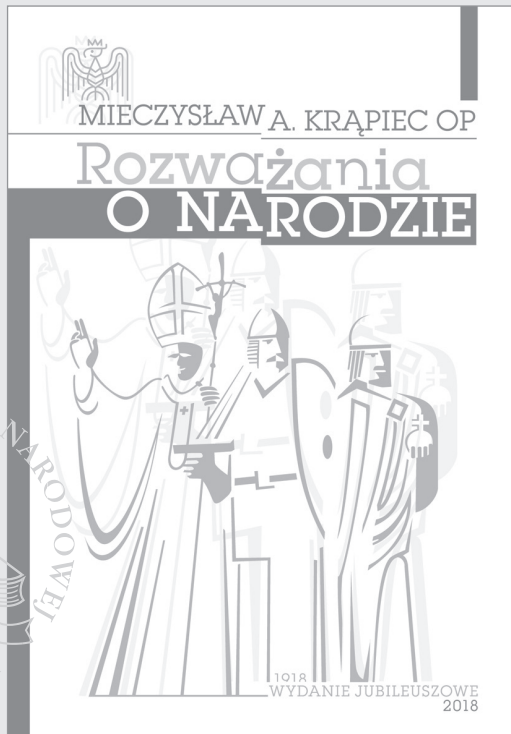
Mieczysław A. Krąpiec OP

– Ta skromna objętościowo rozprawka wyróżnia się ogromną wiedzą jej Autora – Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca, słusznie określonego mianem Arystotelesa dwudziestego wieku” – wiedzą sięgającą religijnych i filozoficznych korzeni europejskości, jej logosu i ethosu.

Henryk Kierś



11,5 x 16,5 cm, ss. 117



Służyć PRAWDZIE

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

Człowiek na drogach historii

Droga od zawsze wiązała się z człowiekiem, jest jakby dodatkowym elementem jego natury. W Biblii już u samego zarania dziejów, Bóg nakazał ludziom, by rozeszli się po ziemi zaludniając ją i czyniąc sobie poddaną (por. Rdz 1, 28). Realizowali to od zawsze, aż do naszych dni.

Potrzeba wędrowania

W świecie żywych istot łatwo można dostrzec zjawisko walki o własne przetrwanie, przez co siłą rzeczy każda z nich staje się mobilna, aby uniknąć niebezpieczeństwa, zdobywać pożywienie i rozmnażać się. Te trzy egzystencjalne zadania każdego bytu ożywionego są naturalną podstawą wszelkiego wędrowania. Te same prawa, jako egzystencjalne imperatywy, dotyczą także człowieka i jego mobilności, chociaż w miarę rozwoju inteligencji i wypracowania specyficznego podziału zadań rozwój mobilności człowieka ulegał dalszemu ubogaceniu i urozmaiceniu motywacyjnemu. I tak np. ponieważ w pierwszych latach swego życia potomstwo ludzkie jest w naturalny sposób bardziej uzależnione od matki, ojcowie – mężczyźni odkryli możliwość, a nawet obowiązek, większej mobilności – celem zadbania o pożywienie dla całej rodziny. Także konstrukcja fizyczna mężczyzn sprzyjała szybszemu oddalaniu od niebezpieczeństw, szukaniu pomocy czy walce o przetrwanie. Z drugiej strony dla kobiet i matek ich mniejsza mobilność miała także pozytywny skutek: ważne było znalezienie miejsc możliwie najbardziej bezpiecznych. W ten sposób społeczność ludzi łączy w sobie mobilność z potrzebą osiedlenia się, by wyrazić w pełny sposób swoją kreatywność i indywidualność. Wszystkie inne cele ludzkiej mobilności, jak rozwój motoryki, radość czy przyjemność i walory poznawcze

rozwijały się powoli i jako wtórne do owych pierwotnych motywów przemieszczania się¹.

Stabilizacja grup ludzkich przez osiedlenie się łączyła się z nowym zjawiskiem sąsiedztwa rozumianego jako układ względnie trwałych powiązań między osobami powstałych na gruncie zależności, które łączą się z bliskością zamieszkania, a wyrażają się na zewnątrz szeregiem unormowanych czynności, powiązanych z określonymi obowiązkami i uprawnieniami z obu stron. Są to stosunki osobowe: znajomości, przyjaźni czy pokrewieństwa. Charakteryzuje je bliskość przestrzenna, interakcje powstałe na bazie tej bliskości oraz element normatywny: powinności i obowiązki. Sąsiedztwo jest rodzajem „wspólnoty miejsca”, w odróżnieniu od „wspólnoty krwi” (krewni) czy „wspólnoty ducha” (przyjaźń). Do istotnych funkcji sąsiedztwa powszechnie zalicza się świadczenie pomocy – jej formy ulegają znacznym zmianom, a obecnie ulegają redukcji. Zawsze jednak obowiązywała w nich zasada wzajemności. Inną ważną funkcją sąsiedztwa jest socjalizacja, która ma dwa aspekty: w wieku dziecięcym jest to poszerzone poznanie świata, bezpośredniego otoczenia, kontaktów z „innymi”; drugą formą jest socjalizacja wtórna, przystosowanie do norm panujących w danym środowisku sąsiedzkim. Sąsiad pełni też funkcję partnera komunikacji, co jest bardzo ważne zwłaszcza dla osób starszych i już niepracujących. W typologii sąsiedztwa wyróżnia się: tzw. zachowania ceremonialne – wymiana pozdrowień i udział w niektórych formach rytuału rodzinnego, np. w pogrzebach; tzw. zachowania solidarnościowe – wyrażają się podejmowaniem wspólnych działań dla zaspokojenia potrzeb powstałych w miejscu zamieszkania; kontakty indywidualne – charakteryzują względny stopień zbliżenia, a polegają na wzajemnym odwiedzaniu się².

Dla bardzo wielu ludzi kontakty sąsiedzkie pozostają jedyną formą codziennej mobilności. Odwiedzanie sąsiadów i podtrzymywane kontakty z nimi wytyczają trasy ich najczęstszych wędrówek. Życie po sąsiedzku przez całe wieki wiązało się także z całkowitym zaspokojeniem potrzeby poznawania innych ludzi i dzielenia się z nimi własnym losem. Współczesny zanik rangi sąsiedztwa wiąże się z coraz bardziej intensywną koncentracją uwagi na osobistych problemach, indywidualnych ambicjach, co po przekroczeniu pewnych granic uniemożliwia zachowania równowagi w kontakcie z całą grupą sąsiadów³.

Inny wymiar wędrowania, związany ze sferą duchową człowieka, pojawił się wraz z traktowaniem drogi jako alegorii życia ludzkiego,

¹ Zob. D. Cichy, *Migracje jako zjawisko ludzkie*, „Nurt SVD” (2008) nr 1–2, s. 76–78; por. A. Bojanowski, *Linie losu*, „Forum” (2009) nr 14/15, s. 72–74.

² Zob. S. Cieśla, *Sąsiedztwo w mieście. Pojęcie, typologia i znaczenie*, „Roczniki Nauk Społecznych” 7 (1979), s. 105–113.

³ Zob. B. Ward, *Dom człowieka*, przekł. T. Zalewski, K. Murawska, Warszawa 1983, s. 126–135.

która ukazuje głęboki związek losu człowieka z organizacją świata. Los człowieka już dawno został ujęty jako droga, niekończące się wędrowanie. Starożytni mawiali: *navigare necesse est*, wskazując, że wędrowanie jest koniecznością człowieka, które ma swoje sekwencje, różnego rodzaju „punkty stałe” – będące symbolicznym przypomnieniem śmierci. Św. Augustyn wyraził tę prawdę formułą *homo viator* – określając człowieka jako wędrowca w kierunku Innego Świata. Świadomość „człowieka w drodze”, że każdy jej odcinek jest zbliżeniem się do tajemnicy śmierci, podnosił rangę samego wędrowania. Z drogą, a zwłaszcza z wyruszeniem w podróż, z opuszczeniem bezpiecznej przystani, jaką jest dom, wiązano szereg symbolicznych zachowań, rad i zaleceń, które miały ustrzec wędrowca przed nieszczęściem, atakiem demonów, czy „złośliwym przypadkiem”. I tak np. nie wolno było zawracać z drogi po wyjściu z domu; przed wyruszeniem trzeba było usiąść na chwilę w stanie „bezdziania się”, a więc rajskim, który był najprostszym gestem magii dobrego początku; należało uchronić się przed spotkaniem na początku drogi z osobami, którym przypisywano właściwości mediacyjne, pośredniczenie z tym, co „za granicą”, a więc mnicha, zakonnicę, kapłana, kobiety ciężarnej czy miesiączkującej, starej baby czy żebraka – wszyscy mieli styczność ze sferą śmierci lub reprezentowali świat *sacrum*⁴.

Samo wędrowanie może mieć różne wymiary. Niekiedy wyrusza się w drogę, by dotrzeć do konkretnego celu, spełnić misję, wykonać zadanie. Niekiedy celem jest zrozumienie innych, poznanie ich i bycie z innymi. Kiedy indziej zaś podejmuje się wędrowanie tylko po to, by opuścić obszar, na którym jest człowiekowi źle i coraz bardziej obco, albo też nudno, niektórzy z ludzi bowiem nie cierpią codziennych rytuałów, oglądania ciągle tych samych twarzy i tkwienia zbyt długo w jednym miejscu⁵. Rozumienie wędrowania zmieniało się wraz z rozwojem techniki poruszania się i upowszechnianiem pojazdów mechanicznych ułatwiających sam ruch. H. Ford twierdził, że musiał wymyślić napędzany silnikiem pojazd, aby uciec przed nudą życia na farmie⁶. Tak więc dylemat, czy tkwić w miejscu, czy wyruszyć w drogę, obecny w człowieku od początku jego istnienia, ciągle ma swą żywą dramaturgię.

⁴ Zob. P. Kowalski, *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 89, 94; por. Z. Libera, *Rzyć, aby żyć*, Tarnów 1995, s. 35.

⁵ Zob. M. Łukasiewicz, *Nie ma jak podróż*, „Znak” (2006) nr 614/615, s. 24–28; K. Strączek, *„Wszystko mi jedno, muszę jechać”. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim*, tamże, s. 29–40; P. Rumiz, *Zrozumieć innego. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim*, „Newsweek Polska” (2007) nr 51–52, s. 164–166.

⁶ Zob. B. Appleyard, *Moja droga, ja cię kocham*, „Forum” (2006) nr 34, s. 54–55; J. Reverte, *Cel się zawsze znajdzie*, „Forum” (2006) nr 43/44, s. 36–38.

Utrata pamięci – utrata tożsamości

Teraźniejszość dokonuje nieustannych korekt w zastanej rzeczywistości, a przeszłość jawi się kolejnym pokoleniom raz jako przeszkoda, to znowu jako skarbnica treści i obrazów, które wspomagają aktualny wysiłek człowieka. Dlatego też muzea albo są potrzebne, albo podpada się je i wstydliwie likwiduje.

Tzw. transgresyjna teoria kultury utrzymuje, że jako całość tworzy ona pewien system globalny, składający się z trzech alternatywnych podsystemów, które pozostają względem siebie w związkach koegzystencji, a nie opozycji lub wykluczania. Tę nierozzerwalną całość tworzą: podsystem tworzony przez formy symboliczne pochodzące z przeszłości, zachowane w archiwach kulturowych, czyli zwerbalizowanej i skodyfikowanej tradycji (są one także tworzone przez zachowania hobbystyczno-kolekcyjerskie, które jednak współcześnie pozostają w fazie zaniku); podsystem w fazie stabilizacji, który ma charakter dominujący; podsystem tworzony przez wszystkie te zachowania symboliczne, które składają się na całość w fazie inicjacji, a jego elementy nie znajdują swych paralelnych odpowiedników w obu wcześniejszych podsystemach⁷.

Trwanie w kulturze wszystkich wymiarów czasu jest niezbędnym warunkiem jej płynności i ewolucji. H. Bergson w *Ewolucji twórczej* pisał, że „trwanie jest to ciągły postęp przeszłości, która wgryza się w przyszłość i nabrzmiewa idąc naprzód”. A jak zauważył B. Suchodolski: „Trwałość, która jest pozbawiona elementu zmienności, staje się martwością; zmienność, w której nie zachowuje się jakaś trwałość, przekształca się w chaos”⁸.

W tym procesie przenikania się różnych podsystemów kultury, a tym samym nieustannego tworzenia się rzeczywistości wyłaniającej się z przeszłości i wychylającej się ku przyszłości, ważną rolę odgrywa tendencja człowieka do utrwalania wybranych przedmiotów i wartości, do chronienia ich od niszczącego przemijania. Ta „historia rzeczy” jest jednak ocalaniem czegoś więcej niż tylko „kultury materialnej”, gdyż poza ocalaniem przedmiotów jest świadectwem istnienia dawnych ludów i plemion, z całym bogactwem ich życia duchowego i ideowego⁹.

Kolekcjonowanie „pamiętek z przeszłości” jest przenoszeniem osiągnięć z pokolenia na pokolenie, kumulowaniem wartości, które są społecznie użyteczne, mają znaczenie poznawcze i warunkują istnienie spo-

⁷ P. Kawiecki, *Posymboliczność – świat rozbitego lustra*, w: *Oglądy i obrazy świata społecznego*, red. J. Goćkowski, P. Kisiel, Poznań 1997, s. 52–61; por. P. Kawiecki, *Poznanie symboliczne a istnienie. Szkice z filozofii kultury oraz trochę prorocत्व*, Gdańsk 1996.

⁸ Cyt. za: I. Wojnar, *Muzeum czyli trwanie obecności*, Warszawa 1991, s. 5.

⁹ Zob. G. Kubler, *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1970, s. 21–22, 27–28.

łeczności w ogóle. Świadomość osiągnięć poprzednich pokoleń wykształca zwarty system wartości, a ich znajomość pozwala na wyraźniejsze i prawidłowe wyznaczenie celów i środków działania danej grupy na przyszłość¹⁰.

Kolekcjoner dokonuje selekcji pamięci społecznej, decydując, które spośród rzeczy są cenne i warte zachowania, co ma być ocalone, a co musi ulec zniszczeniu, przeminąć bezpowrotnie. Renowacje budynków, wysiłek konserwowania obrazów i przedmiotów, ocalanie interesujących obiektów jest procesem wybiórczym i selekcyjnym. Obszar zainteresowania społecznego¹¹. S. Witkiewicz pisał: „Brak muzeów, brak zbiorów lub wydawnictw, z których by można było zapoznać się z całością historii sztuki lub choćby z jedną jej epoką lub jednym talentem, prowadzi często do ciasnych, fałszywych sądów albo usuwa z pamięci i potrzeby istnienia pewnych, czasem wielkich talentów, zajmujących najwybitniejsze miejsca w twórczości artystycznej”¹².

Z zachowanego świata rzeczy wyłania się kształt czasu przeszłego, jego postać w wyobrażeniu współczesnych – widzialny portret zbiorowy osobowości plemienia, klasy czy narodu. Na podstawie „bodźców” z przeszłości widz doznaje przeżyć estetycznych zróżnicowanych i atrakcyjnych, ubogających jego doznania, które postulują jego włączenie się w dalsze tworzenie świata, wzywają do aktu współkreatacji. Obecność realnie postrzeganych konkretnych przedmiotów przywołuje bogactwo kultury duchowej całych minionych pokoleń, z którymi współczesny widz odczuwa łączność i jedność. W dużej mierze proces ten zależy to od niego samego. Na fasadzie paryskiego Pałacu Chaillet, w którym zgromadzone są różne zbiory sztuki, znajdują się wymowne słowa P. Valery: „Ten, kto tu przyjdzie, określi, Czy jestem więzieniem czy skarbnicą, Czy przemówię, czy będę milczeć. Zależy to wyłącznie od ciebie, Przyjacielu, nie wchodzi tu bez chęci”¹³.

Czas terażniejszy i miniony nie są tożsame – pamiątka nie znosi dystansu między nimi. Przekaz muzealny zakłada jednak, że istnieje coś takiego jak „wspólna przeszłość”, „pamięć zbiorowa” – a pamiątka służy temu, by ją ożywić. Stąd kolekcja muzealna może stanowić materialny kształt myśli starającej się zrozumieć świat i przyswoić jego znaczenie. W sławnym Domku Gotyckim Izabeli Czartoryskiej w Puławach znajdował się charakterystyczny napis: „Wszystkiemu, co los zmienia i co czas pożera / Człowiek tklivem wspomnieniem znikomość odbiera”.

Od zawsze muzeum związane było ze sposobem rozumienia czasu. Korzenie muzealnictwa sięgają VI w. przed Chr. (zbiór „Cudów świata w

¹⁰ Zob. K. Malinowski, *Psychologiczne i socjologiczne przesłanki kolekcjonerstwa i opieki nad zabytkami*, Poznań 1973, s. 17–18.

¹¹ Zob. J. Ruskin, *Otwarcie Cristal Palace a losy sztuki*, w: *Sztuka – społeczeństwo – wychowanie*, tłum. M. Treter-Horowitzowa, Wrocław 1977, s. 204–208.

¹² S. Witkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 2, Kraków 1974, s. 272.

¹³ Zob. I. Wojnar, *Muzeum czyli trwanie obecności*, s. 24–27.

Babilonie”), a jego geneza związana jest z rodzeniem się u człowieka świadomości własnej dziejowości. Dla starożytnej społeczności, posiadającej poczucie regresu „wiecznego raj” albo „nawracania epok”, spiralnego cyklu, gromadzenie obiektów muzealnych było próbą ocalenia od zapomnienia tego, co kiedyś było wielkie i wspaniałe lub należało do ludzi, którzy osiągnęli w apoteozie status bóstwa. Przełomowe znaczenie dla tego typu działalności miała doktryna św. Augustyna, która wprowadziła do historycznej świadomości „liniowe pojęcie czasu” i rozwoju historii jako walki pomiędzy „państwem świeckim” a „państwem Bożym”. Gromadzenie obiektów muzealnych podporządkowane było sposobowi rozumienia *sacrum*¹⁴.

U podstaw wszelkiej działalności kolekcjonerskiej leży z pewnością fakt przejścia w dziejach człowieka z koczowniczego do osiadłego trybu życia, tj. odkąd „Chronos przestał gubić swoje dzieci w odmętach czasu”. A szybkie tempo rozwoju jeszcze bardziej uwrażliwiło człowieka na jego własne dzieje, muzealnictwo stwarzało warunki, by to zjawisko poddać odpowiedniej refleksji¹⁵.

Od najdawniejszych czasów historia poddawana była odpowiedniej preparacji, celem wskazania na zasługi i nieprzeciętną pozytywną w niej rolę mocodawców czy mecenasów. Starożytni historycy pisali dzieje w ten sposób, by zasugerować boskie pochodzenie dynastii czy jakiegoś bohatera. Taką metodę stosowano też przy pisaniu żydowskich „Kronik”, czy w cesarskich Chinach, posługiwali się nią również Piastowie, Jagiellonowie, Burbonowie, Habsburgowie i właściwie także inne panujące dynastie. Cechą opowieści historycznych było wyolbrzymianie sukcesów, a ignorowanie porażek tych, których opisywano ku pamięci potomnych. Kreowaniu lub obalaniu bohaterów służyła również biografia. Wyidealizowane historie życia pisane były na zamówienie. Propagandzie służyły również dzieła naukowe, np. antropolog i biolog, J. Gobineau (1816–1882) napisał podręcznik *Inequality of Human Races* (*Nierówność ras ludzkich*), w którym udowadniał wyższość rasy białej. Pseudonaukowe traktaty J. Nidera *Formicarius* oraz dzieło Kramera i Sprengera *Malleus Malleficum* (*Młot na czarownice*) (1486) miały budzić strach przed czarownicami i nienawiść do nich, uzasadniając działania inkwizycji¹⁶.

Bardzo długo do podstawowych funkcji zbiorów i kolekcji należało upamiętnianie rodu czy danej osobistości. Dlatego budowano mauzolea, pomniki, łuki triumfalne i piramidy, by pamięć o ich budowniczych przetrwała wieki, bez względu na to, czy dzieła, których dokonywali za życia

¹⁴ Zob. I. S. Fiut, *Filozofia – media – ekologia*, Kraków 1998, s. 49.

¹⁵ Zob. W. Gluziński, *U podstaw muzealnictwa*, Warszawa 1980, s. 67–143.

¹⁶ Zob. O. Thomson, *Historia propagandy*, przekł. S. Głąbiński, Warszawa 2001, s. 54–57.

były tego godne czy nie. Premuzealne zbiory pełniły w historii następujące funkcje:

- były sposobem gromadzenia kapitału, lokatą bogactwa, które podkreślało znaczące miejsce właściciela, jak np. zbiór skarbów króla Priama, opisany przez Homera w *Iliadzie*;
- podkreślały prestiż władców, podnosiły ich autorytet w oczach poddanych, jak np. skarbcze królewskie, kościelne, zbiory Napoleona;
- broniły przed złymi duchami i siłami, dzięki przekonaniu o ich magicznej sile, a właściciele czynili jej dysponentami, jak np. kolekcja kamieni zgromadzonych przez księcia Burgundii, Jeana du Berry;
- symbolizowały jedność duchową i potęgę społeczności, będąc jednocześnie narzędziem wychowania patriotycznego, jak np. świątynie-sanktuaria w Olimpii i Delfach jako pierwsze muzea o charakterze kulturowo-narodowym, włoskie kolekcje renesansowe¹⁷.

Przedmioty składające się na zbiory często były zdobywane drogą militarnych starć i podbojów, co podnosiło ich symboliczne i propagandowe znaczenie. Posiadanie ich było wyrazem triumfu, dominacji i „opowiadało” o męstwie i odwadze właścicieli lub ich rodów.

Muzea od wieków są więc złożonym sposobem oddziaływania społecznego, w którym wykorzystuje się równocześnie eksponaty, napisy, transparenty, komentarze słowne (pisane lub mówione), a nawet ilustracje muzyczne. Nawet najbardziej wartościowe przedmioty nie oddziałują same w takim stopniu, w jakim mogą to czynić mając odpowiednią oprawę. Nie jest też istotna ilość eksponatów, lecz odpowiedni ich dobór ze względu na zamierzony efekt. O propagandowych możliwościach tkwiących w komponowaniu zbiorów muzealnych i sposobie ich prezentacji świadczą m.in. indoktrynacyjne wystawy organizowane dla szerokiej publiczności w krajach totalitarnych. Muzeum, jako miejsce, w którym przemawia ze szczególną siłą przeszłość, stawało się niebezpiecznym głosem manipulowanym, wybiórczym, kształtowanym przez przebiegłych „inżynierów dusz”.

Współczesny świat, wraz z narzuconym przez szybki rozwój nowych technologii tempem przemian, w sposób zasadniczy zwrócił się ku przyszłości. Zachowując pamiątki historyczne nie powraca do nich jednak dla refleksji czy głębszej analizy historiozoficznej. Nawet, gdy traktuje je z powagą, nie niszczy ich i nie pozwala unicestwić, to – jak się zdaje – niewiele z nich „bierze” dla współczesnego kształtu życia. Generalnie wielu obserwatorów współczesnej kultury mówi o lekceważącej pamięci, która stała się główną cechą współczesnej cywilizacji¹⁸.

¹⁷ Zob. J. Sowiński, *Wędrówki przedmiotów. Kolekcje i kolekcjonerzy*, Wrocław 1977.

¹⁸ Zob. J. R. Nowak, *Zagrożenia dla Polski i polskości*, Warszawa 1998, s. 236–237.

Filozofia historii próbuje na różne sposoby systematyzować dzieje ludzkości, podkreślając w nich specyficzne, istotne elementy. Przypomnienie ich jest sposobem dla odnowienia pamięci o drodze, którą przeszła ludzkość od swego początku do dzisiaj. K. Jaspers (1883–1969), egzystencjalista, wyróżnia: etap stawiania pierwszych wielkich kroków, jak powstanie języków, wynalezienie narzędzi pracy, rozpalanie i używanie ognia – epoka prometejska, sięgająca zamierzchłych czasów; powstanie starych, wielkich kultur (Egipt, Mezopotamia, Huang-ho w Chinach, dolina Indusu) – między piątym a trzecim tysiącleciem przed Chr.; powstanie duchowych fundamentów ludzkości (Konfucjusz i Lao-tsy w Chinach, Budda w Indiach, Zaratustra w Iranie; Homer w Grecji; prorok Eliasz i inni do Izajasza; filozofowie: Parmenides, Heraklit, Platon – w okresie między 800 a 300 r. przed Chr.; wiek naukowo-techniczny – od końca średniowiecza, ukonstytuowany duchowo w XVII w., przyspieszył gwałtownie obecnie¹⁹.

Jednym z istotnych czynników odchodzenia od wielkich tradycji ludzkości była teza K. Darwina, jaka z czasem przyjęła postać ewolucjonizmu społecznego, którego jednym z głównych ideologów był K. Marks. Marksizm, dla uzasadnienia swych zdehumanizowanych tez, rozwinął teorię zbliżoną do darwinowskiej: „dobór naturalny” gatunków dostarczył znamion naukowości dla leninowsko-marksistowskiej „walki klas”. „Córka” ewolucjonizmu okazała się eugenika (ukuł ją kuzyn Darwina – F. Galton, 1822–1911), która legła u podstaw ideologii „panów” w faszyzmie niemieckim. Śladem eugenicznej utopii poszła później inżynieria genetyczna. Samounicestwienie człowieka „opóźnionego w ewolucji” będzie „skokiem jakościowym” dla zbudowania „postczłowieka”²⁰.

Początkiem tej zatraty tożsamości człowieka stało się twierdzenie Darwina, że człowiek jest zwierzęciem kulturowym i społecznym. Buduje kultury i społeczeństwa wyjątkowe w swej komplikacji. W dziele *O pochodzeniu człowieka* Darwin zauważa, że zachowanie człowieka jest bardziej elastyczne niż zwierząt, mniej oparte na odruchach i instynktach. Łączy go jednak z innymi zwierzętami wiele czynników, jak ciekawość, inwencja, zdolność koncentracji, pamięć i wyobraźnia; jednak dysponuje nimi w szerszym zakresie i stosuje w sposób bardziej skomplikowany²¹.

Utrata tożsamości i poczucia więzi z pokoleniami ludzi, które żyły przedtem, a budowanie świadomości silnej więzi ze światem zwierząt, była dla wielu przyczyną ucieczki od poszukiwania prawdy o człowieku. Jedną z możliwych dróg był „mistycyzm filozoficzny”, w którym poznanie przemienia podmiot poznający, transformuje poznawcę. Droga

¹⁹ Zob. K. Jaspers, *Historia ludzkości*, „Słowo” (1988) nr 3, s. 8–15.

²⁰ Zob. L. Dufaur, *Ewolucjonizm zmierza do unicestwienia człowieka*, „Polonia Christiana” (2009) nr 11, s. 29–34.

²¹ Zob. G. G. Simpson, *The eaning of Evolution*, New Haven 1949.

poznania jest drogą samopoznania, dostępnego tylko elitom i wybranym. Powstała, silnie odradzająca się współcześnie, antropologia gnozy i elitarnych wtajemniczeń w świat człowieka²².

Inni myśliciele stwierdzają niemożliwość ostatecznego opisu człowieka. Nie ma on istotnej tożsamości, a jeśli ma, to jest niemożliwa do poznania. G. Marcel ujmuje człowieka w ruchu „ku”, a ludzki byt pojmuje jako „drogę” (por. *homo viator* – „człowiek w drodze”); według ks. J. Tischnera można mówić o odsłanianiu się w człowieku ruchu ku „czemuś poza”. W antropologii filozoficznej eksponuje się kategorię „spotkania”, doświadczenia „drugiego” człowieka, równorzędnego wobec podmiotu poznającego, „mojego ja”. Możliwe jest jedynie „doświadczenie twarzy drugiego”²³. Człowiek skazany jest na drogę i nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o samego siebie. Zbyt pochopne odpowiedzi wprowadzają w świat ludzi współczesnych zamęt i świadomość, że znajdują się w niezwykle złożonej sytuacji.

Na zakręcie

Dla wielu obserwatorów i analityków dziejów ludzkości czas obecny jest okresem kryzysu myśli zachodniej oraz – cywilizacyjnie – całego Zachodu. Ten kryzys, przez fakt dominacji Zachodu, pociąga za sobą cały świat. Jak zauważono: „Każda historia światowych cywilizacji, która marginalizuje ich zakres stopniowego podporządkowania Zachodowi po 1500 r., marginalizuje sedno problemu – właśnie tę sprawę, która najpilniej domaga się wyjaśnienia. Rozwój Zachodu jest po prostu najpoważniejszym zjawiskiem historycznym drugiej połowy drugiego tysiąclecia po Chr. To najważniejsza opowieść współczesnej historii. Stanowi prawdopodobnie najtrudniejszą zagadkę i jest wyzwaniem dla historyków. Powinniśmy rozwiązać tę zagadkę nie tylko po to, by zaspokoić naszą ciekawość. Jedynie bowiem dzięki pokazaniu prawdziwych przyczyn przewagi Zachodu możemy mieć nadzieję, że możliwie dokładnie oszacujemy stopień nieuchronności schyłku i upadku cywilizacji Zachodu”²⁴.

²² Zob. A. Posacki, *Antropologia gnozy. Inicjacyjny charakter poznania w kulturze europejskiej*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane ks. prof. Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 547–568; tenże, *Max Scheller – antropologia filozoficzna czy religia gnozy?*, w: *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, Kraków 2006, s. 533–547.

²³ I. Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna. Typologia nurtów, prezentacja stanowisk, wybór tekstów*, Łódź 1999, s. 30–31.

²⁴ N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, tłum. P. Szymor, Kraków 2013, s. 45; por. K. Sadło, *Gilberta Keitha Chestertona diagnoza współczesnej cywilizacji*, „Cywilizacja” (2013) nr 45, s. 68–78.

Kryzys ideowy Zachodu nieuchronnie wiąże się z rozszerzaniem błędnej hipotezy ewolucji, która urasta do rangi absolutnej teorii wyjaśniającej całą ludzką rzeczywistość. Trwa ona i jej główne tezy są powtarzane pomimo faktu, że nauka wielokrotnie je podważyła. Zakłada ona m. in., że z jednego prostego jednokomórkowego organizmu, powstałego przypadkowo na naszej planecie, pochodzi cały łańcuch żywych gatunków wielokomórkowych, w tym człowiek. Trzy istotne założenia ewolucjonizmu: przypadkowość, selekcja naturalna i gradacja mutacji u żywych organizmów – zostały podważone, m.in. przez skamieliny, które wskazują, że brakuje jakiegokolwiek śladu ogniw łączących jeden gatunek z innym. Nie ma pozostałości gatunków pośrednich. Nie ma też żadnego dowodu empirycznego na przejście od małpy do człowieka²⁵. Analiza wielu skamielin, znajdujących się w kolejnych warstwach geologicznych, jak twierdzą paleontolodzy, prowadzi do stwierdzenia, że wiedza o pochodzeniu i przeszłości człowieka opiera się na fikcji²⁶. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że wszelkie próby polemiki czy dyskusji z tezami ewolucjonizmu spotykają się z arogancją, nietolerancją i złą wolą zwolenników ewolucjonizmu. Nie ułatwia to wypracowania nowej hipotezy²⁷.

Ucieczka przed dyskusją w ułudę, kolejne twierdzenia nie dające się weryfikować, pozostawiają prawdę o człowieku w chaosie ideologii New Age. Odpowiedź na pytanie o człowieka leży gdzieś między potrzebą odpowiedzi na pytania, a pokusą wszechwiedzy (choćby bez naukowych uzasadnień); między wyobrażeniem rzeczywistości a jej realnym kształtem; między wiernością twierdzeń tradycji a jej zdradą²⁸.

Dodatkowo technologiczny rozwój cywilizacji wprowadził nowy zamęt w myśleniu o człowieku. Amerykański University of Stanford poddał analizie komputerowej dane (pod nazwą Cyfrowe Oświecenie) gromadzące 55 tys. listów i dokumentów, które w XVII i XVIII w. wymieniało między sobą 6 400 osób. Dzięki temu można było przeanalizować dynamikę i kierunki przepływu danych pomiędzy tymi autorami. Pod koniec XVII w. centrum wymiany myśli była Wielka Brytania, która ustąpiła w połowie XVIII w. Francji. Wymiana myśli między ośrodkami oświeceniowymi i poszczególnymi osobami była możliwa poprzez korespondencje.

²⁵ Zob. M. Respinti, *Bezdroża teorii Darwina*, „Polonia Christiana” (2009) nr 11, s. 35–37; por. K. Krzemiński, *Człowiek – brakujące ogniwo w procesie ewolucji czy zdecydowanie ktoś inny?*, w: *Człowiek – ciało i duch*, t. 2: *Ujęcie teologiczne*, red. K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterda, Toruń 2015, s. 61–92.

²⁶ Zob. A. de Izcue, *Fikcja wielu milionów lat. Rozmowa z prof. Guyem Berthaultem z Międzynarodowego Stowarzyszenia Sedymentologów*, „Polonia Christiana” (2009) nr 11, s. 41–42.

²⁷ Zob. L. Marcolivio, *Hipoteza błędna etycznie. Rozmowa z prof. Giuseppe Sermontim*, tamże, s. 45–46.

²⁸ Zob. D. R. Groothuis, *New Age – czy naprawdę Nowa Era?*, Katowice 1994.

Współcześnie Google otworzyły w grudniu 2010 r. nową bazę danych, która zawiera 5,2 mln książek (4% książek opublikowanych w świecie w ogóle), wydanych w latach 1800–2000 po angielsku, francusku, hiszpańsku, niemiecku, chińsku, rosyjsku i hebrajsku. Powstał zasób liczący 500 mld słów, z którego każdy zainteresowany tematem może skorzystać, sięgając do przeglądarki Google Ngram Viewer. W zespole naukowców opracowujących bazę danych nie było ani jednego humanisty. 16 XII 2010 r. zespół ten opublikował w magazynie „Science” artykuł wprowadzając do humanistyki nowy termin „culturomics” (kulturonika), oznaczający ilościową analizę kultury poprzez badanie olbrzymich baz danych. Dali wyraz przekonaniu, że rozpoczynają cyfrową rewolucję w humanistyce. Dopełni się ona, gdy zostaną zdigitalizowane wszystkie opublikowane przez człowieka książki, co jest nieskrywaną ambicją Google. Będzie wtedy możliwy pełny opis kondycji człowieka – poprzez krytyczną analizę oprogramowania komputerowego.

W ten sposób, przez upowszechnienie internetu, doprowadzono do wybuchu „bomby masowego tworzenia”. W ciągu miesiąca jeden tylko Facebook, najpopularniejszy serwis społecznościowy, przyjmuje 30 mld jednostek treści: wpisów, zdjęć, filmików. W styczniu 2011 r. polski serwis społecznościowy nk.pl (dawniej: nasza klasa) zebrał 12,5 mln zdjęć. YouTube zebrał w 2010 r. 13 mln godzin materiału video. Informatyka zmieniła humanistykę w sposób, jakiego nigdy nie przewidywali filozofowie²⁹.

Ludzkość zgromadziła ogromne zasoby informacji, które wciąż ulegają powiększeniu. Niestety, nie ma sposobu uporządkowania ich, a tym bardziej głębszej analizy. S. Lem przestrzegał: „Internet przyczyni się do rozwodnienia wartościowych składników wiedzy mieszając ważne informacje z nieważnymi”³⁰. Człowiek coraz głębiej zanurza się w elektronicznej imitacji świata, w poszukiwaniu swego wirtualnego odbicia, stworzonego przez siebie i dla własnych potrzeb, przez nikogo nie kontrolowany. Sytuacja kulturowa sprowadza się do obsługi „plemienia infogagów” (pożeraczy informacji), cierpiących na elektroniczną bulimię, a peryferie cyfrowego świata przekształcają się w rezerwy niewykształconych biedaków, uzależnionych od impulsów nowych, elektronicznych przekazników³¹.

Współczesna globalna wioska jest zanurzona w „multimedialnym smogu”, w którym wszyscy mówią do swojego ekranu, wyzwoleni z obowiązku rozumienia o czym mówią i do kogo adresują swe wypowiedzi³².

²⁹ Zob. M. Bendyk, *Humanistyka 2.0*, „Polityka. Niezbędnik Inteligenta” (2011) nr 8, s. 87–90.

³⁰ S. Lem, *Bomba megabitowa*, Kraków 1999, s. 34.

³¹ Zob. R. Borkowski, *Multimedia, multimania i informatyczny trans*, „Nurt” (1998) nr 1, s. 43–44; tenże, *Wioska infogagów*, „Opcje” (1997) nr 2, s. 17–21; tenże, *Informacyjna bulimia i multimedialny trans*, „Transformacje” (1998) nr 2, s. 7–9.

³² Zob. R. Kaczmarek, *Wiedza i informacja*, „Kultura” (1997) nr 4, s. 18.

Władza w społeczeństwie informacyjnym opiera się na regule *cuius informatio, eius regio* (czyja informacja – tego panowanie). Nowy ład komunikowania opiera się na zasadach decentralizacji, dekoncentracji i antytotalitaryzmie. Niemożliwy wydaje się żaden monocentryzm, poza drogą manipulowania informacją i zalewania nią wszelkich grup i relacji społecznych. Sposób działania wielu uczestników sieci można już nazwać cyberanarchią. Globalna informacja budzi niepokój socjologów jako źródło pogłębienia się podziałów społecznych na oświecone warstwy korzystające w pełni z nowych możliwości rewolucji informacyjnej, oraz na marginalizowane, chociaż liczne, grupy niewykształcone, sfrustrowane brakiem dostępu i brakiem zrozumienia nowej sytuacji. Warstwy wykształcone (elity wiedzy i władzy elektronicznej) wspierają raczej radykalne grupy polityków, którzy pozwalają na utrzymanie kontroli upośledzonych warstw społecznych metodami autorytarnymi³³.

Zmiany te pozwoliły ogłosić amerykańskiemu myślicielowi „koniec historii”, co dokonał F. Fukuyama w 1989 r.³⁴ Nastąpiła alienacja człowieka, wyobcowanie go ze świata, w jakim żyje, co łączy się z degeneracją rozumu, który mógł mu pomóc rozpoznać istotę otaczającej go rzeczywistości. Postęp techniczny doprowadził do niezwykłego wzrostu konsumpcji, będącej ucieczką od nudy i apatii spowodowanej poczuciem bezsensu życia. E. Fromm pisał: „Idea konsumowania większej ilości lepszych rzeczy miała uczynić życie szczęśliwym i bardziej satysfakcjonującym, teraz jednak stała się celem sama w sobie”³⁵.

Współczesne analizy kondycji człowieka są pełne różnego rodzaju zmiennych i wzajemnie sobie przeczących sądów. Tematy niecodzienne, dziwne, coraz bardziej egzotyczne zalewają literaturę popularnonaukową. Transhumanizm, posthumanizm, nieantropologiczna narracja, dyskursy animalistyczne, genderyzm i destrukcjonizm – stanowią nową ofertę poglądów na temat człowieka. Humanizm zaczyna przeczyć sam sobie. Chętniej zajmuje się przedmiotami, bo zajmowanie się ludźmi – w ich pełnym, integralnym ujęciu – jest złe. Humanistyka, jak wiele innych dziedzin nauki, opanowana została przez mody intelektualne³⁶.

Nauka współczesna o człowieku za wszelką cenę chce go wyrwać ze środowiska, w którym żyje, ukazać nowe horyzonty, zachwycić możli-

³³ Zob. R. Borkowski, *Cywilizacja – technika – ekologia. Wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku*, Kraków 2001, s. 70.

³⁴ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; tenże, *Ostatni człowiek. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.

³⁵ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Duleba, Warszawa 1996, s. 120.

³⁶ Zob. Ż. Ponimirski, *Historyk po posthumanizmie*, „Frona Lux” (2016) nr 78, s. 106–109.

wościami, które stwarza technologia, aby go utworzyć na nowo. Oficjalnie zmierza do stworzenia „doskonałego człowieka”, wolnego od jakichkolwiek ograniczeń związanych z naturą. Już Platon postulował, by każde niemowlę było „bękartem wychowywanym przez urząd”. T. Eliot życzył sobie, by chłopiec nie oglądał żadnych mężczyzn przed ukończeniem siedmiu lat, a po ich ukończeniu – nie widział żadnych kobiet. J. Locke proponował w koncepcji edukacji, by dzieci ubierać w przemakające buty i wybijać im z głowy poezje. To dzięki matkom, niańkom i samym dzieciom w pewnych epokach zachowano zdrowy rozsądek w kształtowaniu człowieka³⁷. Czy jednak obecnie będzie to możliwe, gdy proces kształtowania człowieka, tworzenia go od nowa, jest dodatkowo uzbrojony prawem państwowym we wszechmocne instytucje, potężne dane naukowe i techniczne? Czy człowiek współczesny jest rzeczywiście w pełni wolny w przetwarzaniu danych ludzkiego gatunku, jak tylko mu się to spodoba? Kto naprawdę w tym dążeniu będzie prawdziwym zwycięzcą? Dokąd dojdzie człowiek wychodząc z ostrego zakrętu myśli o sobie samym?

A man on the roads of history

Summary

The article shows the need and different dimensions of human wandering. It points to museums as an important element of culture that preserves the memory of the past and serves to teach future generations. The author mentions how dangerous it is to lose the identity and sense of connection with the generations of people who lived before. He lists the factors that determine the ideological crisis of the contemporary Western civilization.

³⁷ Zob. C. S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2013, s. 72–74; por. T. Eliot, *The Boko Named the Governour*, Londini 1531; J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, London 1693.

Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami

Contra torrentem

Anton (Józef, Maria) Hilckman urodził się 4 III 1900 r. w Bevergern (Westfalia), zmarł 25 I 1970 w Moguncji (Mainz); był doktorem nauk politycznych Uniwersytetu we Freiburgu i nauk filozoficznych Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie. Jak sam podkreślał, pod względem naukowym był uczniem F. Konecznego, czego wyrazem jest jego niepublikowana, zachowana we fragmentach rozprawa doktorska z zakresu filozofii poświęcona teorii cywilizacji pt. *La storiosofia induttiva di Feliks Koneczny* z 1936 r. W okresie międzywojennym ze względu na zaangażowanie polityczne i podjętą walkę z narodowym socjalizmem w Niemczech był prześladowany, emigrował do Włoch w 1933 r.; aresztowany przez Gestapo w 1940 był więziony w obozach koncentracyjnych Oranienburg, Buchenwald oraz Langenstein-Zwieberge niedaleko Drezna. Po 1945 r. został powołany na stanowisko profesora Uniwersytetu im. Gutenberga w Moguncji, gdzie założył pierwszy na świecie Instytut Porównawczej Nauki o Cywilizacjach (Institut für Vergleichende Kulturwissenschaft). W dowód uznania za jego działalność naukową, społeczną i polityczną został odznaczony orderem Palmes Académiques we Francji, Złotym Krzyżem św. Góry Athos w Grecji oraz Krzyżem Oficerskim „Polonia Restituta” nadanym *post mortem* przez polski rząd na uchodźstwie w Londynie w 1970 r. W okresie powojennym był również członkiem Polskiej Akademii Nauk w Londynie¹.

¹ Zob. T. Stępień, *Europa wobec cywilizacji. Antona Hilckmana porównawcza nauka o cywilizacjach. Zasady – metoda – zastosowanie*, Toruń 2013.

Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami

W okresie międzywojennym Hilckman w sposób jednoznaczny przeciwstawiał się procesowi militaryzacji Niemiec, który jego zdaniem wynikał z mentalności pruskiej i miał doprowadzić do przejścia władzy w Niemczech przez narodowych socjalistów w 1933 r. Apelował o nawiązanie do chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego Niemiec. Pojednanie między narodami oraz znajomość kultur narodowych miały umożliwić jego zdaniem ukształtowanie wspólnej Europy odwołującej się do chrześcijańskiego dziedzictwa poszczególnych narodów. Po zakończeniu II wojny światowej do 1970 r. wykładał i popularyzował naukę o cywilizacjach Konecznego. W 1962 r. założył stowarzyszenie „Amici Poloniae”, którego celem było upowszechnianie kultury polskiej w Niemczech. Do końca życia Hilckman utrzymywał bliski kontakt z emigracją polską, jednocześnie konsekwentnie odrzucał jakąkolwiek formę współpracy z reżimem komunistycznym w Polsce. Hilckman, podobnie jak jego mistrz Koneczny, w swej działalności naukowej, społecznej i politycznej konsekwentnie zajmował stanowisko pod prąd zgodnie z rodowym zawołaniem Hilckmanów – *contra torrentem* – w imię niezbywalnych praw człowieka i jego godności.

Porównawcza nauka o cywilizacjach

Dla Hilckmana głównym wyzwaniem w działalności naukowej, społecznej i politycznej było wskazanie przyczyn oraz wyjaśnienie dramatycznych wydarzeń w nowożytnej historii Niemiec i Europy, które doprowadziły do II wojny światowej i podziału starego kontynentu na dwa zwalczające się układy militarne i ideologiczne. Zdaniem Hilckmana rozwiązanie tej swoistej zagadki należy upatrywać właśnie w kwestii cywilizacji, dokładniej w fakcie wielości cywilizacji, które za Konecznym należy postrzegać w formie odmiennych, często antagonistycznych i wzajemnie znoszących się metod ustroju życia społecznego. Oznacza to, że zasada wielości cywilizacji należy do zasadniczych faktów historii powszechnej i życia społecznego. Samo zagadnienie cywilizacji podjął Hilckman już w latach 20. XX w. przy analizie ówczesnej sytuacji w Niemczech podkreślając fakt zdominowania kultury narodowej w Niemczech przez obcą jej mentalność pruską.

Jak sam podkreślał, rozwiązanie zagadki cywilizacyjnej Niemiec zawdzięczał Konecznemu i jego pracy *Bizantyzm niemiecki* z 1927 r., w której zawarta jest teza, że nowożytne Niemcy odchodząc od chrześcijańskiego dziedzictwa przyjęły obcą kulturze niemieckiej mentalność pruską, której korzenie sięgają średniowiecznej cywilizacji bizantyńskiej, a czego wyrazem był system filozoficzny G. W. F. Hegla oraz absolutyzacja państwa pruskiego. W ten sposób ukształtował się na przestrzeni wieków tzw. bizantyzm niemiecki w formie państwa pruskiego, który cha-

rakteryzował się postępującą militaryzacją państwa i społeczeństwa (tzw. państwo koszarowe) oraz zanegowaniem chrześcijańskiego personalizmu, tj. podporządkowaniem wolności i sumienia jednostki/osoby państwu, jak w przypadku zasady *cuius regio eius religio* protestantyzmu.

Dzięki pracom publikowanym w języku polskim w okresie międzywojennym, m.in. w krakowskim „Przeglądzie Powszechnym”, Hilckman miał możliwość poznać teorię Konecznego. Od tego momentu rozwinięcie i propagowanie nauki o cywilizacjach Konecznego stało się dla niego zadaniem życia. Już w okresie powojennym praca nad teorią cywilizacji zdominowała działalność naukową Hilckmana. Jak sam twierdził, do nauki Konecznego dodał jedynie słowo „porównawcza”, jednak analizując dzieło Hilckmana można stwierdzić, że w znaczący sposób ją rozwinął pod względem teoretycznym i filozoficznym. Według Hilckmana fenomen cywilizacji obejmuje wszystkie dziedziny i obszary życia człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym, zaś cywilizacje są różnymi sposobami kształtowania i urzeczywistniania ludzkiego bytu; zadaniem porównawczej nauki o cywilizacjach jest analiza i wyjaśnianie rozwoju *factum humanum* w czasie. Hilckman sformułował w tym kontekście dwie podstawowe definicje cywilizacji w języku łacińskim: 1) *forma vitae universalis* z podkreśleniem powszechności cywilizacji uznanej za tę podstawową formę urzeczywistniania ludzkiego życia, że każdy człowiek przynależy do konkretnej cywilizacji, oraz 2) *formatio humanitatis specifica* z podkreśleniem faktu wielości cywilizacji. W ten sposób „cywilizację” zdefiniował jako metodę/formę ustroju życia zbiorowego, która następnie jest świadomym kształtowaniem bytu doczesnego człowieka. W końcu, cywilizacja jest elementem konstytutywnym dla istoty człowieka, tzn. dotyczy tylko człowieka i zarazem każdego człowieka bez wyjątku.

Metoda porównawcza miała umożliwić przede wszystkim praktyczne (oraz polityczne) zastosowanie nauki o cywilizacjach. Zadaniem porównania zasad ustroju życia zbiorowego było ujęcie istoty danej cywilizacji z jednej strony, z drugiej strony podkreślenie różnic i przeciwieństw między cywilizacjami. Hilckman podkreślał z naciskiem w tym kontekście: „Dopiero wtedy nauka o cywilizacjach będzie mogła postawić diagnozę o stanie świata współczesnego. Diagnoza taka może następnie służyć politycznej i społecznej terapii ludzkości”². Hilckman podkreślał, że różnice cywilizacyjne, sam fakt wielości cywilizacji, decydują o historii powszechnej i wyznaczają obowiązujący porządek świata. Jest to szczególnie ważne w momencie postępującego procesu globalizacji, tj. zintensyfikowania wzajemnych relacji między poszczególnymi cywilizacjami w for-

² A. Hilckman, *Die Wissenschaft von den Kulturen. Ihre Bedeutung und ihre Aufgaben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Meisenheim am Glan 1967, s. 33.

Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami

mie dialogu z jednej strony, jak i globalizacji konfliktów na tle cywilizacyjnym z drugiej strony. Hilckman przestrzegał w tym kontekście: „Przeoczyć różnice cywilizacji, to znaczy nie znać prawdy. [...] żaden plan nowego politycznego ukształtowania ziemi nie powinien pominąć różnic cywilizacyjnych, nie powinien tak czynić, jak gdyby one miały tylko podrzędne znaczenie. Żaden międzynarodowy związek nie powinien pomijać najwyższych duchowych różnic pomiędzy ludzkością, jeśli nie chce nosić w sobie załączka śmierci, nie chce siebie samego skazać na bezpłodność; gdyż każda cywilizacja ma swą własną etykę i dla narodów różnych cywilizacji – te same słowa nie oznaczają tych samych rzeczy”³.

Pod względem filozoficznym Hilckman nawiązał w teorii cywilizacji do filozofii św. Tomasza z Akwinu. W swym głównym dziele filozoficznym *Vom Sinn der Freiheit* (1959) podejmując temat wolności rozwinął koncepcję filozofii istoty i sensu (tzw. *Sinnphilosophie*). Jest to zbiór esejów poświęconych podstawowym pojęciom i zarazem wartościom, które ukształtowały świat zachodni pod względem cywilizacyjnym, jak: wolność, wiara i religia, obowiązek, dobro, szczęście, piękno, miłość, wychowanie, polityka czy też historia – pojęciom, które stanowią o godności człowieka i jego kulturze czynu. Na tej podstawie przedstawił koncepcję człowieka, którą wyraża w określeniu *homo numine afflatus*, człowieka, zgodnie z chrześcijańskim obrazem, owianego i przepełnionego duchem.

Prusy – Niemcy – Polska

Działalności naukowej Hilckmana zawsze towarzyszyło zaangażowanie w bieżące wydarzenia polityczne, wynikało to z praktycznego wymiaru nauki o cywilizacjach. Hilckman postrzegał zaangażowanie polityczne za swój obywatelski obowiązek. Pochodząc z katolickiej Westfalii nawiązywał do antypruskiej tradycji w Niemczech, w całej swej działalności naukowej, publicystycznej, społecznej walczył o prawdziwie katolickie, łacińskie Niemcy, co oznaczało walkę z wszelkimi przejawami mentalności pruskiej w narodowej kulturze niemieckiej. Była to walka polityczna o wyswobodzenie Niemiec z hegemonii prusko-berlińskiej. W konsekwencji głównym tematem jego pism politycznych stało się zagadnienie historii i tożsamości narodowej Niemiec. W jednym z artykułów prasowych opublikowanych w języku polskim Hilckman postawił jednoznaczłą diagnozę: „Gdy się chce mówić o umysłowości i kulturze współczesnych Niemiec, napotyka się wielkie trudności. O jakiej umysłowości mówić i jakich Niemiec? Bo naprawdę istnieją nie jedne tylko Niemcy, ale są Niemcy różne, mniej się wzajemnie rozumiejące, niż różne inne,

³ A. Hilckman, *Felix Koneczny und die Vergleichende Kulturwissenschaft*, w: „Saeculum” III, Heft 4, [Freiburg] 1952, s. 571–602.

obce sobie narody. Nie ma w Niemczech jednolitej idei narodowej i politycznej, uznawanej przez wszystkich; istotę niemieckości pojmują każdy po swojemu. Nie ma nawet jednej historii, którą by wszyscy Niemcy uznawali za swoją [...]. Co jeden Niemiec uznaje za najściślejszą treść przeszłości narodowej, to drugi przeklina, jako antytezę niemieckości⁷⁴. Według Hilckmana narodowy socjalizm był kolejną w historii formą prusactwa, kolejnym wyrazem mentalności antyłacińskiej, antyzachodniej w historii Niemiec. Paradoksalnie, po swej największej klęsce w I wojnie światowej, Prusy zawładnęły duszą narodu niemieckiego. Stąd prowadziła prosta droga, m.in. dzięki apoteozie Prus zawartej w dziełach O. Spenglera, do narodowego socjalizmu. W tym kontekście wykazanie różnic między prusactwem a kulturą niemiecką można zaliczyć do kluczowych kwestii we współczesnej historii Niemiec.

Według Konecznego historię Niemiec charakteryzuje swoisty dualizm cywilizacyjny. Oznacza to, zdaniem Konecznego, „fakt istnienia kultury bizantyńsko-niemieckiej obok łacińsko-niemieckiej poprzez cały ciąg historii aż do naszych dni”⁷⁵. Według Hilckmana nurt bizantyński kultury niemieckiej reprezentowało właśnie państwo pruskie, dlatego nieustannie podkreślał: „bo niemczyzna nie jest to samo, co prusactwo”, starając się w ten sposób odkładać zarówno opinię publiczną w Niemczech, jak i w innych narodach europejskich: „Wzrost Prus na koszt Niemiec, oto ostateczny cel polityki Bismarckowskiej”⁷⁶. Czym charakteryzuje się prusactwo? Hilckman jako Niemiec stwierdzał jednoznacznie: „Treść i istota prusactwa zawiera się w krótkiej formułce: niewola jednostki, socjalizm państwowy; państwo jest wszystkim, jednostka niczym!”. Jego artykuły przedstawiały proces zawłaszczenia kultury niemieckiej przez mentalność pruską: „Stare prusactwo łączy się z nowym socjalizmem, aby z narodu niemieckiego zrobić niewolników. [...] Stają do walki dwie przeciwne sobie zasady: wolność i socjalizm państwowy, duch zachodni i «nie-duch» pruski. [...] Katolicy muszą wybierać między kulturą św. Tomasza, a barbarzyństwem w duchu Hegla i Bismarcka”⁷⁷.

Prawdziwą białą plamę w historii stosunków polsko-niemieckich stanowi natomiast zaangażowanie polityczne Hilckmana w proces pojednania. Można powiedzieć, że Hilckman był przyjacielem Polski, kochał kulturę polską, rozumiał historię Polski. Swoją działalność publicystyczną, a tym samym polityczną rozpoczął na początku lat 20. XX w. serią artykułów w języku polskim publikowanych w „Gazecie Olsztyńskiej”. W

⁴ A. Hilckman [Pseudonim: *Dr. M. Rilser*], *Katolicyzm niemiecki a umysłowość pruska*, „Przegląd Powszechny” 175 (1927) nr 523–524, s. 111–123.

⁵ F. Koneczny, *Bizantyzm niemiecki*, tamże, 176 (1927) nr 526, s. 33.

⁶ A. Hilckman, *Prusactwo albo niemczyzna*, „Gazeta Olsztyńska” z 19 VII 1925.

⁷ A. Hilckman [Pseudonim: *Dr. M. Rilser*], *Katolicyzm niemiecki a umysłowość pruska*, s. 111–123.

Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami

artykułach tych zajął pozycję propolską i antypruską przestrzegając Polaków na Warmii i Mazurach przed wchłonięciem przez państwo pruskie, walcząc w ten sposób o prawa Polaków w państwie pruskim. Był to okres plebiscytów na Warmii i Mazurach, które w dużej części dzięki szerokiej propagandzie i przebiegłości zostały wygrane przez stronę pruską. Hilckman znając negatywny wpływ prusactwa na kulturę niemiecką ostrzegał ludność polską Warmii i Mazur: „Stare tradycje Warmii zaś wszystkie są polskimi; co tam niemieckie, to tylko importowana pseudo-kulturalna pozorność. A więc narodzie warmiński, jeżeli chcesz, ażeby dzieci twoje stały się nowożytnymi barbarzyńcami, «Menschenmaterjałem» dla przemysłu prusko-niemieckiego, wtedy germanizuj się!”⁸. Według Hilckmana przyczyną ówczesnego konfliktu polsko-niemieckiego był fakt zawłaszczenia i zdominowania kultury niemieckiej przez mentalność pruską: „Cała nienawiść przeciw Polsce nie jest niemiecką, lecz tylko pruską; jest tylko wytworem polityki domowej Hohenzollernów. [...] Prusy zaś myślały tylko o zniszczeniu Polski. Rozbiory były dokończeniem tej polityki, która była hańbą kultury i ludzkości”⁹.

Przez poczucie sprawiedliwości, przez poznanie historii Niemiec, jak i pod wpływem nauki o cywilizacjach Konecznego Hilckman stał się przyjacielem Polski i kultury polskiej w pełnym tego słowa znaczeniu. Wielokrotnie w swych artykułach podkreślał, że pojednanie polsko-niemieckie stanowi niezbędny warunek dla pokoju w Europie, jak również dla zjednoczenia Europy: „Stosunek narodu niemieckiego do Polaków jest miernikiem, czy, i o ile, w narodzie niemieckim panuje duch chrześcijański, katolicki!”¹⁰

Ideologie polityczne jako pseudo-religie

Wyrazem zaangażowania politycznego Hilckmana była jego koncepcja ideologii politycznych, które można określić mianem pseudo-religii. Jednocześnie w licznych artykułach podkreślał wymiar polityczny i znaczenie praktyczne porównawczej nauki o cywilizacjach. Nauka o cywilizacjach, tj. analiza porównawcza cywilizacji i zarazem cywilizacja jako przedmiot edukacji, jest formą wychowania obywatelskiego człowieka jako osoby do jego godności i wolności. Hilckman nawiązywał w tym miejscu do koncepcji pedagogiki politycznej F. W. Foerstera. W eseju *Politische Bildung – Politische Reife – Politische Mündigkeit* z 1961 r. scharakteryzował główny cel tak rozumianej edukacji w formie wycho-

⁸ A. Hilckman [Pseudonim: *Michael Rilser*], *O przyszłość Warmii*, „Gazeta Olsztyńska” z 19 XI 1926.

⁹ A. Hilckman, *Polska jako Erbfeind*, tamże, z 28 VI 1922.

¹⁰ A. Hilckman, *Chrześcijaństwo albo prusactwo*, tamże, z 16 XII 1921.

wania do dojrzałości obywatelskiej i politycznej, która powinna odwoływać się do świadomości przynależności cywilizacyjnej. Świadomość cywilizacyjna i oparta na niej dojrzałość polityczna są w tym sensie głównym antidotum na oddziaływanie ideologii politycznych, które Hilckman interpretował jako pseudo-religie. Ideologie społeczno-polityczne, jak podkreślił w pracy *Politische Ideologien (Politische Pseudo-Religionen)* z 1962 r., można uznać za główne źródło ateizacji i przyczynę zachwiania porządku cywilizacyjnego świata zachodniego w jego poszczególnych społeczeństwach i narodach.

Współczesna historia świata zachodniego, w szczególności w drugiej połowie XX w., charakteryzuje się faktem oddziaływania ideologii na życie społeczne, które to ideologie oparte na swoistej dogmatyce i poprawności politycznej przeobrażając się w polityczne pseudo-religie podważyły obowiązujący dotychczas porządek cywilizacyjny. Paradoksalnie, ideologie te w imię hasła wolności, demokracji i humanizmu ogólnoludzkiego doprowadziły do zniewolenia społeczeństw i zaniegowania systemu wartości, które tę wolność kształtowały. Hilckman podkreślał w tym miejscu, że wraz z rozwojem socjologii w XX w. powstała nowa dyscyplina nauki: ideologia i krytyka ideologii. Wszystkie systemy filozoficzne, doktryny polityczne i programy społeczne były rozpatrywane pod względem zagrożenia, czy też skażenia ideologicznego (K. Mannheim *Ideologie-Verdacht*). W eseju *Politische Ideologien* (1962) Hilckman zauważał, że sytuacja ta wynikała z błędnego, czy wręcz paradoksalnego określenia pojęcia ideologii zdeterminowanego przez marksistowską ideologię szkoły frankfurckiej. Socjologia XX w., zdominowana przez marksistowski krytycyzm, upatrywała w elementach ideologicznych zawartych w teoriach nauki, w filozofii, w teoriach cywilizacji i polityki możliwość odnalezienia treści dotychczas pomijanych, które wyjaśniłyby lub też uzasadniły fakt zaistnienia opresyjnych totalitarnych systemów polityczno-społecznych. Po II wojnie światowej rozpoczęto zakrojone na szeroką skalę śledzenie i napiętnowanie wszelkich „reakcyjnych” elementów ideologicznych. Program ten został przeprowadzony w sposób radykalny w teorii społecznej szkoły frankfurckiej, gdzie ideologia została utożsamiona z mieszczaństwem, co w dalszej konsekwencji doprowadziło do dogmatycznego relatywizmu w socjologii i tezy, iż każdy autorytet jest podejrzany o ideologię. Ostatecznie, w relatywizmie szkoły frankfurckiej doszło do utożsamienia ideologii z każdą formą religii.

Hilckman odrzucał frankfurcką koncepcję socjologii, ponieważ totalna podejrzliwość o ideologię sama przeradza się w formę represyjnej ideologii. W tej sytuacji konieczne jest inne ujęcie problemu ideologii i ich oddziaływania na życie społeczne. Ideologia, zdaniem Hilckmana, zawiera dwa charakterystyczne elementy: (1) odwrócenie systemu wartości w celu utworzenia nowego pseudo-systemu na drodze absolutyzacji wartości drugorzędnej (pseudo-wartości) i zrelatywizowanie wszystkich

innych w stosunku do niej (np. proletariatu w internacjonalizmie, lub naród w rozumieniu nacjonalizmu), (2) na bazie nowego pseudo-systemu wartości utworzony zostaje mit (ideologia), który ma doprowadzić do zmiany dotychczasowych relacji międzyludzkich.

Ponieważ każda ideologia dąży do zmiany systemu wartości moralnych, czyli utworzenia alternatywnego systemu etycznego, należy według Hilckmana samo słowo „ideologia” zastąpić terminem pseudo-religii, ponieważ każda ideologia jest surogatem religii. Dotyczy to przede wszystkim ideologii politycznych, czyli politycznych pseudo-religii. Tak rozumiana ideologia stanowi największe zagrożenie dla samej religii, ponieważ sakralizując i absolutyzując elementy świata doczesnego, wykorzystuje naturalną dla każdego człowieka potrzebę wiary. Hilckman wyróżnił trzy główne polityczne pseudo-religie: (1) humanitaryzm oświecenia, (2) nacjonalizm, (3) komunizm (socjalizm). Te trzy polityczne pseudo-religie charakteryzują również najnowsze dzieje Europy. Humanitaryzm doprowadził do rewolucji francuskiej, nacjonalizm (w wersji niemiecko-pruskiej) do I i II wojny światowej, komunizm do zniewolenia narodów Europy w wymiarze fizycznym, jak też moralno-duchowym w XX w. Ich cechy charakterystyczne to: (1) negacja potrzeby zbawienia człowieka z radykalną formą antychrześcijaństwa, (2) uznanie polityki za wartość naczelną, (3) przy jednoczesnym rozdzieleniu polityki od moralności, od jakiegokolwiek systemu wartości, co kończy się uznaniem wartości relatywnej za absolutną i prowadzi do totalnej anarchii wartości.

Na podstawie swych analiz Hilckman podkreślał znaczenie wychowania obywatelskiego. W swej pracy *Über politische Bildung und politische Mündigkeit* (1961) rozwinął koncepcję wychowania i wykształcenia obywatelsko-politycznego. Koncepcja ta uwzględniając specyfikę cywilizacji łacińskiej jest adekwatna do idei politycznej uniwersalizmu. Celem jest ukształtowanie postaw obywatelskich oraz świadomości politycznej, które pozwalają samodzielnie wypełniać obowiązki obywatelskie oraz podejmować decyzje polityczne niezależnie od natarczywości politycznych pseudo-religii. Dojrzałość polityczna (niem. *politische Mündigkeit*) oznacza tutaj samodzielność w myśleniu politycznym i niezależność od politycznych pseudo-religii.

Polityka jako troska o dobro wspólne dotyczy zawsze wspólnoty, a więc rodziny, narodu, kultury i cywilizacji, gdzie dobro każdej tej wspólnoty jest celem polityki. Polityka obejmuje każdą wspólnotę i dotyczy każdego człowieka, nikt nie może być wykluczony z obszaru polityki. Polityka wraz z etyką i prawem stanowi naczelną dziedzinę cywilizacji, mającą za przedmiot relacje międzyludzkie, dlatego każda cywilizacja jest swoistą doktryną polityczną, której wyrazem jest system etyczny i prawny, natomiast polityka w rozumieniu Hilckmana nie dotyczy religii odnoszącej się do świata nadprzyrodzonego. Polityka stanowi dziedzinę cywilizacji *sui generis* i podobnie jak w przypadku innych dziedzin cywi-

lizacji powinna być jednoznacznie oddzielona od religii. Tak jak w przypadku filozofii prawda, w etyce dobro, tak w polityce celem i motywem jest sprawiedliwość: urzeczywistnienie sprawiedliwości we wszystkich relacjach międzyludzkich.

Wychowanie obywatelskie i edukacja polityczna powinny służyć rozwijaniu umiejętności swoistego poznania politycznego, tj. umożliwić różnicowanie między polityką realizującą ideę sprawiedliwości a ideologią (polityczną pseudo-religią), czy – jak powie Hilckman – między sprawiedliwością a jej pozorami. Tak rozumiana „pedagogika polityki” ma zasadnicze znaczenie we współczesnych systemach demokratycznych, których demokracja zależy od poziomu wykształcenia i dojrzałości politycznej społeczeństwa. Pedagogika polityki powinna prowadzić do ukształtowania etyki politycznej, a ostatecznie do uzależnienia polityki od moralności. Najlepszym przykładem, według Hilckmana, jest tutaj łacińska koncepcja polityki Pawła Włodkowica (1370–1436) oparta na: 1) prymacie wartości duchowo-moralnych, 2) moralności samej polityki oraz 3) wewnętrznej spójności systemu moralno-etycznego obowiązującego w danym społeczeństwie¹¹. Jednocześnie tak rozumiana edukacja i polityka, jako wyraz możliwości permanentnego postępu w zakresie moralności, świadczy zdaniem Hilckmana o misji i zobowiązaniu Zachodu wobec innych cywilizacji współczesnego świata. Warunkiem spełnienia tego powołania jest zachowanie własnej świadomości i tożsamości cywilizacyjnej Zachodu¹².

Rozważania Hilckmana w tym zakresie zasługują na szczególną uwagę w kontekście najnowszych wydarzeń w Europie. W przypadku obserwowanego w ostatnich latach kryzysu migracyjnego, procesu islamizacji społeczeństw Europy zachodniej oraz marginalizacji znaczenia chrześcijaństwa w europejskiej przestrzeni publicznej – siłą rzeczy powraca pytanie o przyczyny kryzysu świata zachodniego. Bez wątpienia można przyjąć tezę o postępującym konflikcie na tle cywilizacyjnym i religijnym w wymiarze globalnym. Za lont, który ten konflikt podpala – za Hilckmanem – można uznać ideologie polityczne w formie pseudo-religii. O ile wydarzenia XX w. zdewaluowały ideologie komunizmu i nacjonalizmu (socjalistycznego), o tyle ideologię humanitaryzmu oświecenia, uszczęśliwiania ludzkości w wymiarze globalnym, można obecnie uznać za dominujący przejaw pseudo-religii.

¹¹ Zob. A. Hilckman, *Ein großer Pole des Mittelalters: Paweł Włodkowic, Vorläufer der modernen Staatslehre*, „Amici Poloniae” (1963) Nr 2, s. 21–30.

¹² W pracy poświęconej obchodom milenium Polski Hilckman podkreśla, że „la véritable vocation de l'Europe, de la civilisation occidentale [...] une obligation morale de notre Occident vis-à-vis du monde entier [...] quand nous ne serons pas déracinés nous-mêmes” (A. Hilckman, *Qu'est-ce que l'Occident? Essai d'un exposé de la doctrine européenne de Feliks Koneczny*, Rzym 1966, s. 546).

Anton Hilckman: w poszukiwaniu możliwości dialogu między cywilizacjami

Anton Hilckman: in search of opportunities for dialogue between civilizations

Summary

The article presents a short biographical sketch and the Anton Hilckman comparative concept of civilization, for whom the main challenge in his scientific, social and political activity was to indicate the reasons and explanation of dramatic events in the modern history of Germany and Europe that led to World War II and the division of the old continent into two combating military and ideological systems. His concept of the civilization struggle was based on Feliks Koneczny's theory of civilization.

Quincunx a współczesność

Z marksizmu w marksizm

Feliks Koneczny (1862–1949) to bez wątpienia jeden z najwybitniejszych przedstawicieli pokolenia nazwanego pokoleniem Niepokornych. Był historykiem, ale w czasach, kiedy granice między wieloma dziedzinami nauki nie były ściśle określone, był po prostu wybitnym humanistą, obficie czerpiącym z dorobku humanistyki i nauk społecznych. Był też, zwyczajnie po ludzku, człowiekiem, który długo żył i dzięki temu dużo widział. Posiadając umysł analityczny, prowadząc rozliczne badania naukowe uważał, że wszelkie dociekania szczegółowe muszą prowadzić do syntezy. A jego syntezy pozostają do dziś wyjątkowe. To właśnie jego teoria cywilizacji miała być historyczno-filozoficznym zwieńczeniem namysłu nad dziejami ludzkimi.

Kiedy jeszcze jako student, wspólnie z kolegami, zaopatrywałem się w różnych niszowych wydawnictwach w prace Konecznego, aby samemu zatopić się w lekturze i umożliwić ją innym, pierwszym co mnie uderzało podczas czytania, było szybkie spozycjonowanie marksizmu, niby już odchodzącego w niebyt, ale przecież wciąż obecnego na przełomie lat 80. i 90. Marksizm wciąż korzystał z aury światopoglądu naukowego, jak go czasem nazywano, może trochę wypaczonego przez bolszewizm sowiecki, ale przecież, jak powiadano, jego założenia nie były takie złe. Dla autora *Cywilizacji żydowskiej* doktryna Marksa to jakiś nowotwór wyrosły na obcej cywilizacyjnie glebie i zaaplikowany światu łacińskiemu. Jednak lata mijały, a Polska coraz mocniej podlegała wpływom Europy Zachodniej, tak w nauce, jak i w polityce czy religii. Wydawało się, że prace Konecznego powinny odejść w niebyt. Nic bardziej mylnego. Niewiele zrozumiemy ze współczesnego sporu o Europę bez zrozumienia naszego kodu cywilizacyjnego. Odczucie frontalnego zderzenia ustaleń F. Konecznego z dzisiejszym projektem europejskim wciąż mi towarzy-

szy, jak kiedyś na przełomie lat 80. i 90. podczas zderzenia z marksizmem. Rzecz jasna, to odczucie ma swoje racjonalne uzasadnienie, gdyż umysły współczesnych elit europejskich zostały także sformatowane przez marksizm, co da się bardzo łatwo udowodnić. Jednak celem niniejszych rozważań nie jest śledzenie historii marksizmu, tylko krótkie ukazanie zasad nauki porównawczej o cywilizacjach, dzięki której łatwiej zrozumiemy zachodzące procesy społeczne i polityczne.

Dla przykładu: bez właściwego tła cywilizacyjnego nie sposób zrozumieć wszystkich obecnych ataków na rodzinę oraz prób jej przedefiniowania. Skala tego zjawiska doprowadziła do głębokich patologii w rodzinach, wzrostu liczby samobójstw, plagi rozwodów, powszechności „wolnych związków”, aborcji, dramatycznego spadku przyrostu naturalnego, słowem: sięgnęła rozmiarów katastrofy. Czytając Konecznego możemy dojść tylko do jednego wniosku: skoro nierozzerwalna monogamiczna rodzina, pojęta jako związek mężczyzny i kobiety, jest podstawą cywilizacji łańskiejskiej, to oczywiście mamy tu do czynienia ze śmiertelną walką pomiędzy cywilizacjami i próbą zniszczenia naszych fundamentów cywilizacyjnych. Atak na rodzinę to także podcięcie korzeni religii katolickiej, bo wiara przekazywana jest w rodzinie, oraz rozerwanie więzi społecznych i destrukcja polityki u samych jej podstaw, ponieważ cnoty społeczne przekazywane są także w rodzinie.

Quincunx człowieczy

Zarówno Koneczny, jak i inni badacze (A. J. Toynbee, A. Hilckman, S. P. Huntington) potwierdzają istnienie pluralizmu cywilizacyjnego. Skoro cywilizacji jest wiele, skąd wiadomo, że tą właściwą jest nasza cywilizacja łańska, a nie np. arabska czy turańska przejawiające dziś znacznie większą dynamikę działania?

Każda cywilizacja proponuje właściwe sobie rozumienie człowieka i spraw ludzkich, które mają swoje odzwierciedlenie w tzw. quincunxie i trójprawie. Wydaje się, że koncepcja człowieka i tworzonych przez niego i dla niego urządzeń społecznych jest sprawą kluczową. Błąd antropologiczny bowiem skutkuje błędną organizacją społeczną, która wcześniej czy później zwraca się przeciw człowiekowi, a zwłaszcza przeciw jego głęboko pojętej wolności.

Czym jest ów *quincunx* człowieczy? Oddajmy głos jego autorowi: „Istnieje pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną zewnętrzną przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy. Jest to quincunx człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego. Nie ma

takiego faktu, ni myśli ludzkiej, które by nie stawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch, a nawet więcej. Należy tu każdy fakt i myśl wszelka. Nie zdoła nikt wymyślić niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia”¹.

Pojęcie quincunxa spotykało się niekiedy z krytyką jako filozoficznie nie dość uzasadnione, a także przyjęte, rzekomo arbitralnie przez Konecznego jako zestaw określonych wartości, który wcale nie był uniwersalny w Europie². Wydaje się jednak, iż sformułowanie: „Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykołowanie całości”³ – jest jak najbardziej uzasadnione filozoficznie na gruncie klasycznego personalizmu⁴. Koneczny w sposób jednoznaczny podkreśla integralność osoby ludzkiej, jej jedność duchowo-cieleśną, co wydaje się dziś zasadniczym powodem frontального ataku na cywilizację łacińską, oraz utożsamiane z nią instytucje i państwa, dziś w Europie i świecie dominują bowiem materialistyczne wizje człowieka lub prymitywnie spirytystyczne.

Żadna cywilizacja, poza łacińską, nie zapewnia należytej harmonii pomiędzy materialną a duchową sferą życia ludzkiego. Żadna też cywilizacja, za wyjątkiem łacińskiej, nie definiuje człowieka jako osoby – bytu rozumnego i wolnego, posiadającego przyrodzoną godność. Jeżeli człowiek nie jest osobą, to czym jest? Zwykle częścią stada lub tzw. swobodnym elektronem niezwiązanym z nikim i niczym, a tym samym nieposiadającym stałego oparcia w rodzinie czy narodzie. Jeżeli więc nie zdefiniujemy prawidłowo człowieka jako osoby, to nigdy nie zrozumiemy go w pełni, a wszelka organizacja społeczna, tworzona bez tej wiedzy, prędzej czy później obróci się przeciwko człowiekowi. Cywilizacja niesie więc nie tylko szansę, ale i zagrożenia dla osobowego życia ludzkiego. Wprowadzenie przez Konecznego kategorii quincunxa pozwala określić te szanse i umiejscowić zagrożenia.

Od prawdy do opresji

Wydaje się, że kluczem do zrozumienia kryzysu tego, co nazywamy europejskością jest poważne zachwianie równowagi pomiędzy duchową i

¹ F. Koneczny, *O ład w historii*, Krzeszowice 2006, s. 8.

² Zob. Koneczny – *geniusz ale z ograniczeniami* [online], [dostęp: 8 VI 2018], dostępny w Internecie: <<http://www.salon24.pl/u/brakszysyz/728662,koneczny-geniusz-ale-z-ograniczeniami>>.

³ F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 8.

⁴ Zob. A. Robaczewski, *Quincunx jako odbicie klasycznej teorii osoby*, „Człowiek w Kulturze” 10 (1998), s. 43–48.

materialną sferą quincunxa. Współczesny rozwój techniki i technologii, stawianie na innowacyjność, ekologię, jak choćby walka ze smogiem i inne tego typu działania wskazują, iż materialna, zewnętrzna strona quincunxa (zdrowie, dobrobyt) rozwija się nader dynamicznie. A jak jest ze stroną wewnętrzną, duchową? Jaki jest stosunek dzisiejszych elit europejskich do kategorii prawdy i dobra, zwłaszcza do tego, co nazywamy dobrem wspólnym i co posiada bezpośredni wpływ na politykę? Niestety, widać to gołym okiem, iż prawda przegrywa z relatywizmem, a samo dążenie do prawdy bywa traktowane jako przejaw opresji i praktyk faszystowskich. Podobnie rzecz się ma z kategorią dobra, którego prawidłowe określenie wymaga zrozumienia natury bytu, w tym bytu ludzkiego.

Mechanizmy, które utworzyły twór ponadnarodowy, jakim jest Unia Europejska, pominęły zupełnie znaczenie duchowej sfery cywilizacji. Poszły więc w poprzek temu, co twierdził Koneczny, a za nim również inni myśliciele, jak choćby Huntington, zmierzając ku swoistej mieszance cywilizacyjnej, a to już stanowi głębokie niezrozumienie tego, jakie główne czynniki kształtują ludzkie społeczności. *Homo faber* – człowiek wytwórca został wywindowany na piedestał, a wokół piedestału szerzy się kult, którego głównym przesłaniem jest wskazanie na człowieka pracy, najlepiej innowacyjnej, jako tego, który zbuduje przyszłość naszej cywilizacji. Myśl F. Konecznego jest w tej materii nad wyraz jasna i klarowna: człowiek wytwórca nigdy nie był twórcą cywilizacji. Technika i rozwój technologii może przekształcić sposób ludzkiego życia w warstwie zewnętrznej, ale co zmieni w samym człowieku? Nic! Cywilizację tworzyli humaniści i właściwie pojęta humanistyka, którą dzisiejsza Europa, a za nią Polska, morduje w szkole i na uniwersytetach za karę, że nie jest innowacyjna i nie chce się modernizować⁵.

Wiemy, czym była, a czym jest Europa. Ukształtowały ją grecki namysł nad rzeczywistością, rzymska organizacja i prawo oraz zasady Ewangelii. Gdzie są dziś zasady Ewangelii i ukształtowana przez nią moralność? Gdzie starożytne zasady prawa, bo przecież nie w euronormach określających krzywiznę banana, rodzaj żarówki, którą wkręcamy w domach, aż po ograniczanie prawa do życia? Gdzie grecka metafizyka pozwalająca odróżnić rzeczywistość od fikcji, abyśmy nie musieli żyć w Matrixie? Współczesne elity europejskie usiłują nas przekonać, że wszystko to musiało odejść w niebyt, bo było złe. Było kolonialne i rasistowskie, elitarne i imperialistyczne, patriarchalne i seksistowskie, niesprawiedliwe dla ludzi trans-gender i zwierząt futerkowych, które też powinniśmy traktować humanitarnie. W ogóle wszystko to, co za Konecznym nazywamy cywilizacją łacińską, jest złe. Europa została

⁵ Zob. J. Czerniecki, *Po co nam cywilizacja?* [online], [dostęp: 8 VI 2018], dostępny w Internecie: <<http://www.teologiapolityczna.pl/po-co-nam-cywilizacje-tpct-85>>.

dziś zredukowana do pojęcia geograficznego, a z jej wnętrzości wyrwana historię, wielowiekową kulturę z religią katolicką i to, co nazywamy dobrem wspólnym.

Co się stało Europie?

Aby zrozumieć to, co się stało i ogarnąć skalę przemian, trzeba cofnąć się do reformacji, epoki oświecenia i rewolucji francuskiej. Tam znajdują się korzenie tego, co nazywamy dziś wartościami europejskimi. Europa łacińska w zderzeniu z bizantyzmem, turanizmem i cywilizacją żydowską zainstalowanymi wewnątrz naszego kontynentu zaczęła skłaniać się ku utopiom polityczno-społecznym. Próba realizacji tych utopii doprowadziła do krwawych rewolucji, powstania totalitaryzmów oraz wojen światowych, które spustoszyły i wyludniły Europę. Reformacja, prądy oświeceniowe wyrażone w rewolucji francuskiej, następnie bolszewizm i niemiecki narodowy socjalizm miały zasadniczo jeden wspólny cel: obalenie łacińskiej metody ustroju życia zbiorowego, której istotą jest supremacja moralności i sił duchowych w życiu osoby ludzkiej i narodów. Zaproponowano wówczas alternatywne modele doktryn politycznych wyrastające z odmiennych cywilizacji, niż łacińska. Było to tym łatwiejsze, że na kilka lat przed wystąpieniem Lutera florencki myśliciel i pisarz polityczny N. Machiavelli dokonał przesunięcia polityki ze sfery moralności do dziedziny wytwórczości, co okazało się brzemienne w skutkach. Polityka musiała zostać „uwolniona” od moralności stając się sztuką czy techniką osiągnięcia zamierzonych celów⁶.

Poezja czy proza często wyprzedza życie. Występująca w mitologii greckiej księżniczka Europa, słynąca z urody córka Agenora, władcy Tyru i Sydonu, została uprowadzona przez Zeusa, który na tę okoliczność przybrał postać wspaniałego, łagodnego i delikatnego byka. Na zielonej łące pośród grona przyjaciółek, uwiedziona delikatnością i łagodnością zwierzęcia Europa usiadła na jego grzbiecie i została porwana. Losy mitycznej Europy zdają się odpowiadać temu, co stało się z Europą łacińską ukształtowaną wokół wielkich starożytnych ośrodków filozoficzno-religijnych: Aten, Rzymu i Jerozolimy. Uległa ona jakiejś ułudzie, utopii, które doprowadziły do jej upadku. Cywilizacje zdaniem Konecznego zapalają się i gasną, ale nie ma w tym żadnego determinizmu, to one same wykuwają swój los.

Obecny spór o Europę często przybierający postać walki: o prawo do życia, o niezależność Kościoła katolickiego, o rodzinę itp. jest sporem cywilizacyjnym. Kształtuje go przede wszystkim filozoficzna wizja czło-

⁶ Zob. T. Stępień, *Europa wobec cywilizacji. Antona Hilckmana porównawcza nauka o cywilizacjach*, Toruń 2013, s. 9–11.

wieka, która rzutuje na model kultury i cywilizacji oraz na model polityczny. Jest to więc, w najgłębszym rozumieniu, spór o człowieka, o sposób jego pojmowania i wyjaśniania, kształtowania jego istoty, jego miejsca i znaczenia w życiu społecznym. Jest to jednocześnie spór o wolność człowieka, o to gdzie przebiegają granice, nieprzekraczalny limes, poza którym znajduje się już tylko jakaś forma ludzkiego zniewolenia. Koneczny doskonale to dostrzegał i w wielu swoich pracach opisywał. Tak jak istniały społeczności zniewalające człowieka-osobę, tak istnieją i dziś, niekiedy bardzo blisko nas. Człowiek w takich społecznościach traktowany jest jak żywe narzędzie, siła robocza, przedmiot i mało znaczący egzemplarz stada ludzkiego, a nigdy jako osoba, suweren dla którego istnieje byt społeczny, jakim jest państwo. Człowiek-osoba musi być podmiotem i celem wszelkich działań społecznych⁷.

Koneczny nie był fatalistą, lecz realistą, kiedy pisał, że cywilizacja, która nie jest wierna swoim zasadom, musi zginąć. Po prostu przedzierzgnie się w inną, gorszą, ale silniejszą fizycznie. Dlatego musimy się zdefiniować wobec zewnętrznego zagrożenia, a zarazem odpowiedzieć sobie na pytanie: kim byliśmy, kim jesteśmy i kim chcielibyśmy być? Żeby mocniej się utożsamiać z tym, czym byliśmy i jesteśmy, i skuteczniej tego bronić.

Quincunx and the contemporaneity

Summary

The article based on the thought of Feliks Koneczny notes that every civilization proposes an appropriate understanding of man and human affairs, which are reflected in the so-called *quincunx* and three types of law. The article presents what human *quincunx* is and indicates how far Europe has gone from its civilization roots – looking for the reasons for this phenomenon goes back to the times of the Reformation, the age of the Enlightenment and the French Revolution.

⁷ Zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej*, Lublin 2002, s. 16–20.

Nasza Księgarnia
ul. 3 Maja 22, 20-078 Lublin
tel. 81 534 99 66
fax 81 743 75 15
e-mail: ien@ien.pl • www.ien.pl

warto czytać

polecamy

odwiedź nas na stronie
prawe
KSIĄŻKI
www.praweksiazki.pl

Kazimierz Maliszewski



Krzyż i orzeł

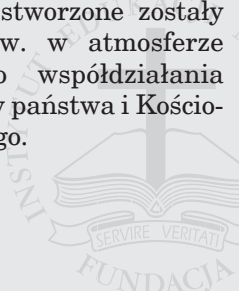
Rola chrześcijaństwa w dziejach kultury polskiej

Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017

Książka ukazuje, że polskość i chrześcijaństwo to nierozzerwalne elementy współtworzące rodzimą historię i kulturę. Z ponad 1000-letniej perspektywy okazuje się, iż przyjęcie chrześcijaństwa przez państwo i społeczeństwo polskie było centralnym wydarzeniem zarówno historii politycznej, jak też i dziejów kultury Polski. Chrześcijaństwo odegrało niezwykle ważną rolę w procesie narodzin, kształtowania się i integracji państwa polskiego oraz włączenia Polski w orbitę cywilizacji zachodnioeuropejskiej budowanej w kontekście starszej kultury grecko-rzymskiej. Podstawy późniejszego rozwoju kultury chrześcijańskiej w Polsce stworzone zostały w X–XII w. w atmosferze głębokiego współdziałania i symbiozy państwa i Kościoła polskiego.



14,5 x 21 cm, ss. 202



Spełnić DOBRO

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

Historyczny rozwój moralności i sposoby jej opisu w ujęciu Feliksa Konecznego

Etapy rozwoju moralności

F. Koneczny twierdził, że „nie istnieje [...] «jedność etyczna ludzkości», bo każda cywilizacja ma swoją etykę”¹. Już od zarania dziejów ludzkości jej zachowania moralne znacznie się różniły. We wszystkich cywilizacjach zawsze potępiano, zdaniem naszego uczonego, jedynie kradzież, cudzołóstwo, zdradę swego zrzeczenia oraz brak czci względem starszych jego członków². Początkowo ludzkość znajdowała się na etapie etyk naturalnych, a potem, wraz z pojawieniem się zorganizowanych religii światowych, które zaczęły w dużej mierze wpływać na pojęcia etyczne poszczególnych jednostek i zrzeczeń, pojawiły się etyki religijne³. Chrześcijaństwo, jako religia objawiona przez Boga, przyczyniło się do powstania etyki produktywnej, będącej szczytowym osiągnięciem ludzkości, bo umożliwiającej jej wszechstronny i nieograniczony rozwój we wszystkich dziedzinach życia⁴.

Etyki naturalne

W społeczeństwach pierwotnych, w których poziom organizacji życia zbiorowego jest niski, występuje etyka rodowa, zwana protoetyką. W

¹ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, s. 45; tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 139; tenże, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 45.

² Zob. tenże, *Prawa dziejowe*, s. 43.

³ Zob. tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 236–240.

⁴ Zob. tenże, *O ład w historii*, s. 24.

czasach współczesnych Konecznemu, jak sam twierdził, około cztery piąte ludzkości żyło na tym właśnie szczeblu rozwoju pojęć moralnych, nie będąc w stanie, ze względu na pierwotny ustrój swojego życia społecznego, przejść do doskonalszego stopnia poziomu moralności⁵. Występowanie protoetyki odnotował Koneczny m.in. wśród niektórych plemion nad Morzem Białym, na Madagaskarze, w Chinach, Meksyku oraz na Malajach. Jej ślady dostrzegł również w cywilizacjach „wyższych”, np. w Indiach⁶.

Według relacji Konecznego w etykach naturalnych ustalone zasady moralne obowiązywały tylko członków danego rodu, w którym egzystował określony człowiek⁷. Każda rodzina tworząca ród była bezwzględnie odpowiedzialna za postępowanie swoich krewnych, a w przypadku niesubordynacji była z niego wykluczana, poszerzając w ten sposób grono ludzi niewolnych⁸. Solidarność rodu była wszechstronna i obejmowała wszelkie dziedziny życia⁹, a przestępstwa ludzi doń należących były karane nawet do czwartego pokolenia włącznie. W etyce rodowej istniał również obowiązek pomszczenia szkód materialnych i moralnych poniesionych przez członków rodu ze strony obcych¹⁰. Pojęcie sprawiedliwości polegało zaś na nierzadko dosłownym zastosowaniu prawa odwetu: „oko za oko i ząb za ząb”¹¹, obowiązek zdobywania dóbr materialnych natomiast ograniczał się do nakazu zaspakajania tylko biologicznych potrzeb rodu, które umożliwiałyby mu przetrwanie.

⁵ Tenże, *Warunki postępu moralności. Referat na III Polskim Zjeździe Filozoficznym*, „Przegląd Filozoficzny” (1936) z. 4, s. 501–503; tenże, *O ład w historii*, s. 13; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 10–11.

⁶ Zob. tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 141–142.

⁷ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 136; tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 140: „Etyka pierwotna – rodowa – obowiązuje tylko wobec «swoich»”; tenże, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974, s. 39: „Etyka prymitywna ma tę skłonność, iżby odnosić się tylko «do swoich» – tudzież tę osobliwość, że może przestrzegać bacznie wielu względów, lecz obok tego zezwalać na rzeczy wprost ohydne (np. prawo moralne nad własnymi dziećmi) [...] Nawzajem cały ród solidaryzuje się z każdym ze swych członków i odpowiada za każdego ze «swoich»”.

⁸ Zob. tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 141: „A też gdy się tylko znajdzie poza tą organizacją, znajdzie się tym samym poza społecznością i będzie jakby wyjęty spod prawa”.

⁹ Zob. tamże, s. 140: „Najwyższym przykazaniem [etyki naturalnej] – solidarność rodowa”; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 10.

¹⁰ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 139; tamże, s. 144: „Msta [tj. zemsta] rodowa ma cel moralny, by krzywda nie uchodziła bezkarnie, a stanowi kwiat etyki naturalnej”; tenże, *O wielości cywilizacji*: „Tkwi to [zemsta] w samej naturze tego ustroju, jako najwyższy w nim obowiązek”; tamże, s. 272: „Rodowe wykonywanie msty stanowi obowiązek, a zatem stanowi o honorze rodu; rody nie dają się pozbawić tego prawa honoru tak łatwo”.

¹¹ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 143: „Oto dary etyki naturalnej! Albowiem cała ta etyka jest naturalna, a msta koroną jej rozwoju”.

Historyczny rozwój moralności i sposoby jej opisu w ujęciu Feliksa Konecznego

W społeczeństwach, w których stosowano zasady etyki naturalnej, panowała poligamia, co w konsekwencji stało się przyczyną braku szacunku dla kobiet i ich całkowitego podporządkowania mężczyznom¹².

Przypadki monogamii w społeczeństwach pierwotnych są, zdaniem Konecznego, rzadkością, dlatego też „etyki naturalne łatwo mogą wyrażać się w dezorganizację życia rodzinnego, [ponieważ] nie mogą moralnie podołać zakłóceniom stosunków, nie mogą ich rozwikłać”¹³.

Analiza stosunków panujących wśród ludów pierwotnych skłoniła Konecznego do wyrażenia opinii, że „etyka naturalna nie wiedzie ludzkości wysoko. Przeszkadza wzniesieniu społeczności do rządu społeczeństw, bo pielęgnując ubóstwo, nie dopuszcza różniczkowania majątności i zajęć, przeszkadza powstawaniu państw wyższego typu, bo msta [tj. zemsta] pograża społeczności, a nawet społeczeństwa w wiecznej anarchii”¹⁴.

Stosowanie prawa powszechnej zemsty, niezwracanie uwagi na duchowe pierwiastki bytu ludzkiego oraz egoizm panujący w społecznościach prymitywnych nie mogą przyczynić się, według Konecznego, do pełnego rozwoju człowieka i jego osobowości. Nie powodują też wzrostu poziomu moralnego i intelektualnego ludzi, lecz wręcz przeciwnie – ciągle go obniżają.

Etyki sztuczne

Pomimo że rozwój etyki dokonuje się poprzez ewolucyjne doskonalenie się ludzkości w cywilizacji łacińskiej, zdarza się, stwierdza Koneczny, iż w głowach apriorycznie zorientowanych myślicieli powstają zamysły utworzenia systemów filozoficznych oderwanych światopoglądowo od religii, areligijnych. Powstają wówczas tzw. etyki sztuczne, czyli autonomiczne¹⁵. Pomysły twórców etyk omawianego rodzaju mają z reguły negatywne następstwa praktyczne w postaci powszechnego rozprzężenia obyczajów i niesprawiedliwego, z punktu widzenia człowieka cywilizacji łacińskiej, prawodawstwa¹⁶.

¹² Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 142: „Obowiązki względem kobiety, odpowiedzialność wobec niej i sama możliwość bezinteresowności – to wszystko dla mężczyzny w etykach naturalnych prymitywów ludzkich nie istnieje”; zob. tamże, s. 143.

¹³ Tamże, s. 143.

¹⁴ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 144–145.

¹⁵ Zob. tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 14. Tego typu próby mają zresztą miejsce w wielu innych cywilizacjach. Są one także widoczne, zdaniem Konecznego, w Indiach, Chinach i Japonii. Etyki sztuczne nazywane są przez naszego historyzofa medytacyjnymi.

¹⁶ Zob. tamże, s. 15; tenże, *Rozwój moralności*, s. 166–168.

Pierwszym twórcą etyki sztucznej na gruncie europejskim był, według Konecznego, B. Spinoza (1632–1677). Myśliciel ten, zerwawszy więzy z cywilizacją żydowską, do której pierwotnie przynależał, stał się zwolennikiem determinizmu etycznego, wykluczającego istnienie wolnej woli w działaniu ludzkim¹⁷. Analogiczne stanowisko w wyżej wymienionej kwestii zajmował D. Hume (1711–1776), „wyjaśniający istnienie etyki wrodzonej człowiekowi instynktem moralnym”¹⁸. We Francji zwolennikami etyki medytacyjnej byli encyklopedyści, dążący do radykalnego oddzielenia etyki od religii w ogóle i propagujący deizm, agnostycyzm oraz wolnomyślicielstwo. Tę drogę obrali też niektórzy filozofowie niemieccy, m.in. Krause i Max Stirner. Okres swoistej koniunktury etyka sztuczna przeżywała w XIX w., kiedy to jej propagowaniem zajęli się pozytywiści, do których autor *Rozwoju moralności* zaliczył przede wszystkim C. H. de Saint-Simona i A. Comte’a. Ich rozważania dotyczące moralności wiązały się, według Konecznego, z programową i popularną w owym czasie propagandą antyreligijną, głoszącą kult nauki i jedności wyzbytej z wszelkich moralnych zahamowań. W Stanach Zjednoczonych metodę medytacyjną uprawiali zwolennicy tzw. Ruchu Etycznego¹⁹. Idee tego ruchu pojawiły się w Polsce za sprawą J. W. Dawida, który na łamach warszawskiego czasopisma „Głos” upowszechniał tego typu poglądy. Walkę z katolicyzmem w imię etyki autonomicznej prowadził także słynący z erudycji niemiecki myśliciel F. Nietzsche²⁰.

Etyka produktywna

Termin „etyka produktywna” został użyty przez Konecznego na określenie etyki czynnej, która pobudza osobę ludzką do zwalczania tego, co w dziedzinie moralności jest złe i co nie służy dobru tak człowieka, jak i społeczeństwa²¹. Jej źródeł doszukiwał się nasz autor już w myśli staro-

¹⁷ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 160; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 15; zob. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 1954, s. 128–129.

¹⁸ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 160; zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 124.

¹⁹ Zob. F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 15.

²⁰ Zob. tamże. Nietzsche głosił w swoich dziełach ideę „śmierci Boga”, chcąc w ten sposób wyakcentować swój światopoglądowy ateizm, oraz wizję „przewartościowania wszystkich wartości”, w której etykę religijną należy zastąpić etyką siły i witalności. Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, ks. 3, nr 108, 125; ks. 5, nr 343; tenże, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, rozdz. 4, nr 259.

²¹ Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 372. Uczony przyjął ten termin od niemieckiego myśliciela R. Euckena. Zob. R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig 1913, s. 138.

żytnych Greków i Rzymian, szczególnie zaś Arystotelesa i Seneki. W średniowieczu i w okresie późniejszym jej nurt wiązał się, jego zdaniem, z myślą chrześcijańską, której głównymi filarami w ciągu wieków byli: Boecjusz, M. Montaigne, F. de La Rochefoucauld i B. Pascal.

Etyka produktywna jest etyką czynu, tzn. polega ona nie na teoretycznym tylko rozważaniu kwestii moralnych, lecz również na konstruktywnym działaniu, którego celem jest realne urzeczywistnienie augustyńskiego ideału *civitas Dei* na ziemi²². Wymaga ona trudu i poświęceń, zarówno w dziedzinie praktycznej, jak i teoretycznej, ponieważ – jak trafnie to ujął Koneczny – szczęścia i pomyślności, jakie przynosi etyka czynu, „nie stanowi ślepy traf losu, lecz zdobycz życia, zdobyta wysiłkiem”²³. Stosowanie się do zasad etyki produkcyjnej nie polega, według Konecznego, na indywidualnym, egoistycznym zaspokajaniu potrzeb jednostki, lecz na dążeniu do tego, aby być pożytecznym dla rodziny i społeczeństwa. Działalność człowieka opowiadającego się za etyką czynu jest celowa, przemyślana i zamierzona. Nie ma ona nic wspólnego z bezładnym wykonywaniem odruchów bezwarunkowych, charakterystycznym dla zwierząt, które nie kierują się rozumem²⁴. Dzięki temu, że w cywilizacji łacińskiej, której podstawą światopoglądową jest katolicki personalizm, uznaje się wolną wolę osoby ludzkiej, etyka produktywna znalazła się tu na właściwym gruncie, dzięki czemu może się rozwijać, służąc zarówno poszczególnym ludziom, jak i całym społeczeństwom²⁵.

Personalistyczny model stosunków międzyludzkich, zaakcentowany w teorii historiozoficznej Konecznego, wydaje się zbieżny z ogólną teorią społeczeństwa i człowieka, prezentowaną przez licznych myślicieli uprawiających filozofię realistyczną, dawnych i współczesnych. Kontynuator myśli św. Tomasza z Akwinu w Polsce – o. Mieczysław A. Krąpiec pisze, że „racjonalny model układania się stosunków osoba ludzka-społeczeństwo jest przedstawiany w teorii personalizmu [a więc również u autora *Rozwoju moralności*], w myśl której człowiek jest przyporządkowany społeczności (państwu czy innemu społeczeństwu, zwłaszcza naczelnemu), ale nie we wszystkich swych aspektach, gdyż w dziedzinie dóbr czysto osobowych pozostaje wolny i nie on służy społeczeństwu, ale społeczeństwo jest przyporządkowane ludzkiej osobie. Natomiast w dziedzinie dóbr, które nie są przedmiotem aktów czysto osobowych – czyli wyłącznie aktów intelektu i woli – ale które powodują także inne akty natury ludzkiej, istotnie związane z dobrami zewnętrznymi, człowiek jest przy-

²² Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 375.

²³ Tamże, s. 373; tamże, s. 375: „Szczęście polega na stopniowym przechodzeniu do kłopotów coraz wyższego rzędu. Oto tajemnica szczęścia [...]. Szczęście na czynach polega, i póki trwa w człowieku siła przedsiębiorczości, jest duchowo młodym i tę młodość zachowa w późnych nawet latach, nie bojąc się kłopotów nowych, byle związanych z coraz wyższym szczeblem drabiny życia”.

²⁴ Zob. tamże, s. 383.

²⁵ Zob. tamże, s. 389–390.

porządkowany społeczności i państwu”²⁶. Powyższe uwagi zgodne są całkowicie z personalistycznym modelem relacji międzyludzkich głoszonym przez Konecznego, który jednocześnie niezwykle optymistycznie oceniał możliwości moralne człowieka. Wierzył np. w możliwość stałego postępu moralnego ludzkości, odbiegając w tym miejscu od bardziej sceptycznych opinii czołowych etyków katolickich, jak chociażby o Jacka Woronieckiego, który kwestionując możliwość stałego postępu moralnego ludzkości, pisał: „Odkąd nam historia daje poznać dzieje ludzkości, stałego postępu moralnego, obejmującego całość rodu ludzkiego, stanowczo w niej dojrzeć nie można. Podnoszenie się poziomu moralnego poszczególnych jej odłamów w pewnych okresach jest bardzo widoczne, ale nie jest czymś trwałym, co by raz zdobyte nie mogło już być utracone. Przeciwnie, obniżenie się poziomu moralnego w społeczeństwach, które potrafiły się bardzo wysoko wznieść, jest zjawiskiem, które się w dziejach wciąż powtarza. Poziom moralny społeczeństw ludzkich podlega ciągłemu falowaniu i u jednych idzie w górę, kiedy u innych, w tym samym okresie dziejowym, się obniża. Jaka zaś jest przeciętna tych falowań, czy wznosi się w górę, czy też opada, na to żaden umysł ludzki obiektywnej odpowiedzi dać nie może. Ci, co wierzą w postęp ludzkości wziętej w całości, nie są w stanie swej tezy uzasadnić żadnymi danymi statystycznymi i wierzą w nią, bo tak bardzo pragną, aby była prawdziwa”²⁷. Do podniesienia się stanu moralności w społeczeństwach europejskich przyczyniło się niewątpliwie chrześcijaństwo, które poprzez uświęcenie życia ludzkiego i nadanie mu nadprzyrodzonej wartości „stało się impulsem do działania zgodnego z zasadami ewangelicznej miłości bliźniego”²⁸.

²⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. 3, Lublin 1993, s. 174–175; tamże, s. 175: „Zarówno więc człowiek jest przyporządkowany i podporządkowany państwu-społeczeństwu, jak i odwrotnie, państwo-społeczeństwo jest przyporządkowane i podporządkowane człowiekowi, ale w różnych aspektach”. Zob. tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. 3, Lublin 1986, s. 352–353.

²⁷ J. Woroniecki, *Kościół w oczach wiary*, Lwów 1939, s. 22–23.

²⁸ Tamże, s. 26. Woroniecki nie był jednak zwolennikiem skrajnie optymistycznego patrzenia na rolę chrześcijaństwa w dziele podnoszenia się poziomu moralności na świecie. Twierdził bowiem, że wskutek grzechu pierworodnego, którego następstwem jest szerzenie się zła moralnego w ogóle, nie wyeliminuje się nigdy tego problemu dopóty, dopóki nie nastąpi powtórne przyjście Chrystusa na ziemię. „Należy się strzec – pisał – zarówno optymizmu z całą jego ułudą stałego postępu moralnego ludzkości wziętej w swej całości, jak i pesymizmu z ciągłym biadaniem, że stan moralny ludzkości będzie zawsze ten sam, a to dlatego, że i siły, które się w społeczeństwach ludzkich ścierają, zawsze będą te same. Z jednej strony nie ma żadnych danych spodziewać się, aby zło wprowadzone przez grzech pierworodny i przejawiające się w rozdzwisku naszej natury mogło zostać zmniejszone lub uleczone, ale też nie ma racji się obawiać, żeby kiedyś się powiększyło. Z drugiej strony i pomoce Boże, które z Chrystusem, jako głową, zlewają się na świat przez Kościół będący Jego Ciałem mistycznym, też są czymś stałym i nie ma żadnych danych obawiać się, aby Chrystus je umniejszył ani też spodziewać się, że coś istotnego do nich doda” (tamże, s. 28–29).

Podstawowe cechy moralności

Koneczny pisał, że „istnieją [...] pewne pojęcia stanowiące niejako generalia etyk. Jest ich siedem: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Jeżeli się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki wszędzie i gdziekolwiek”²⁹. Owe generalia istnieją od początków istnienia społeczeństw zorganizowanych i towarzyszą wszystkim działaniom człowieka o charakterze moralnym³⁰.

Wszystkie przejawy życia ludzkiego reguluje tzw. *quincunx*, czyli „pięciomian bytu”³¹. „Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną, przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od wewnątrz na zewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy”³². W pięciomianie bytu obowiązuje, zdaniem Konecznego, hierarchia, albowiem „czynniki duchowe kierują pojęciami nawet materialnymi”³³. W jednym ze swych artykułów, zatytułowanym *Etyki i cywilizacje*, autor pisze wprost, że „teza o zasadniczej wyższości siły duchowej nad materialną wzbogaciła się o nową, że w pewnych razach należy się sprzeciwić sile materialnej, w imię duchowej. Jest to najgenialniejsza myśl na jaką zdobyła się ludzkość”³⁴.

Jeżeli chcemy poznać stan poziomu moralnego i intelektualnego jakiegos zreszenia ludzi, musimy wpieryw poznać stan jego quincunxa. Jest to warunek konieczny, jaki uwzględnić musi w swych badaniach historyk dziejów cywilizacji.

Wszelki bowiem postęp, zdaniem Konecznego, możliwy jest tylko wtedy, gdy zachodzi harmonia, czyli współmierność między wszystkimi kategoriami ludzkiej egzystencji w określonym zreszeniu³⁵. Obydwa

²⁹ F, Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 9.

³⁰ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 64: „Wszędzie i zawsze do powstania moralności – prywatnej i publicznej jednocześnie – potrzeba, żeby istniały [...] [generalia etyk] pojęcia obowiązku, bezinteresowności, odpowiedzialności, sprawiedliwości, sumienia, i żeby był oznaczony stosunek do pracy i czasu”.

³¹ *Quincunx* jest to zbiór pięciu kategorii ludzkiego bytu, obejmujący tyleż samo sfer ludzkiej aktywności. I tak dobro – to sfera moralności, prawda – jest dziedziną poznania przyrodniczego (wiedza) i nadprzyrodzonego (wiara), zdrowie – wyraża stosunek człowieka do własnej cielesności, dobrobyt – obejmuje szeroką dziedzinę gospodarki, piękno – odnosi się do sfery ludzkich wrażeń. *Quincunx* jest wspólny duszy i ciału. Zob. tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 12–13.

³² Tenże, *O ład w historii*, s. 13.

³³ Tenże, *O wielości cywilizacyj*, s. 145.

³⁴ Tenże, *Etyki a cywilizacje*, „Przegląd Powszechny” 48 (1931) t. 189.

³⁵ Zob. tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 13: „Pełnia bytu wymaga rozwoju obu działów, fizycznego i duchowego. Niedomaganie jednej z tych kategorii może się kończyć wykołajaniem całości”; zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 291.

skonstruowane przez autora *Rozwoju moralności* pojęcia, a więc „generalia etyk” i *quincunx*, posłużyły mu do opisu zachowań moralnych zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw oraz do ich oceny. Uczony nasz zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że niemożliwe jest posługiwanie się np. tylko jedną z dwu omówionych kategorii przy badaniu rozległych form aktywności życiowej człowieka, egzystującego w bardzo nieraz różniących się od siebie warunkach cywilizacyjnych.

Generalia etyk Obowiązek i bezinteresowność

Pośród generalistów etyki, po których analizie można stwierdzić, na jakim poziomie moralności znajduje się dana metoda ustroju życia zbiorowego, na pierwszym miejscu konieczny wymienia obowiązek. Stwierdza, że pojęcie to nie jest jednoznaczne, istnieją bowiem różnego rodzaju obowiązki: warunkowe i bezwarunkowe, dziedziczne i osobiste, powszechne i zawodowe, stałe i czasowe. Niektóre z nich istnieją od początków istnienia cywilizacji i ich liczba się nie zmienia. Tylko w cywilizacji łacińskiej ich ilość stale wzrasta³⁶, albowiem społeczność w niej żyjąca ciągle się rozwija, ewoluuje. Zmieniają się bowiem instytucje prawno-ustrojowe, mentalność, obyczaje. Są one jednak, gdy raz się je na siebie weźmie, stałe i rygorystycznie przestrzegane, bez względu na okoliczności, czas i miejsce, w którym należy je wypełniać³⁷. Liczba obowiązków, które człowiek w cywilizacji łacińskiej winien wypełnić, obejmuje wiele różnych dziedzin życia, m.in. sztukę, prawo itp. Etyka katolicka polega na dobrowolnym wypełnianiu obowiązków, a nie na poddawaniu się zewnętrznemu przymusowi³⁸, dlatego też Ewangelia podaje tylko ogólne zasady zachowań ludzkich, reszta zaś zależy od poznania obowiązków względem bliźniego, które każdy człowiek sam jest zdolny osiągnąć³⁹.

³⁶ Zob. tamże: „Przejęta przez cywilizację łacińską etyka katolicka ma to do siebie, że w miarę rozwoju cywilizacyjnego powiększa się w niej ilość obowiązków”.

³⁷ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 38: „W łacińskiej cywilizacji obowiązek raz na siebie wzięty, czy też przypadający mu [tj. człowiekowi] z natury stosunków, nie może być zawisłym od tego, czy brzemień jego słodkie czy cierpkie [...]. Żaden też obowiązek zobowiązanego nie może być motywowany jego szczęściem lub nieszczęściem”; zob. tamże, s. 39.

³⁸ Zob. tenże, *O wielości cywilizacyj*, s. 139; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 11: „[w cywilizacji łacińskiej] etyka rozwija się przez obowiązkowość dobrowolną, wykwita tedy ze społeczeństwa, a nie z państwa”.

³⁹ Zob. tenże, *Polskie logos a ethos*, t. 2, Poznań 1921, s. 250–151: „Ewangelia podaje tylko zasady ogólne wszystkiego, pozostawiając stosowanie ich twórczości człowieka i jego odpowiedzialności”.

Oprócz obowiązków względem osób drugich, z którymi w danej społeczności człowiek współżyje, są też przede wszystkim obowiązki wobec Stwórcy, zawarte w Dekalogu. Istnieje także, pisze Koneczny, „dział obowiązków «względem samego siebie», znany wyłącznie cywilizacji łacińskiej, zgoła odmienny od sobkowstwa, bo narzucający często znaczne brzemiona⁴⁰. Dzięki tym obowiązkom, zdaniem naszego autora, człowiek kształtuje w sobie samodyscyplinę moralną, uczy się systematyczności, pilności, pamięta o tym, że powinien starać się być w swoim myśleniu i działaniu coraz to lepszy i doskonalszy.

Jakkolwiek, stwierdza Koneczny, w cywilizacji łacińskiej pojęcie rzetelnego wypełniania obowiązku świadczy o tym, że społeczność tam żyjąca rozwija się moralnie, to w innych cywilizacjach ta sama kategoria może powodować etyczną degradację. Tak jest np. w cywilizacji chińskiej, bramińskiej i żydowskiej, gdzie obowiązek zrodzenia syna przyczynił się do liberalnego potraktowania kwestii monogamiczności małżeńskiej i zdrady małżonki, co w konsekwencji spowodowało rozprzężenie obyczajów⁴¹.

Cywilizacje bramińska i żydowska, według relacji Konecznego, nakładają na swoje społeczności szereg obowiązków o charakterze sakralnym. Człowiek, który ich nie przestrzega, staje się grzesznikiem, mimo że jego czyny nie są – obiektywnie rzecz ujmując – złe i nie przynoszą szkody innym ludziom, z którymi współżyje⁴². Wszelkie inne obowiązki w bramińskim sposobie życia nie są przestrzegane bezwzględnie. Każdy człowiek może, jeśli widzi taką potrzebę, uchylić się od nich w wybranym przez siebie momencie. Jeśli dana osoba chce poświęcić się zupełnie „zbożnym” medytacjom i żyć w stanie żebraczym, w odosobnieniu, „może nawet porzucić żonę i dzieci, nie dbając wcale o ich zaopatrzenie⁴³. Tak więc nawet w stosunku do najbliższych sobie osób braminiści nie odczuwają, właśnie z powodów religijnych, tego, zdawałoby się podstawowego, zobowiązania. Z tej racji, że wszystkie pozasakralne obowiązki zrzeczenia o bramińskiej metodzie życia zbiorowego są nietrwałe i czasowe, Koneczny wyraża opinię, iż „sama podstawa etyki jest [tam] niepewna, nader ruchoma i niczym nie ubezpieczona, zwłaszcza że nagłe powołanie do medytacji na odludziu nie może służyć za pokrywkę do roz-

⁴⁰ Tenże, *Rozwój moralności*, s. 39.

⁴¹ Zob. tenże, *Cywilizacja żydowska*, s. 55; tenże, *Rozwój moralności*, s. 38; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 9.

⁴² Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 38; tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 249: „Wyznawca braminizmu otoczony jej niezliczoną ilością przepisów religijno-kastowych, tak dalece, iż najskrupulatniejsi nie mogą mieć pewności, czy nie popadli w grzech. Ciągły, nieustanny lęk przed grzechem, przed «nieczystością», staje się cechą braminizmu [...]. Prawodawstwo sakralne ogarnia cały krąg żywota i każdą jego chwilę”. Zob. tamże, s. 250.

⁴³ Tenże, *Rozwój moralności*, s. 39.

maitych nadużyć⁴⁴. Z zagadnieniem obowiązku wiąże się bezpośrednio kwestia bezinteresowności. Człowiek, który zdaje sobie sprawę z obowiązkowości swoich czynów, winien ich dokonywać w sposób nieskrępowany i wolny, a więc o ich wykonywaniu winna decydować przede wszystkim siła woli osoby ludzkiej. Tylko w ramach cywilizacji łacińskiej osoba ludzka może bezinteresownie wypełniać swoje obowiązki względem siebie i innych. Dlatego też jej życie w społeczeństwie nie staje się udręką, lecz jest źródłem radości i zadowolenia⁴⁵.

Jednym z propagatorów łacińskiej idei obowiązku był, zdaniem Konecznego, niemiecki filozof z Królewca – I. Kant⁴⁶. Uznanie Kanta za myśliciela głoszącego klasyczną ideę obowiązku względem osób ludzkich wydaje się jednym z błędów, które Koneczny popełnił w swojej koncepcji historiozofii. U Kanta bowiem, jak pisze Krapiec, „moralność została związana z wewnętrznym przeżyciem obowiązku «sollen» [...], całkowicie oderwanym od bytu. Moralność ogłoszono tu całkowicie autonomiczną dziedziną ludzkich działań i związane ją z autonomiczną dziedziną wartości prawomocnej metafizyki. Już nie byt, nawet nie Bóg, ale formalny kategoryczny imperatyw: «Postępuj tak, jakbyś chciał, by norma twego postępowania stała się ogólnie ważną normą ludzkiej moralności» – stał się podstawą nowej moralności, nie mającej nic wspólnego z religią, którą zepchnięto w sferę uczuć-odczuć i pozbawiono związku z innymi czynnikami konstytuującymi kulturę⁴⁷. Oderwanie więc zakresu ludzkich powinności od Boga, którego istnienia nie da się, według Kanta, udowodnić rozumowo na płaszczyźnie rozumu teoretycznego, kłóci się z ogólnie przyjętą przez Kościół katolicki doktryną teologiczną oraz filozofią i każe tego myśliciela zaliczyć raczej do medytacyjnej etyki autonomicznej, a nie do opartej na wielowiekowej tradycji myślicieli katolickich, z którymi ten niewiele miał wspólnego.

Odpowiedzialność

Jednym z kryteriów, które pozwalają na właściwe opisanie i zakwalifikowanie danego człowieka lub społeczności do odpowiedniej metody ustroju życia zbiorowego, a także dokonania oceny jej kondycji moralnej, jest pojęcie odpowiedzialności. Aby określona osoba mogła znaleźć się na ważnym szczeblu etycznego rozwoju, jej działania musi cechować odpo-

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. tenże, *O ład w historii*, s. 61; tenże, *Prawa dziejowe*, s. 244.

⁴⁶ Zob. tenże, *Rozwój moralności*, s. 40–47.

⁴⁷ M. A. Krapiec, *Suverenność... czyja?*, Łódź 1990, s. 68; tenże, *Życ po ludzku*, Lublin 1999, s. 58–60; zob. szerzej: J. Teodorowicz, *O modernizmie*, Warszawa 1907, s. 5–10; J. Ciemniowski, *U źródeł modernizmu. Studium filozoficzno-teologiczne*, Włocławek 1910.

wiedzialność. „Luki w poczuciu odpowiedzialności powodują kalectwo moralne, które wcześniej czy później pociągnie za sobą niedomagania nie tylko duchowe, ale aż nazbyt dotykalne, szerząc spustoszenia w kategoriach cielesnych” – stwierdza Koneczny⁴⁸.

Pełna odpowiedzialność za swoje czyny i całkowita ich świadomość we wszystkich dziedzinach życia, zarówno prywatnego jak i publicznego, występuje tylko w społecznościach przyjmujących zasady cywilizacji łacińskiej⁴⁹ – powiada nasz autor. Nie wynika ona tylko z tego, iż każdy chce ponosić prawne skutki swojego postępowania. Najważniejsza bowiem jest tu odpowiedzialność moralna, wynikająca z wiary w Boga i w absolutny charakter zasad moralnych zawartych w Dekalogu. To ona ma decydujący wpływ na ludzkie działania o charakterze etycznym i możliwa jest tylko dzięki uznaniu „poczucia osobistego do Boga stosunku”⁵⁰. Gromadnościowe metody ustroju życia zbiorowego nie sprzyjają wykształceniu się u poszczególnych osób poczucia odpowiedzialności⁵¹ – stwierdza Koneczny. W cywilizacji bizantyńskiej barierę stanowi koniecznościowy emanatyzm, który powoduje zanik wszelkiej inicjatywy. U żydów i muzułmanów natomiast odpowiedzialność eliminują przepisy religijne, bo – jak pisze nasz autor – „mają wszystko w Koranie, w Talmudzie: wiarę, przepisy religijne, prawo publiczne i prywatne, cywilne i karne, miary i wagi nawet, gdy tymczasem Ewangelia podaje tylko zasady ogólne wszystkiego, pozostawiając stosowanie ich twórczości człowieka i jego odpowiedzialności. [...] W islamie i judaizmie zachodzi dyrektywa z góry, w chrześcijaństwie zaś wolny wybór z dołu; u nas jest twórczość pobudzona religijnie, u tamtych zastąpiona przez przepisy religijne”⁵². W cywilizacji bramińskiej z kolei, u Hindusów „obowiązki etyczne ograniczyły się do własnej kasty”⁵³. W buddyzmie natomiast człowiek, będąc przeciwnikiem świata doczesnego, popada w skrajny egoizm, a jedynym jego pragnieniem jest chęć pozbycia się świata „zjawisk” i dążenie do unicestwienia. Miłość, odpowiedzialność i litość są dlań przeszkodami, które tylko opóźniają realizację jego celów.

Przegląd zjawiska odpowiedzialności moralnej w poszczególnych cywilizacjach prowadzi Konecznego do wniosku, że brak odpowiedzial-

⁴⁸ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 49.

⁴⁹ Zob. tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 17; tenże, *Rozwój moralności*, s. 49: „W społeczeństwie umysłowo dojrzałym nie ma sprawy, chociażby najdrobniejszej, za którą ktoś nie byłby odpowiedzialny ze wszystkimi konsekwencjami odpowiedzialności; im sprawa większa, tym większa też odpowiedzialność”.

⁵⁰ Tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 9.

⁵¹ Zob. tenże, *Prawa dziejowe*, s. 40.

⁵² Tenże, *Polskie logos a ethos*, t. 2, s. 250.

⁵³ Tenże, *Cywilizacja żydowska*, s. 39. Jak pisał A. Wolanin, „podział na kasty [w braminizmie] ma z całą pewnością podłoże religijne, zrodził się bowiem z przekonania, że życie ludzkie składa się z nieskończonej serii istnień” (A. Wolanin, *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*, Kraków 1993, s. 34); zob. także: tamże, s. 37.

ności lub jej ograniczenie tylko do jakiejś wybranej sfery życia powoduje prymitywizm etyczny ludzi i zastój w ich moralnym rozwoju. „Odpowiedzialność wywołuje szereg [...] skutków – stwierdza nasz autor – z niej i dzięki niej rodzą się porządek, ład, celowość, rozkład trafny sił i podział pracy; słowem, wszelkie zalety organizmu”⁵⁴. Tych jednakże błogich i zbawiennych skutków doświadcza, niestety, jedynie cywilizacja łaćńska.

Sprawiedliwość

Poczucie sprawiedliwości było i jest właściwe wszystkim ludziom, we wszystkich cywilizacjach oraz kulturach i to od początków istnienia rodzaju ludzkiego. Miał tego świadomość Koneczny, gdy pisał, że „o ile starczą w tym moje studia etnologiczne, zdaje mi się, że nie ma ludu, któryby zgoła był pozbawiony tego poczucia”⁵⁵. Każdy człowiek je posiada, ponieważ towarzyszy ono wszelkim zachowaniom o charakterze moralnym oraz refleksjom z nimi związanym. Sprawiedliwość stanowi niejako syntezę poprzednio omawianych generalistów etyki, tj. obowiązku, bezinteresowności i odpowiedzialności. Różnice w pojmowaniu tego, co jest sprawiedliwe, a co nie, wynikają z faktu, że w odmiennych metodach ustroju życia zbiorowego zachodzą różne pojęcia o tym, co jest w postępowaniu ludzkim godziwe i zgodne z ogólnie przyjętym kanonem zachowań etycznych, a co nie⁵⁶.

W społeczeństwach stojących na wysokim stopniu cywilizacyjnego rozwoju poczucie sprawiedliwości wyraża się w dziedzinie prawa, które uwzględniając fakt, że osoby tworzące określoną zbiorowość, np. państwo, posiadają poczucie sprawiedliwości, reguluje stosunki międzyludzkie. Tak jest w przypadku cywilizacji łaćńskiej, która wszystkie postulaty etyczne stara się wcielić w życie poprzez odpowiednie sformułowania prawne. Prawa te oczywiście ciągle się zmieniają i ewoluują wraz z rozwojem osobowym jednostek ludzkich i zmianą stosunków społecznych⁵⁷. W innych cywilizacjach głos pojedynczych ludzi, którzy chcieliby zmieniać obiektywnie niesprawiedliwy stan prawny, nie liczy

⁵⁴ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łaćńskiej*, s. 18.

⁵⁵ Tenże, *Rozwój moralności*, s. 52.

⁵⁶ Zob. tenże, *Państwo w cywilizacji łaćńskiej*, s. 59.

⁵⁷ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 2, Lublin 1986, s. 7. Według Woronieckiego „sprawiedliwość [...] ma za przedmiot uprawnienia bliźniego, z którymi winniśmy się zawsze liczyć w naszym postępowaniu, niezależnie od uczuć, jakie by on w nas wzbudził” (tamże, s. 6). To określenie polskiego neotomisty wydaje się być zbieżne z tym, czego co prawda autor *Rozwoju moralności* dokładnie nie sprecyzował, ale w sposób lakoniczny, jak się zdaje, opisał w swoich dziełach.

Historyczny rozwój moralności i sposoby jej opisu w ujęciu Feliksa Konecznego się. Egoizm, uwarunkowany bądź to religijnie, jak np. u Żydów, bądź stanowo, np. kasty u Hindusów, nie pozwala rozwinąć u człowieka cnoty sprawiedliwości, która wymaga stałego liczenia się z uprawnieniami bliźnich. Poczucie sprawiedliwości tam, jak też w innych, podobnych metodach życia zbiorowego, jest zagłuszone sformalizowanym obowiązkiem wykonywania przepisów religijnych bądź państwowych. Poddani albo wierni nie mają tam możliwości wpływania na kształtowanie się sprawiedliwych stosunków w państwach i społecznościach, w których żyją⁵⁸.

Sumienie

Jednym z generalistów etyki, według konieczniańskiej wizji moralności, jest sumienie. Istnieje wiele jego określeń lub definicji. O takową pokusił się także autor *Państwa w cywilizacji łacińskiej*, pisząc, że „sumienie – to autokrytyka etyczna – inaczej będzie przemawiać w tym samym wypadku do Japończyka, inaczej do Hindusa, a zgoła odmiennie do uczestników cywilizacji łacińskiej. Bądź co bądź, sumienie uwzględnia zawsze i wszędzie generalia etyki, bo z nich składa się ideał wszelkiego dobra”⁵⁹. Należy więc przypuszczać, że Konecznemu bliskie było to rozumienie sumienia, które głoszą współcześni nam personaliści, określający je jako „ostateczną i subiektywną normę moralności”⁶⁰. Koneczny, dokonując tych analiz, korzystał z dorobku współczesnych mu filozofów katolickich, którzy nazywali sumienie praktycznym rozumem osoby ludzkiej⁶¹.

Świadomie i konsekwentnie przeciwstawił się Koneczny popularnej w okresie międzywojennym etyce utylitarystów. Uważał, że „nie orientują się [oni] w zagadnieniu sumienia”⁶². Niektórzy z nich bowiem zaprzeczają nawet jego istnieniu, twierdząc, że podstawą i kryterium oceny czynów ludzkich jest obowiązujące prawo. Jest to, według naszego myśliciele, „doktrynerstwo, i to do tego od razu absurdalne, bo w takim razie wypadałoby zmieniać poglądy na godziwość i niegodziwość wraz ze zmianą prawa”⁶³. Również zwolennicy etyki autonomicznej twierdzą, że sumienie nie jest osobie ludzkiej wrodzone, lecz że zostało ono niejako

⁵⁸ Zob. tamże, s. 381.

⁵⁹ Zob. F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, s. 9.

⁶⁰ T. Styczeń, *ABC etyki*, wyd. 3, Lublin 1983, s. 27–28; zob. tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 83–145.

⁶¹ Zob. szerzej: J. Woroniecki, *Etyka*, w: *Zarys filozofii*, praca zbiorowa, t. 2, Lublin 1930, s. 23; J. Szymeczko, *Etyka katolicka*, Kraków 1930, s. 26; J. Lubecki, *Etyka katolicka*, wyd. 3, Tarnów 1930, s. 31.

⁶² F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 52.

⁶³ Tamże.

uksztaltowane wraz z rozwojem historycznym stosunków społecznych i ulega ciągłym, ewolucyjnym przemianom – podkreśla nasz autor. Tak twierdził m.in. H. Struwe (1840–1912), który mimo swego geniuszu i pracowitości nie doszedł – powiada Koneczny – z powodu fałszywie postawionych przez siebie założeń, do właściwych, systemowo uporządkowanych wniosków w tym względzie. Również znany uczyony W. Biegański, mający analogiczne poglądy, nie poczynił w zakresie indywidualistycznie pojmowanej przez siebie etyki znaczących postępów⁶⁴. Prowadzona przez Konecznego krytyka utylitarystycznych i indywidualistycznych koncepcji etyki wynikała z jego przekonania, że wszelkie postępowanie człowieka, jeśli opiera się tylko na przestrzeganiu obowiązującego prawa, które jest względne i zmienia się w zależności od stosunków politycznych i społecznych oraz od światopoglądowych zapatrywań prawodawców, zagłusza autentyczny głos sumienia w duszy człowieka.

Pogląd Konecznego, że osoby żyjące w ramach różnych metod ustroju życia zbiorowego mają niejako „różne sumienia”, wydaje się słuszny, i to zarówno w świetle badań prowadzonych nad historią cywilizacji, jak też analiz filozoficznych tego zagadnienia dokonanych przez św. Tomasza z Akwinu i neotomistów. Na kształtowanie się sumienia oraz na jego wychowanie mają bowiem wpływ zarówno „czynniki wewnętrzne, a więc wymagające od każdego osobistej pracy wewnętrznej”⁶⁵, jak też obiektywnie „ogólne i niezmiennie”⁶⁶, obowiązujące wszystkich. To, jak człowiek „wychowuje” swe sumienie, zależy więc zarówno od jego woli, która jest ze swej natury wolna, jak i od rozumu, który czerpie wiedzę teoretyczną z otaczającego świata. To dzięki rozumowi człowiek poznaje i przyswaja sobie prawa i reguły oraz zachowania ludzkie charakterystyczne dla danych kultur i cywilizacji. Mając pewien „bagaż” teoretycznych obserwacji i posługując się wolną wolą, człowiek dokonuje czynów o znaczeniu moralnym. Tak więc duże znaczenie ma to, jakie jest ludzkie otoczenie danej osoby, jakie są zapatrywania związanych z nią ludzi na moralność i prawo oraz ich stosunek do religii i państwa. Wszystko to ma duży wpływ na postępowanie człowieka, który pozostaje w kontakcie z owymi ludźmi i ulega ich wpływowi.

Przedruk za: R. Polak, *Cywilizacja a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 101–124.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 56–57.

⁶⁵ J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, s. 29.

⁶⁶ Tamże, s. 28.

Historyczny rozwój moralności i sposoby jej opisu w ujęciu Feliksa Konecznego

Historical development of morality and ways of its description according to Feliks Koneczny

Summary

The article discusses Feliks Koneczny's concept of the stages of moral development. It lists and characterizes different types of ethics: natural ethics, artificial ethics, and productive ethics. It presents the basic features of human morality and basic rules of ethics (generalalia), among which the author mentions: duty and disinterestedness (selflessness), responsibility, justice and conscience.

Zmagania cywilizacyjne w polityce pieniężnej

We wszystkich kulturach, będących narodowymi i lokalnymi mutacjami dominującej na danym obszarze cywilizacji, występują podobne instytucje na gruncie społecznym (np. rodzina) i politycznym (przywództwo, władza publiczna) oraz gospodarczym (jakiś powszechnie zaakceptowany środek wymiany gospodarczej).

Zatem, jeśli każda cywilizacja (każda kultura społeczna), niezależnie od szerokości i długości geograficznej, w obszarze instytucji gospodarczych posiada jakiś środek wymiany (może to być np. rzadki rodzaj muszelek – zjawisko obserwowane przez podróżników w przypadku plemion na niskim szczeblu rozwoju materialnego), to czy rodzaj instytucjonalnych uwarunkowań związanych z wprowadzeniem, upowszechnieniem i wykorzystywaniem przyjmowanego środka wymiany gospodarczej może być przedmiotem walki i zmagania cywilizacyjnych?

Niedostrzegalny element zmagania

Jedno z fundamentalnych praw dziejowych dotyczących cywilizacji mówi, że zrzeszenia cywilizacyjne, jeśli są żywotne, prowadzą ekspansję¹, trudno więc oczekiwać, by akurat w obszarze aktywności związanej z procesami monetyzacji ekspansja cywilizacyjna nie miała miejsca. Podboje XVI w. i zniszczenie przez Hiszpanów – przedstawicieli Zachodu – zaawansowanych cywilizacji Inków, Majów i Azteków mogą być w tym względzie wymownym przykładem. Złoto i srebro w cywilizacjach indiańskich było zwykłym materiałem. W cywilizacji europejskiej zaś obydwa metale podlegały monetyzacji.

¹ Zob. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001, s. 212–236.

Korzystając z ogólnych pojęć „system” oraz „instytucja”, definicję cywilizacji w kategoriach instytucjonalnych możemy oddać słowami: system powiązanych ze sobą instytucji kształtujących życie zbiorowe człowieka². Neoinstytucjonalizm (nowa ekonomia instytucjonalna³) w badaniach nad gospodarką podkreśla rolę instytucji i uwarunkowań instytucjonalnych⁴ w rozwoju społecznym i gospodarczym ludzkich zbiorowości. Instytucjonalny kierunek badań w naukach ekonomicznych umiejscowiony jest poza ekonomią ortodoksyjną (ekonomią głównego nurtu) w ramach tzw. heterodoksji, niemniej jednak zaczyna on cieszyć się coraz większym zainteresowaniem i docenianiem, czego dowodem są przyznawane w ostatnim okresie przedstawicielom tego kierunku Nagrody Banku Centralnego Szwecji w dziedzinie ekonomii ku czci Alfreda Nobla⁵.

Zwracając uwagę na procesy prowadzące do wyłonienia się pieniądza w którymś z kręgów cywilizacyjnych (lub na obszarze kilku zrzeszeń cywilizacyjnych), należy uzmysłwić sobie, co tak naprawdę podlega monetyzacji. Fenomen monetyzowania polega na tym, że – z uwzględnieniem stopnia rozwoju występujących w danej społeczności instytucji – „coś” uzyskuje status powszechnie akceptowanego środka, który wypełnia funkcje definiujące pieniądz: ułatwia cyrkulację towarów, jest miernikiem wartości, stanowi jednostkę obrachunkową, jest środkiem płatniczym oraz podlega tezauryzacji.

² Propozycja takiego określania cywilizacji została przeze mnie podana w artykule: *Oś cywilizacyjnego sporu – perspektywa neoinstytucjonalna*, „Cywilizacja” (2017) nr 61, s. 76.

³ Pomysłodawcą określenia „nowa ekonomia instytucjonalna” dla wznowionego po II wojnie światowej kierunku badań, którego centralnym pojęciem teoretycznym jest „instytucja”, był laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii O. E. Williamson. Zob. O. E. Williamson, *Markets and Hierarchies; Analysis and Antitrust Implications: A Study in the Economics of Internal Organization*, New York 1975, s. 3.

⁴ Instytucję pojmujemy tutaj zgodnie z rozumieniem, jakie temu pojęciu nadał jeden z głównych przedstawicieli szkoły instytucjonalnej, D. C. North: jest to wytworzone przez ludzi w procesie historycznym ograniczenie o charakterze formalnym, jak i nieformalnym, kształtujące i porządkujące międzyludzkie relacje. Por. D. C. North, *Understanding Institutions*, w: *Institutions, Contracts and Organizations – Perspectives from New Institutional Economics*, ed. by C. Ménard, Northampton 2000, s. 7–9.

⁵ W Polsce np. instytucjonalny kierunek w ekonomii wyczerpująco omówił J. Wilkin. Zob. J. Wilkin, *Instytucjonalne i kulturowe podstawy gospodarowania. Humanistyczna perspektywa ekonomii*, Warszawa 2016.

Metalizm

Pierwszym rodzajem instytucji prowadzącej do wyłonienia się poręcznego środka cyrkulacji był rynek. Wytworzone w toku dziejów ograniczenie związane z rynkiem dotyczyło charakterystycznego miejsca, w którym zbierali się kupcy – sprzedający i nabywający – z różnych stron danego kraju czy nawet całego regionu geograficznego. Przybywały do konkretnych miejsc liczne karawany kupieckie, wykładano tam swoje towary i dokonywano wymiany handlowej.

Rolę pośrednika, ułatwiającego wymianę i porównywanie wartości na rynku, rozumianym we wczesnym stadium jego instytucjonalizacji jako konkretne miejsce w ośrodku związanym z zamieszkiwaniem wielu ludzi, zaczęły pełnić towary, którymi były metale szlachetne (złoto, srebro). Ten typ towaru doskonale nadawał się do funkcji pośrednictwa w wymianie handlowej ze względu na swoje właściwości: praktycznie nieograniczoną podzielność, jednorodność, łatwość przechowywania i przenoszenia z miejsca na miejsce oraz niezmienną jakość, zachowywaną w dowolnie długich okresach (metale szlachetne nie wchodzą łatwo w reakcję z innymi substancjami chemicznymi, więc nie rdzewieją).

Wykorzystanie w procesie cyrkulacji wszystkich towarów pewnego rodzaju towaru jako pośrednika wymiany, tj. metalu szlachetnego, który posiadał także swoją konkretną wartość użytkową w branży jubilerskiej i zdobniczej, sprawiło, że „metalizm” (względnie „bimetalizm” w przypadku dwóch kruszców szlachetnych, pełniących funkcje pośrednictwa wymiany) – wpisuje się w refleksję ekonomiczną pod nazwą „towarowa teoria pieniądza”.

Pełna monetyzacja metali szlachetnych nastąpiła z chwilą, gdy kolejna instytucja – władza polityczna – książę, król, cesarz, tj. władcy poszczególnych państw – poczynając od najwcześniejszych cywilizacji na Bliskim Wschodzie – zaczęli odpowiednie wielkości wagowe szlachetnego metalu stemplować dla potwierdzenia próby (ilościowej zawartości danego kruszcu w konkretnej porcji wagowej), tworząc w ten sposób monety. Oczywiście, na przestrzeni historii sami władcy, zamiast stać na straży czystości i zawartości kruszcu w monecie – w pogoni za dochodami senioratu (rentą emisyjną) – wielokrotnie dopuszczali się obniżania zawartości metalu szlachetnego w wybijanych przez ich mennice monetach⁶.

Monetyzacja metali szlachetnych, będąca zjawiskiem gospodarczo-społecznym, zapoczątkowana w obrębie starożytnych cywilizacji bliskowschodnich, została zaadaptowana w cywilizacjach Europy z basenu Morza Śródziemnego (antyczna Grecja i Rzym) i była przeniesiona do średniowiecza, obejmując tereny krajów (księstw i królestw) Europy

⁶ Znamienna w tym względzie jest historia monetarna Cesarstwa Rzymskiego, zwłaszcza w schyłkowym jego okresie.

zachodniej, środkowej i północnej, tworzących – w oparciu o chrześcijaństwo, naukę grecką i prawo rzymskie – cywilizację łacińską.

Chartalizm⁷

Większa ilość metalowych monet powodowała trudności z ich przechowywaniem, a także z noszeniem ich ze sobą w ciężkim trzosie. Pojawiło się więc rozwiązanie, by wykonane ze szlachetnych kruszców monety przechowywał złotnik, wydając na tę okoliczność odpowiedni papierowy certyfikat. Złotnicy, a także prominentni kupcy, przekształcili się z czasem w bankierów⁸. Powstała w ten sposób nowa instytucja gospodarcza – bank. W obiegu handlowym, obok monet bitych ze szlachetnych kruszców, zaczęły coraz częściej krążyć bankowe certyfikaty (banknoty) zastępujące złoty i srebrny bilon w transakcjach handlowych⁹.

Złotnicy i kupcy, przekształceni w bankierów, zaczęli z czasem prowadzić działalność gospodarczą polegającą na pożyczaniu sum pieniężnych w zamian za odpowiedni procent, liczony od udostępnianej sumy. W przypadku chrześcijan w wiekach średnich i pod koniec średniowiecza, problemem moralnym przy tego typu działalności gospodarczej było zagadnienie lichwy. Procenty, pobierane w jednostkach pieniężnych od pożyczanych kwot, oceniane były w świetle moralności chrześcijańskiej jako coś niegodziwego. Skrupułów tego typu nie mieli wyznawcy judaizmu.

W oparciu o powyższe stwierdzenia mamy teorię wyjaśniającą, dlaczego akurat bankowość na obszarze cywilizacji zachodniej (łacińskiej) została od początku zdominowana przez wyznawców judaizmu. Teoria ta u swych podstaw posiada jednak uwarunkowania cywilizacyjne, gdyż wyznawana religia i wynikająca z niej etyka (tzw. instytucje nieformalne) stanowią ważki komponent cywilizacji tworzonej przez konkretną zbiorowość.

Udzielane przez bankierów pożyczki, prócz przekazywania kruszcowych monet, przyjmowały również formę wystawianych i puszcanych w obieg dodatkowych certyfikatów. Zdarzyła się zatem, bo musiała się kiedyś zdarzyć, precedensowa sytuacja, gdy bankier wydał więcej certyfi-

⁷ Od słowa *charta* w języku łacińskim, które oznacza papier.

⁸ Np. historie rodów Medyceuszy, Fuggerów itp. Zob. E. M. Jones, *Jałowy pieniądz. Historia kapitalizmu jako konfliktu między pracą a lichwą*, t. 1: *Od Medyceuszy do Newtona*, przekł. J. Przybył, K. Gawlik, Wrocław 2015.

⁹ W Chinach tego typu instrument finansowy – papierowy certyfikat wystawiany przez władzę państwową cesarstwa – występował już w XIII w. W średniowiecznej Europie dowiedziano się o tym z opisów włoskiego podróżnika Marco Polo. Zob. A. Sopoćko, *Mit pieniądza. Świat realny wobec iluzji polityki pieniężnej*, Warszawa 2015, s. 53–59.

katów niż ilość i wartość posiadanych w jego skarbcu zasobów kruszcu. Tego typu proceder, związany z emisją większej ilości not bankowych niż posiadane rezerwy metali szlachetnych (w formie monet i sztabek), oznaczał ryzykowną politykę bankiera, polegającą na utrzymywaniu niewystarczających rezerw kruszcu.

Od końca XVII w., kiedy noty bankowe zaczęły coraz częściej pośredniczyć w obrocie gospodarczym, zdarzały się wielokrotnie okresy kryzysowe, związane z paniką płatniczą i szturmem na kasy banków, przy czym banki w końcu nie były w stanie wydawać odpowiednich ilości kruszcu¹⁰. Pełna monetyzacja świadectw bankowych (banknotów), rozpowszechnianych w społeczeństwach za sprawą instytucji pośrednictwa finansowego, nastąpiła w wyniku interwencji władzy państwowej, będącej główną instytucją stojącą na straży ładu i porządku publicznego. Państwa w drodze ustawowych regulacji uporządkowały trzy podstawowe zagadnienia: 1) sprawę emisji banknotów (nadały przywilej emisyjny jednej, wybranej jednostce bankowej), 2) sprawę minimalnej, dopuszczalnej rezerwy kruszcu w skarbcu bankowym, 3) sprawę ilości metalu szlachetnego, wyrażonej w jednostkach masy, powiązanej z jednostką monetarną.

W ten sposób papierowy certyfikat banku (banknot) dostąpił monetyzacji, w jego tle nadal znajdował się szlachetny metal jako parytet kruszcowy jednostki pieniężnej. W powszechnym obrocie gospodarczym zaprzestano jednak stosować wymianę towarową za pośrednictwem metali szlachetnych, choć do I wojny światowej w krajach europejskich był spotykany i używany w ograniczonym zakresie bilon ze złota. Po I wojnie światowej w przypadku osób prywatnych dopuszczono wymianę banknotów na złoto jedynie w odniesieniu do odpowiednio dużych sum pieniężnych. Kruszczem wymieniały się przede wszystkim banki. Po II wojnie światowej, w systemie z Bretton Woods (1944–1971)¹¹, zasada przekazywania złota między bankami – równolegle z rozliczeniami w dolarach amerykańskich, które były powiązane ze złotem, a inne waluty odnosiły się do złotego kruszcu jedynie poprzez dolar USD – była możliwa jedynie w rozliczeniach stosowanych między bankami centralnymi poszczególnych krajów.

¹⁰ Dosyć ciekawie opisują historie z tym związane E. Chancellor oraz M. E. Jones. Zob. E. Chancellor, *Historia spekulacji finansowych*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2001; E. M. Jones, *Jałowy pieniądz. Historia kapitalizmu jako konfliktu między pracą a lichwą*, t. 2: *Od merkantylizmu do Marksa*, przekł. J. Przybył, K. Gawlik, J. Morka, Wrocław 2015.

¹¹ O konferencji w miasteczku amerykańskim Bretton Woods zob. np. S. Hongbing, *Wojna o pieniądz 3*, t. 3: *Epoka walczących królestw*, przeł. I. Błasiak-Kozak, Wrocław 2016, s. 84–88; J. Ricards, *Śmierć pieniądza. Nadchodzący upadek międzynarodowego systemu walutowego*, [tłum. M. Lipa], Gliwice 2015, s. 110–117.

Monetyzacja długu

W 1971 r. na bazie kłopotów finansowych w związku z wojną w Wietnamie, prezydent Stanów Zjednoczonych R. Nixon zawiesił wymiennalność dolara amerykańskiego na złoto¹², tym samym skończyła się powojenna era międzynarodowego systemu walutowego z Bretton Woods. Ponowna próba przywrócenia parytetu złota dolarowi USD w 1973 r. nie powiodła się (zbyt dużo banków centralnych krajów zachodnich na wzór Francji chciało wymieniać dolary na złoto, którego nie było w skarbcach federalnych USA w ilości pozwalającej na zaspokojenie bankowych roszczeń). Jedynym zabezpieczeniem drukowanych i puszcanych w obieg krajowy i zagraniczny dolarów amerykańskich stały się papiery wartościowe, tj. obligacje skarbowe rządu Stanów Zjednoczonych Ameryki.

System bankowy rozwiniętych gospodarczo krajów zachodnich, ukształtowany na wzór angielski¹³, tworzy pewnego rodzaju hierarchiczną strukturę: ponad siecią banków komercyjnych (na ogół prywatnych instytucji pośrednictwa finansowego) znajduje się krajowy bank centralny, posiadający przywilej emisyjny prawnego środka płatniczego w danym kraju. Bank centralny pożycza emitowane przez siebie środki płatnicze bankom komercyjnym, a banki komercyjne pożyczają te środki dalej gospodarstwom domowym, przedsiębiorstwom, samorządom i rządowi krajowemu. W niektórych krajach (np. Wielka Brytania, Chiny) bank centralny może bezpośrednio pożyczać pieniądze rządowi i jego agendum. W tych krajach, gdzie zagwarantowanej prawnie bezpośredniej możliwości pożyczania środków płatniczych dla rządu krajowego nie ma (np. Polska) – rządowe obligacje skarbowe muszą trafić na rynek i na nim są dystrybuowane. Nie trafiają one wprost do banku centralnego, jak np. w USA, a bank centralny (w USA Fed) w zamian za tego typu walory udostępnia rządowi środki pieniężne.

Ukształtowany w taki sposób system, gdzie centralny bank emisyjny pożycza na odpowiedni procent bankom komercyjnym wyemitowane przez siebie banknoty (a współcześnie nawet nie banknoty, lecz przeważnie wygenerowane w urządzeniach elektronicznych zapisy), zaś banki komercyjne pożyczone od banku centralnego środki pożyczają dalej gospodarstwom domowym, przedsiębiorstwom, samorządom i rządowi – powoduje, że pieniądź pojawia się w gospodarce, kiedy ktoś zaciągnie w banku komercyjnym kredyt lub pożyczkę. Stąd, w skali ogólnospolecz-

¹² Zob. S. Hongbing, *Wojna o pieniądź 3*, s.175–176.

¹³ Królestwo Anglii po tzw. chwalebnej rewolucji pod koniec XVII w. było pierwszym krajem w Europie, który ustanowił prywatny bank centralny obsługujący działalność finansową rządu i mający przywilej emisyjny. Por. E. M. Jonem, *Jałowy pieniądź. Historia kapitalizmu jako konfliktu między pracą a lichwą*, t. 2, Wrocław 2015, s. 37–50.

nej, suma dostępnych na rynku w formie gotówki oraz depozytów bankowych środków pieniężnych (tzw. baza monetarna), odpowiada dokładnie długom (kredytom i pożyczkom), które część podmiotów posiada, by inna ich część mogła posiadać gotówkę i depozyty. Zatem, w ukształtowanym w taki sposób systemie pieniężnym, monetyzacji dostępuje po prostu dług (kredyt lub – inaczej – zapis kredytowy w rachunkowości instytucji pośrednictwa finansowego).

Zagrożenia

Niebezpieczeństwo dla gospodarki realnej z systemem finansowym polegającym na monetyzacji długu polega na tym, że przyrost pieniądza w obrocie gospodarczym oznacza przyrost zadłużenia¹⁴. Zadłużenie wszystkich podmiotów, będących graczami na rynkach finansowym i towarowym musi zwiększać się w szybszym tempie niż przyrost produktu krajowego. Wynika to stąd, że część długów jest spłacana i musi być spłacana. Spłata natomiast długu nie jest prostym zwrotem wziętych wcześniej środków, lecz zwrotem o większym wolumenie, bo do zwracanych sum należy za każdym razem doliczyć odsetki.

Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, kiedy przy odpowiedniej masie zaciągniętego w gospodarce długu – podmioty biorące dotychczas kredyty i pożyczki przestaną się zadłużać, a będą musiały na żądanie instytucji finansowych spłacić całość lub część dotychczasowych zobowiązań. Z gospodarki zacznie znikać w szybkim tempie pieniądz, powodując deflację. Zmniejszenie się środków pieniężnych w obrocie gospodarczym wtórnie wywoła problemy płatnicze u innej części podmiotów rynkowych i społecznych, zmuszonych ogłaszać niewypłacalność lub bankructwa. Wynikiem takiej przewracającej się fali „kostek domina” jest ostatecznie chaos gospodarczy i głęboki kryzys sfery realnej i finansowej. Kraje zachodnie wielokrotnie w swej historii przerabiały ten scenariusz. Czy w takiej sytuacji wciąż mamy do czynienia z cywilizacją łańską, gdzie etyka chrześcijańska powinna dominować nad wszystkimi sferami życia? Odpowiedź narzuca się sama...

Wnioski

System ekonomiczny, w którym dominuje lichwa usankcjonowana przez instytucje władzy publicznej, nie pochodzi z cywilizacji łańskiej. W jaki

¹⁴ Zob. np. J. Sulmicki, *Nadmierne zadłużenie krajów rozwiniętych gospodarczo*, „Gospodarka Narodowa” (2014) nr 4, s. 101–119; W. Małecki, *Przeciwdziałanie procykliczności sektora bankowego*, tamże, s. 27–54.

zatem sposób wybrnąć z błędnego koła, w którym – jako renta dwóch ostatnich stuleci – występuje rozwiązanie, że pieniądź pojawia się w obrocie gospodarczym tylko wtedy, gdy ktoś się zadłuża? Układ instytucjonalny tego typu, w którym wszyscy pracują dla bankierów tylko dlatego, że bankierzy mają nadany przez instytucję władzy publicznej przywilej udostępniania ludziom „prawnego środka płatniczego”, może być przełamany w jeden sposób: władza publiczna w cywilizacji zachodniej musi znowu poczuć się odpowiedzialna za dostarczanie społeczeństwu miernika wartości, środka wymiany, jednostki obrachunkowej i środka regulacji zobowiązań, w tym środka regulacji zobowiązań podatkowych, by ludność każdego kraju tej cywilizacji mogła znowu czynić zadość ewangelicznej zasadzie, wyrażonej przez Jezusa Chrystusa, że trzeba oddać cesarzowi, co cesarskie...

Interesującą propozycją w tym względzie jest rozwiązanie proponowane przez polskiego ekonomistę, A. Sopoćko, który postuluje dwutorowość pojawiania się środków pieniężnych w gospodarce. Dotychczasowy sposób pojawiania się pieniądza w gospodarce poprzez kreację długu mógłby pozostać bez zmian tylko w przypadku podmiotów prywatnych (przedsiębiorstw, gospodarstw domowych). Natomiast w przypadku podmiotów publicznych (agend rządowych i państwowych) pieniądź byłby udostępniany na zasadzie znanych z historii dochodów senioratu (renty emisyjnej). Wiązać się to powinno jedynie z ciągłym i restrykcyjnym monitorowaniem i kontrolowaniem wydatków rządowych, na które instytucje publiczne powinny otrzymywać środki pieniężne od banku centralnego bezpośrednio, bez konieczności zadłużania państwa i rządu poprzez emisję obligacji rządowych. Uzyskane w ten sposób pieniądze instytucje publiczne powinny przeznaczać na finansowanie swoich zadań, w tym przede wszystkim na inwestycje infrastrukturalne oraz zakupy państwowe, finansowanie natomiast administracji rządowej dokonywałoby się jak dotychczas z podatków¹⁵.

Civilization struggles in monetary policy Summary

The article describes the history of inauguration, dissemination and utilization of the adopted mean of economic exchange. It is indicated how the type of institutional conditions related to this mean can be the subject of civilization struggles.

¹⁵ Zob. A. Sopoćko, *Mit pieniądza, świat realny wobec iluzji polityki pieniężnej*, Warszawa 2015, s. 215–265.

Polska w starciu cywilizacji

Według Konecznikańskiej metody klasyfikacji cywilizacji, Polska, jako społeczeństwo i jego elity polityczne oraz duchowe, od swych początków daje się sklasyfikować jako przynależna do cywilizacji łacińskiej. Oczywiście, F. Koneczny doskonale zdawał sobie sprawę, że rzeczy nie są tak proste. Na kartach swych publikacji, w których analizował dzieje Polski nakładane na kalkę podziału świata, a przynajmniej Europy, według swej metody wykazywał rozwój pojęć etycznych, prawnych, kulturowych czy nawet estetycznych, który zmierzał do urzędzenia w Polsce życia zbiorowego zgodnie z zasadami cywilizacji łacińskiej. Nie precyzował on, jaka według jego badań była przynależność cywilizacyjna społeczeństw zamieszkujących ziemię polskie przed ową łacińską dominacją. Odpowiedź na pytanie, dlaczego nasz historyzof nie szukał jakiejś słowiańskiej – polskiej cywilizacji w czasach przedpiastowskich, wydaje się stosunkowo prosta: nic by to nie dało. Wbrew temu, co piszą i głoszą w tzw. sieci i na papierze zwolennicy jakiegoś mitycznego Imperium Lechickiego, nie istnieje polityczna przeszłość Polski w czasach wcześniejszych. Nie znaczy to, że nie było tu plemion słowiańskich i ich władców (bądź chociażby wodzów), czy też szerzej patrząc, jakichś elit, które w swoistym historycznym mozole dźwigały poszczególne plemiona. Możemy jedynie wyodrębnić zwykłe opola i mniejsze grupy, których istnienie bardziej przeczuwamy niż możemy na pewno opisać naukowo, jakie ewoluowały ze stanu dającego się określić mianem acywilizacyjnego w kierunku bardziej rozwiniętych form organizacji życia zbiorowego.

Trudne początki

Z drugiej strony nie jest tak, że w pierwotnym życiu zbiorowym plemion nad Odrą i Wisłą nie było żadnych pojęć etycznych, a organizmy ple-

mienne tamtych czasów nie kierowały się ideami w znanych i akceptowanych przynajmniej w jakimś kręgu normach. Państwo i społeczeństwo z dającymi się opisać „łacińskimi” dążeniami nie wyłoniło się z aktu chrztu dokonanego przez Mieszka I. Tu znajdują pożywkę rozmaici bajarze, których twierdzenia o wielkiej przeszłości Lechitów tak naprawdę mają na celu stworzyć alternatywną wizję dziejów, za którą stoi odrzucenie chrześcijaństwa. W ich interpretacjach to ono zniszczyło wielki europejski projekt, w którym co najmniej centrum kontynentu, a może i cały jego obszar miałby być podbity przez pogańskich Słowian.

By nie dać się wkręcić w takie pseudo-powiastrki, właśnie rzetelni historycy muszą poszukiwać jakiegoś wcześniejszego podglebia dla decyzji politycznych pierwszych historycznych władców obszaru prapolskiego, choć źródła w tym temacie nie są łatwe do interpretacji. Mity, zarówno te opisane przez tzw. Galla Anonima, jak i te późniejsze, zawarte na kartach kroniki Wincentego Kadłubka, miały na celu racjonalizację wydarzeń, wskazanie na bieg dziejów, który doprowadził do takiego, a nie innego efektu końcowego. Tzn. właściwie czego? Gall Anonim tworzył ideologię państwa opartą o dynastię piastowską. Wszelkie mityczne początki, które zawarł w swej narracji, temu właśnie służyły. Trudno powiedzieć, czy korzystał on z wcześniejszych kronik rodzimych, które do dziś się nie zachowały, czy wyłącznie z dworskich opowieści. Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie na pewno wiele by wniosła do naszych dociekań, ale na razie historycy w tej kwestii się spierają.

Gallowa wizja dwóch przybyszów, którzy przyjęci zostali przez Piasta w dniu postrzyżyn syna, niby to przypadkiem a właściwie zamierzenie w najogólniejszym zarysie podobna jest to opisu Księgi Genesis, gdzie dwaj aniołowie zapowiadają Abrahamowi narodzenie potomka. Mit ten łączy w sobie kilka rzeczy. Z jednej strony pokazuje dynastię pochodzącą z ludu, a więc miejscową, z drugiej osadza ją w tradycji biblijnej. Dzieje się tu coś ważnego. Historycy napisali na ten temat całkiem sporo, może nawet za wiele. Warto wiedzieć jedno: Piastowie w obu przedstawionych narracjach chcieli funkcjonować i na pewno Gallowa opowieść była miła ich myśleniu. Wincenty Kadłubek, bez wątpienia Polak, i miano to należy mu się jak nikomu innemu z tamtych czasów, wypisując mniej lub bardziej zmyślane historie o mitycznej historii, stawiał nie tyle na władców, a na społeczeństwo, które swe początki czerpać miało od Rzymian właśnie. Pytanie o intuicje Kadłubka byłoby tu całkowicie zasadne. Skąd biskup krakowski, a potem mnich jędrzejowski czerpał przekonanie o słuszności takiego, a nie innego przekazu edukacyjnego? Wbrew pewnym prymitywnym osądom nie możemy mu zarzucić kłamstwa. Pisał on swój traktat w oparciu o najlepszy, będący w jego rozporządzeniu warsztat teologa i historyka, a to, że w tamtych czasach historia nie była jeszcze przeprowadzona przez XVIII-wiecznych postępowców na stronę „współczesnej nauki” wraz z różnymi innymi empirycznymi dziedzinami badań naukowych, to inna sprawa.

Kadłubkowa Polska łacińska była wizją zamierzoną i przemysłaną. Wbrew pozorom nie musi ona stać w sprzeczności z wizją Anonima. Czasy, w których pisał mistrz Wincenty, były inne, a i mocodawca też nie stawiał w pierwszym rzędzie na dynastię. Tu i tu mamy jednak położenie akcentu na egalitaryzm. Władza rodzi się ze społeczeństwa, powstała tu, na miejscu, i jej moralnym imperatywem jest realizować interes suwerena. Oczywiście używany przeze mnie opis jest jakby ahistoryczny w sensie języka, ale nie co do istoty.

Supremacja społeczeństwa przed państwem

Z jednej strony fakt dominującej roli woli zbiorowej świadczy o rozwoju życia społecznego na wysokim poziomie, z drugiej jednak mamy do czynienia z całym szeregiem pytań i wątpliwości. A co, jeśli wola zbiorowa wcale nie szuka dobra wspólnego, a jedynie przeżycia jak najmniejszym kosztem obecnego pokolenia? Tzw. demokracja (na pewno ta europejska) boryka się z tym od dłuższego czasu i, zdaje się, długo już nie pociągnie. Można powiedzieć też, że nie znajdzie się zbyt wielu takich, którzy będą po niej płakać. Problem jest ważki. Społeczeństwa organizujące się na sposób łaciński muszą się z nim uporać, by wznieść się na wyższy poziom. Kiedy w średniowieczu formował się naród polski – oczywiście nie taki, który znamy z wieku XIX, lecz w formach swojej epoki – też można go było postawić: zarówno w czasie procesu centralizacji władzy przez Mieszka I oraz Bolesława Chrobrego, jak i potem, w czasie odbudowy jej struktur przez Kazimierza Odnowiciela, a także pewnego rozwoju terytorialnego i instytucjonalnego Polski czasów Bolesława Krzywoustego. Problem z całą ostrością stanął przed elitami w okresie rozbitcia dzielnicowego, kiedy zjednoczone państwo było bardziej ideą niż bytem faktycznym.

W każdej z tych epok społeczeństwo uosobione poprzez swoich reprezentantów jawiło się jako rzecz pierwszorzędna. Oczywiście nie mówimy tu o warstwach najniższych, których funkcja społeczna ograniczała się do najprostszych posług i danin, choć i tu jakieś zaczątki pojęć zbiorowych musiały mieć miejsce nawet w paradygmacie swój-obcy, lecz o nielicznej, ale jednak istniejącej warstwie przywódczej stojącej u boku władzy książęcej. Wybór chrześcijaństwa w jego łacińskiej emanacji nie był przejawem widzimisię Mieszka, nawet jeśli pozostawał on władcą absolutnym, co nie jest wcale pewne i łatwe do udowodnienia. I tak nie był na pewno księciem, który sobie coś tam uroił, zrobił i, nie wiedzieć czemu, powiodło mu się. Po pierwsze, fakt przejścia do obozu, który roboczo możemy tu nazwać obozem idei rzymskiej, przysporzył mu zarówno wrogów, jak i przyjaciół. W tamtym czasie nie wiadomo było, jak potoczą się losy owych dwóch płuc Europy, czyli bizantynizmu

i łacińskości. Ten pierwszy mógł być bardziej kuszący dla władcy Słowian, szczególnie że prawdopodobnie także w zasięgu jego władzy żyli i działali kapłani modlący się, jeśli nie w języku jego poddanych, to w każdym razie w bardzo zbliżonym i mogli służyć jako łącznicy z dalekim centrum. Bizancjum było bogatsze od ówczesnego Rzymu i, jak się okazało, posiadało moc przyciągania, skoro Ruś zdecydowała się na chrześcijaństwo zaproponowane w tamtej formie. Bez wątplenia chrzest w obrządku zachodnim, jakby on nie wyglądał, dawał gwarancję wpisania państwa w określoną wspólnotę polityczną z cesarzem zachodnim, którego w naszych czasach dla uproszczenia nazywamy niemieckim.

Konieczny dostrzegał tu początki zderzenia się idei łacińskiej z bizantynizmem – z jednej strony tym płynącym wprost znad Bosforu, z drugiej strony tym nowym, rodzącym się na terenie Niemiec właśnie. Przyczynę powstania tego drugiego ośrodka upatrywał on w fakcie zaimplantowania realnie bizantyjskich metod ustroju życia zbiorowego przez księżniczkę bizantyjską Teofano, żonę cesarza Ottona II. Nigdy mnie ta teza do końca nie przekonywała, bo czyż rola jednej osoby, w tym wypadku kobiety, mogłaby być aż tak wiekopomna? Być może przyczyna zjawiska jest bardziej złożona, a jego początków należy dopatrywać się w pragmatyce współczesnych Niemców. Plemiona germańskie, bo o nich mówimy, były tymi, które znacząco przyczyniły się do upadku Cesarstwa Zachodniego, natomiast chrześcijaństwo część z nich, przede wszystkim Sasi, przyjęła w znacznym stopniu pod przymusem w czasach Karola Wielkiego, pozostawiając wiele własnych elementów ustrojowych i tendencji niezwykle trudnych do pogodzenia z chrześcijaństwem. Nie oznacza to, że wierzenia plemienne Polaków skończyły się w czasach reakcji pogańskiej, jaka miała nastąpić w czasie rozpadu państwa w latach 30. XI w. Faktem jest, że pojęcia chrześcijańskie były przez lud słowiański przyjmowane stosunkowo szybko. Nie oznacza to jednak, że dawne zabobony ginęły. Z drugiej strony, daleko im było do koncesji etycznych, o jakich można mówić w historii naszego zachodniego sąsiada. To starcie cywilizacyjne wydaje się być najpierwotniejszym wyzwaniem, z jakim rodząca się zbiorowość musiała się zmierzyć. Być może przeciwstawianie się nieakceptowanym wartościom pomagało elitom zdefiniować własne. Podczas gdy rodzący się feudalizm żłobił podziały na zachód od nas, nad Wisłą trzymano się zasady podmiotowości społeczeństwa bez względu na podziały dzielnicowe. Tak powstawała idea narodu i jego ziemi wyrodzająca się z paradygmatu swój-obcy, o czym wyżej. W zderzeniu z obcym pojmowaniem idei władzy rodziła się średniowieczna idea egalitarnego społeczeństwa, przy czym jest oczywiste, że na rozwój pewnych pojęć trzeba było jeszcze kilkaset lat poczekać.

Po Piastach

Wraz ze zmierzchem czasów dynastów piastowskich jako władców Polski do mozaiki cywilizacyjnej, kształtującej się na naszych ziemiach i w ich bezpośrednim otoczeniu, doszły nowe elementy. Z jednej strony ewidentnie bizantyjski żywioł reprezentowany przez państwa niemieckie, które uporały się już ze Słowianami nad Łabą i Bałtykiem, w całej mocy wkroczył na rdzenne, jak do tej pory, ziemie polskie. Śląsk, obydwa Pomorza, obszary nad ujściem Warty przeszły lub przechodziły właśnie pod nowe panowanie polityczne, ulegając nie tylko germanizacji, ale i zmianie oblicza cywilizacyjnego. Na północ od Mazowsza wykształcił się silny ośrodek państwowy Zakonu Najświętszej Maryi Panny, potocznie nazywanego przez nas Krzyżakami. Wydaje się, że walka z nim pokazała najlepiej przywiązanie Polaków do wiary i wartości katolickich, skoro w opozycji do tego tworu nawracającego ogniem i mieczem nie tylko nie wytworzył się żaden nurt myślowy odwołujący się czy to do pogaństwa, czy też do przyjęcia ich właśnie „wartości” za swoje. Powstanie tego ośrodka, od początku będącego zagrożeniem dla naszej państwowej i cywilizacyjnej tożsamości, przyczyniło się wydatnie do podkreślenia naszych cech cywilizacyjnych i wzniesienia ich do poziomu oficjalnego dyskursu naukowego. Tak się bowiem stało, że po wielkiej wojnie 1409–1411 r. przyszedł czas na politykę i propagandę europejską. Nasze dzieje wzbogacone zostały o wielką całościową doktrynę Pawła Włodkowica i ośrodka krakowskiego, bogatą przede wszystkim w aktualne do dziś zasady będące podstawą nie tylko praw narodów do istnienia, ale także praw jednostki. Głoszone przez naszego myśliciela tezy były dla Europy szokujące. Z pewnością w dzisiejszych czasach byłyby przyjęte dokładnie tak samo. Niektóre przemówienia Jana Pawła II na forach międzynarodowych inspirowane właśnie Włodkowicem również spotykały się ze sceptycyzmem wynikającym po pierwsze z niewiary, że Polacy mogą być nośnikami takiej myśli, po drugie z zastrzeżeniami co do jej przydatności w życiu społecznym. Wówczas, w XV w., za nowo tworzoną państwem stała jego siła przy jednoczesnej słabości Zachodu. Kto wie, czy w innych okolicznościach historycznych nie doczekalibyśmy się antypolskiej krucjaty? Przecież to na tymże soborze oprócz naszego Włodkowica znalazł się również Czech, Jan Hus, który mimo gwarancji nietykalności został spalony na stosie, a wydarzenie to wywołało ciąg zjawisk z jednej strony czyniących Polskę bezpieczną na najbliższe dziesięciolecia, z drugiej jednak wpędzających Czechów w wir procesów, które do dziś dnia rzutują na ich charakter narodowy. Wojny husyckie wywołane krucjatami przeciwko temu chrześcijańskiemu przeciwieństwu były początkiem czegoś, co sto lat później wstrząsnęło Europą dzieląc ją religijnie, ale i ostatecznie cywilizacyjnie, wzdłuż uskoków dających się zaobserwować współcześnie mimo osłabnięcia retoryki religijnej w tym wszech europejskim sporze.

Początkowo państwa Unii Jagiellońskiej wyszły z tych starć jako całkowicie zwycięskie. Nowa doktryna przyczyniała się do politycznego sukcesu dynastii oraz wypracowanych w Polsce metod funkcjonowania społecznego. Oczywiście rozszerzanie się wpływu łacińskości na wschód nie mogło obyć się bez problemów wynikających właśnie ze zwarcia się odmiennych cywilizacji. Dodajmy, że nierozwiązanie ich na samym początku stało się początkiem kłopotów, a następnie upadku tego projektu.

Nowe bizantyzmy i wzrost turanizmu

Obok bizantyzmu niemieckiego, jaki poprzez formacje polityczne znajdujące się u naszych granic ścierał się z ideami łacińskimi, które coraz silniej formowały oblicze elit kulturalnych Rzeczypospolitej, pojawił się nie tylko u naszych rubieży, ale i we wnętrzu kraju bizantyzm zupełnie nowej daty. Za nim szły fale jeszcze niższej cywilizacji z turańskimi pojęciami dotyczącymi życia zbiorowego.

Prawosławna Kijowska Ruś, która chrześcijaństwo w obrządku wschodnim przyjęła mniej więcej w tym samym czasie, co państwo Mieszka w zachodnim, poddała się kulturowemu wpływowi Bizancjum, lecz uczciwie trzeba powiedzieć, że w swych pojęciach zbiorowych wcale nie była odległa od zachodnioeuropejskiego latynizmu. Oczywiście kwestia obrządku, który szybko przybrał formę schizmy, wpłynęła na pewien rozdźwięk w tej kwestii, jednak pełne demokratycznych swobód miasta kupieckie, z których takie, jak Nowogród, po najeździe mongolskim ewoluowały w stronę bardzo nowoczesnych demokracji, w niczym nie przypominały despotyzmu, z jakim kojarzy nam się słusznie cywilizacja bizantyjska. Z drugiej jednak strony to nie one zdecydowały o późniejszym kształcie politycznym Rosji. Pęknięcie Rusi wywołane hekatombą związaną z najazdami Mongołów w XIII w. i ich późniejszą dominacją polityczną, wywołało powstanie zupełnie nowych jakości na wschód od Królestwa Polskiego odrodzonego przez Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego. Ten drugi zdołał uratować od owych zabójczych zjawisk Ruś Halicką, która na długie stulecia wraz z wykształcającym się nowym ośrodkiem kultury polskiej we Lwowie stała się forpoczta łacińskiej cywilizacji na wschodzie. Niemniej fakty są takie, że dawne imperium z głównym ośrodkiem w Kijowie przestało istnieć. Do rangi dwóch nowych ośrodków cywilizacyjnych urósł wspomniany powyżej Nowogród oraz zupełnie nowy ośrodek, który właściwie był syntezą turańszczyzny i bizantyzmu, w Moskwie. Profesor Koneczny bardzo by się obruszył na stwierdzenie o syntezie cywilizacji. Jego zdaniem, coś takiego istnieć nie mogło. Na potrzeby niniejszego tekstu nie będę z tym polemizował. Trzeba więc przyjąć, że ośrodek moskiewski był miejscem,

gdzie obie te cywilizacje ścierały się tak, że górę brała raz jedna, raz druga. Sukces polityczny Moskwy wszakże był kolejnym śmiertelnym zagrożeniem dla jagiellońskiej unii „wolnych z wolnymi, równych z równymi”. Dopokąd Moskwa zajęta była kwestią walki o dominację nad turańszczyzną, czyli resztkami Złotej Ordy, nikt się nią specjalnie nie interesował. Była niczym mucha, natrętna i niemiła, ale czy groźna? Czas pokazał, że zagrożenie to niedostrzeżone w porę stało się potęgą niemożliwą do zatrzymania.

Kolejną przestrzenią starcia było południe nowego państwa, a właściwie terytorium położone na północ od Morza Czarnego, które początkowo zostawiło pole walki o wpływy pomiędzy Jagiellonami a Osmanami działającymi tu poprzez Chanat Krymski. Dzieje relacji polsko-litewsko-tatarskich to obszar bardzo skomplikowany. Ród Girejów władający tymi ziemiami początkowo wcale nie był wrogo usposobiony do państwa Jagiellonów, z drugiej jednak strony lud żyjący w pełni zasadami cywilizacji turańskiej był właściwie bardzo trudnym podmiotem zarówno w relacjach wewnętrznych, jak i międzynarodowych. Tatarzy szybko zdominowani przez Imperium Ottomańskie stali się jego ręką na ziemiach nadczarnomorskich, jednak czasem prowokowali akcje, z którymi Osmanowie wcale nie chcieli mieć nic wspólnego. Politycznie Chanat prowadził grę, która miała nie dopuścić do dominacji jakiegokolwiek siły państwowej na tym obszarze, stąd ich zmienność sojuszy i stanie po stronie sił destabilizujących obszar. Wszyscy znamy z historii fakty napaści Tatarów na ziemie Rzeczypospolitej, brania w jasyr i pustoszenie ziem ukraińskich, które nie mogły spokojnie się rozwijać, choć stanowiły ze względu na swe zasoby trwałe spichlerz państwa. Oprócz szkód doraźnych przyczyniało się to do kryzysu dużo poważniejszego. Metody, jakich najeźdźcy używali i brak stabilności, który za nimi szedł, powodowały, że ich idee zaczęły przenikać do tych, którzy na pomienionych ziemiach żyli. Tu chyba należy szukać początków ukraińskiego kozactwa, siły, jaka początkowo wcale nie była wroga Rzeczypospolitej. Po prostu, zorganizowane na wzór turański ośrodki – po trosze bandy, po trosze oddziały samoobrony z czasem zaczęły nabierać cech prepaństwowych. W ten sposób turanizm przeniósł się na tereny Rzeczypospolitej, a przy braku jej reakcji z czasem rozrastał się i zaczął przejawiać własne aspiracje państwowe. Tak doszło do ponownej fazy ekspansji cywilizacji turańskiej w Polsce. Była ona kolejnym znaczącym zagrożeniem dla bytu nie tylko państwa, ale i podążania społeczeństwa drogą pięciomianu bytu przyjętego na sposób łaciński. Czas działał tu na naszą niekorzyść, lecz pewne pierwiastki niższości cywilizacyjnej wkradały się do wnętrza państwa na tyle silnie, że jako całość traciło ono chęć dalszego rozwoju w ustalonym w końcowej epoce Piastów i pierwszych Jagiellonów kierunku. Być może elity były zbyt słabe, by udźwignąć ów wielki środkoeuropejski projekt. Tak czy tak, wraz z końcem Jagiellonów zagrożenie przybywało, a pomysłów na ich rozwiązanie niekoniecznie.

Kolejna fala bizantynizmu i... coś jeszcze

Wiek XVI przyniósł Europie zupełnie nowe zjawisko. Początkowo wydawało się ono jedynie sporem religijnym, jakie już kontynent przechodził. Z czasem okazało się, że niesie ono nową falę pojęć cywilizacyjnych, podział i koniec idei uniwersalnego cesarstwa. Oczywiście, to ostatnie od dawna było martwą ideą, ale reformacja, bo o niej mowa, sprowadziła go do funkcji niemieckiej groteski służącej dynastii habsburskiej do realizacji swych celów.

Oprócz tego, że buntownicze, to idee Marcina Lutra nie wnosiły do myśli europejskiej niczego nowego. Skoro się przyjęły najpierw na gruncie niemieckim, a potem także gdzie indziej przetworzone przez różnych myślicieli, przybierające różne formy i ubrane w nowe dogmaty zależnie od tego, co tam komu pasowało, znaczyło to, że były komuś potrzebne na gruncie politycznym. Wielu władcom i myślicielom ciążyła idea uniwersalnego Boskiego porządku. Nowe idee wymagały stworzenia nowego boga na ludzki obraz i podobieństwo. Żeby ten proces zacząć, trzeba było odrzucić łacińskość jako zasadę cywilizacyjną. Mógł w tym dziele być pomocny stary, dobry bizantynizm, który na chwilę zaistniał w Europie poprzez greckich uciekinierów z podbitego przez Turków Konstantynopola, ale do włączenia się w proces dekonstrukcji chętni okazali się również filozofowie zainspirowani myślą starotestamentalną, a właściwie niektórymi jej elementami. Chcieli oni, aby ich nowy bóg był bardziej podobny do żydowskiego Jahwe niż do Trójcy Świętej, a porządek społeczny raczej odzwierciedlał idee relacji Narodu Wybranego do swych wrogów niż ten, oparty na ładzie ewangelicznym, zgodny z przykazaniem miłości bliźniego. W ten sposób powstał kolejny mariaż, z którym musiała zmierzyć i ciągle zмага się Europa, z tym że wspomniane idee wyszły ze swych ram religijnych i funkcjonują bardziej w świeckich ideologiach, w tym także w XX-wiecznych totalitaryzmach.

Protestantyzm bardzo szybko pojawił się na ziemiach polskich. Zygmunt Stary stał się protektorem pierwszego oficjalnego państwa luterańskiego w świecie. Z perspektywy czasu jego ruch popierający sekularyzację Zakonu Krzyżackiego w Prusach możemy oceniać negatywnie, lecz w tamtej epoce uchodził pewnie za sukces polityczny. Obraz Matejki przedstawiający Hołd Pruski malowany był w XIX w. Nie wiadomo, czy jakiś Stańczyk rzeczywiście przyglądał się z niepokojem temu, że Wielki Mistrz klęczy przed polskim królem. Idee protestanckie wkraçały w granice Rzeczypospolitej dość szerokim nurtem. Nikt na to specjalnie nie zwracał uwagi. Z jednej strony było to zgodne z zasadami znanymi nam z soboru w Konstancji i wolnościowych poglądów szlachty, z drugiej może trochę płynęło stąd, że różnowierstwo istniało w Rzeczypospolitej już wcześniej w postaci prawosławnych, żydów, Ormian, a nawet muzułmanów, potomków Mongołów i Tatarów, którzy zamiesz-

kali na ziemiach Jagiellonów i wiernie służyli państwu, przedkładając lojalność władcom nad preferencje religijne. Być może statystyczny poddany króla myślał w kategoriach: „jedna religia w tę, druga w tę, ważne żeby pracowali i przynosili konkretną korzyść”. Początkowo tak było. Polska stała się ojczyzną wszelkich denominacji protestanckich, ludzi uciekających ze swych ojczyzn, w których właśnie rozpalał się ogień wojen religijnych. Polskie rozumienie wolności okazywało się przydatne w ich włączaniu w obręb państwa. Z czasem jednak okazało się, że niektóre z tych grup oprócz wiary, choćby dziwacznej, mają również własne projekty polityczne i cywilizacyjne, do tego odmienne od oficjalnie obowiązujących w Polsce. Tu należy stwierdzić, że pogląd profesora Konecznego o niemożliwości syntez okazuje się bezdyskusyjny. Oaza spokoju i dobrobytu, jaką Rzeczpospolita była do połowy XVII w., nagle na skutek wewnętrznych sprzeczności załamała się. Oczywiście, jak zazwyczaj w takich przypadkach, mieliśmy do czynienia z przypadkowym bądź celowym (to zostawmy na inne rozważania) splotem zdarzeń wewnętrznych i zewnętrznych, które miały zaowocować likwidacją państwa. Jak się okazało, jego siła żywotna była jeszcze stosunkowo duża. Od razu nie udało się jego bytu politycznego zlikwidować. Niemniej państwo, które odparło wrogów zewnętrznych i pozbyło się wewnętrznych straciło nie tylko część terytorium, co nie było nazbyt dotkliwe, lecz geopolityczną funkcję imperium oraz, co najważniejsze, przestało być twórczym wyrazicielem myśli łacińskiej, ograniczając się do roli obrony zastanych wartości. Tymczasem nowe czasy niosły nowe zagrożenia. Skoro nie szukano odpowiedzi na to, jak im przeciwdziałać, to państwo stawało się coraz bardziej teoretyczne, a obrona cywilizacji iluzoryczna.

Po co państwo?

Jeżeli państwo u swych początków stawia sobie jakieś cele i tworzy się w określonych ramach, to radykalne ich porzucenie powoduje, że traci ono sens bytu. W cywilizacji łacińskiej celem politycznym winna być realizacja dobra wspólnego (możemy go nazwać interesem narodowym). W cywilizacji bizantyjskiej będzie to racja stanu (czyli realizacja interesu władcy, tak osobowego jak i np. warstwy biurokratycznej), w turańskiej zaś zwykła dominacja nad innymi, im brutalniejsza, tym lepsza. Cele powyższe nie dają się pogodzić. „Państwo to ja” Ludwika XIV, będące uosobieniem bizantyzmu europejskiego przybierającego postać absolutyzmu oświeconego, byłoby nie do wyobrażenia w Polsce, z tym, że w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej coraz mniej rzeczy było do wyobrażenia. Szlachta zamykała się w swoich dworach, magnaci z braku własnej myśli państwowej i dążeń przestali się interesować losem kraju. Wreszcie dominowała narracja o wolności szlacheckiej, w tamtym czasie

służąca za parawan do likwidacji struktur państwa, które nigdy nie były wystarczająco rozbudowane. Rzeczpospolita, mająca pewne niedowładny już w czasach potęgi, stała się jednym wielkim niedowładem. Nie oznacza to, że wszystko, co wydarzyło się w XVIII w., było złe. Społeczeństwo stawało się coraz bardziej katolickie, spory religijne odchodziły w niepamięć, ale państwo, którego król w 1683 r. uratował Europę przed islamską Turcją, w kilka dziesięcioleci później nie mogło zdobyć się na stworzenie wystarczająco silnej armii. Rzeczpospolitą rządził władca, który właściwie chciał jej rozbiórów, by móc na jakimś pozostawionym sobie skrawku rządzić autorytarnie jako dynasta. Rzeczpospolita przegrała, przynajmniej na tamtym etapie. Państwo jako byt stało się niefunkcjonalne. Cywilizacja łacińska chwilowo przegrała i być może sąsiadom wydawało się, że przyszedł czas na śmiertelny cios. Rozbiory i to, co po nich wydarzyło się w społeczeństwie, pokazały wszakże, że projekt kulturowy, jakim żyli Polacy, musiał przetrwać się w byt polityczny. XIX-wieczna polska wojna o kulturę, z której naród wyszedł zwycięsko w zupełnie nowej formie, pokazuje siłę żywotną cywilizacji łacińskiej. Naród ponad zaborami i ponad klasami społecznymi, na który próbowano go podzielić, pokazał siłę.

W stulecie odzyskania niepodległości powinniśmy jednak pamiętać nauki płynące z dziejów. Każdy błąd czy zaniedbanie polityczne może stać się początkiem pasma klęsk wiodących do upadku, społeczeństwo zorganizowane musi dbać o swoją myśl państwową, stać na gruncie racjonalnej filozofii i trzymać się wartości, które go ukonstytuowały. Polska jest zbudowana na chrześcijaństwie, które ją sytuje. Innej drogi po prostu nie ma. Jeśli ktoś nam składa propozycje budowania na nowych wartościach, to możemy być pewni, że nie stoi za nim dobra wola i chęć budowania ojczyzny. Starcie cywilizacji nie jest jedynie nauką historyczną – Europa jest jego polem, tak jak kiedyś, również od naszego rozeznania i opowiedzenia się po konkretnej stronie może zależeć jej przyszłość.

Poland in the clash of civilizations

Summary

The article presents Poland, which as a society and its political and spiritual elites, from its beginnings can be classified as belonging to Latin civilization, in collision with successive waves and manifestations of Byzantine and Turanian civilizations. The article emphasizes the importance of continuing with the intellectual and moral principles of Latin civilization and the necessity to oppose contemporary threats from civilizations hostile to Poland.

Cywilizacje i konflikty

Przed kilkudziesięciu laty ukazała się drukiem książka S. Huntingtona pt. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*¹. Autor z zacięciem politologicznym opisywał w niej świat jako mozaikę cywilizacji, z których kilka ściera się ze sobą wpływając na kształt relacji międzynarodowych. Czy od tego czasu postrzeganie świata zmieniło się na tyle, aby zasadnicze tezy autora stały się już nieaktualne? Czy morfologia współczesnych relacji społecznych każe nam postrzegać cywilizacje, jako twory, których badanie należy już tylko do historii? Stawiam tezę, że zasadnicze spostrzeżenia Huntingtona są nadal aktualne, zaś badanie relacji pomiędzy cywilizacjami może być przedmiotem dyscyplin nastawionych na perspektywę synchroniczną. Pomimo tendencji do „zamętniania” znaczenia pojęcia kultury oraz cywilizacji (zwłaszcza „kultury”²), jestem przekonany, że współczesną mapę stosunków międzynarodowych nadal tworzą państwa-ośrodki cywilizacji, które poprzez system sojuszy oraz projekcję siły kreują współczesny ład międzynarodowy. Sytuacja jest jednak inna niż w latach 90. XX w., gdzie samodzielnie oraz niepodzielnie rolę hegemonu światowego odgrywały Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Współcześnie rola Zachodu (zwłaszcza USA jako „lokomotywy” cywilizacji zachodniej) w kreowaniu oraz utrzymaniu ładu światowego maleje na korzyść głównego konkurenta – Chin, należy także zauważyć zmagania Zachodu z problemem niekontrolowanej wędrowności ludów, czego efektem jest „kryzys migracyjny” a być może i cywilizacyjny w samej Europie.

¹ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997.

² Zob. W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Witecki, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 190–221; por. tenże, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, tłum. K. Wilkoszewska, w: *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004, s. 31–43.

Uwagi etymologiczne

Termin „cywilizacja” jest neologizmem powstałym w XVIII w. na gruncie rozważań dotyczących prawa. „Cywilizacja” odnosi nas do starożytnej łaciny, w której występowało słowo *civitas* (miasto, państwo) oraz *civis* (obywatel miasta). W formie rzeczownikowej termin ten pojawił się dopiero w epoce nowożytnej, na gruncie tradycji francuskiej. Ciekawe, że owa rzeczownikowa forma była poprzedzona powstaniem przymiotnika „cywilizowany”. *Civilise, civiliser* to słowa, które były w powszechnym użyciu w XVI w. i oznaczały ideał osobowy, charakteryzujący kogoś dobrze wychowanego, uprzejmego, cechującego się nienagannymi manierami. Wzorec ten ukształtował się w XVI w. pod wpływem dziełka Erazma z Rotterdamu pt. *O wytworności obyczajów chłopięcych*³; przymiotnik ów znajdziemy u M. Montaigne’a⁴, a także u Kartezjusza⁵. W formie rzeczownikowej, termin „cywilizacja”, pojawił się około 1732 r., w kontekście jurydycznym, na oznaczenie postanowienia sądu, na mocy którego proces karny ulegał zmianie na postępowanie cywilnoprawne⁶. W znaczeniu pozajurydycznym po raz pierwszy użył owego terminu w 1752 r. A. R. J. Turgot przygotowując pracę na temat historii powszechnej. Posłużył się on tym terminem na określenie procesu stawania się cywilizowanym. Książkowy debiut słowa „cywilizacja” miał miejsce w 1756 r. na kartach *Traktatu o ludzkości* – pracy V. Riquetiego markiza de Mirabeau⁷. W języku angielskim słowo to pojawiło się w 1767 r. w pracy A. Fergusona pt. *Esej o historii społeczeństwa obywatelskiego*⁸, później było stosowane coraz częściej – choćby przez XIX-wiecznych ewolucjonistów, np. L. H. Morgana⁹. W Niemczech termin „cywilizacja” pojawił się około 1775 r. W Polsce jednym z pierwszych autorów używających tego terminu był S. Staszic, który w wydanym w 1819 r. *Rodzie ludzkim* pisał o „cywilizacji” jako formie uspołeczniania człowieka¹⁰. Ciekawe, że

³ Zob. P. Tarasiewicz, „Kultura” i „cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011), s. 74.

⁴ Zob. M. Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 1915, s. 520.

⁵ Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2008, s. 15; por. tenże, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 10 (12 a).

⁶ Zob. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 37.

⁷ Zob. tamże.

⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja i kultura*, w: tenże, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 74. Braudel wskazuje, że termin „cywilizacja” w Anglii pojawił się w 1772 r. Zob. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, s. 38.

⁹ Zob. L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne*, tłum. A. Bąkowska, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, pod red. E. Nowickiej, M. Głowackiej-Grajper, Warszawa 2009, s. 71–81.

¹⁰ Zob. S. Staszic, *Ród ludzki*, Warszawa 2003, s. 206.

w Polsce, pod wpływem tradycji francuskiej, bardziej upowszechniło się słowo „cywilizacja” niż „kultura”. Dowodem tego „zawłaszczenia kultury przez cywilizację” jest przekład pracy E. B. Tylora pt. *Primitive Culture* na język polski w brzmieniu *Cywilizacja pierwotna*¹¹.

Określenie cywilizacji

Na temat różnych relacji terminów „kultura” i „cywilizacja” wiele już pisano¹², należy tylko podkreślić, że można wyodrębnić trzy tradycje rozumienia relacji kultura – cywilizacja. Pierwsza tradycja związana z myślą francuską upowszechniała trend traktowania kultury i cywilizacji jako synonimów. Tradycja druga związana z myślą niemiecką kładzie nacisk na odrębność znaczeniową tych dwóch terminów. Na tym tle można jeszcze mówić o trzeciej tradycji, która sytuje się gdzieś pomiędzy francuską i niemiecką¹³. Wydaje się, że rozumienie cywilizacji jest wypadkową rozumienia kultury, które ustalało się w toku wieloletnich sporów, toczących się tak na gruncie filozofii, jak i nauk szczegółowych o kulturze¹⁴. Próbując dokonać systematyzacji oraz mając świadomość uproszczeń, jakie ona ze sobą niesie, można powiedzieć o dwóch tendencjach dotyczących rozumienia kultury, rzutujących na rozumienie cywilizacji. Jedni redukują kulturę do twórczości duchowej, a więc przede wszystkim do twórczości umysłowej i artystycznej, drudzy zaś pojmują ją globalnie wyrażając w kategoriach kultury materialnej, społecznej i duchowej¹⁵. Te odmienne podejścia znalazły odzwierciedlenie w terminologii kulturoznawczej. Kulturoznawcy niemieccy wszystkie przejawy i wytwory kulturowe określają mianem „kultury” kładąc nacisk na proces kształcenia, natomiast kulturoznawcy romańscy oraz anglosascy, te same zjawiska i wytwory nazywają „cywilizacją”. Jedni traktują cywilizację i kulturę rozłącznie, rezerwując dla kultury twórczość duchową (intelektualno-artystyczną), zaś wytwórczość materialną i organizacyj-

¹¹ Zob. E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przekł. Z. A. Kowerskiej, Warszawa 1896.

¹² Warto przywołać tutaj erudycyjny i ciągle aktualny tekst S. Wędkiewicza, *Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych*, w: *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, t. 2, Kraków 1928, s. 501–521.

¹³ Zob. P. Tarasiewicz, „Kultura” i „cywilizacja” – próba korelacji, s. 75–86.

¹⁴ Zob. A. L. Kroeber i C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.

¹⁵ Zob. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973; por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1992; A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983; K. Dmitruk, *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Warszawa 1990.

ną dla cywilizacji¹⁶. Inni obejmują wszystkie te wytwory: materialne, organizacyjne, duchowe – jednym wspólnym mianem, identyfikując kulturę z cywilizacją¹⁷.

Oba podejścia w badaniach nad kulturą godzi dyscyplina badawcza zwana antropologią kultury, wyłaniająca się z dawnych pól poznawczych etnografii, etnologii oraz socjologii¹⁸. Upraszczając rozważania metodologiczne można stwierdzić, że badacze posługujący się nazwą „kultura” z reguły ujmują ją jako proces tworzenia dóbr i wartości w ujęciu genetycznym, natomiast zwolennicy terminu „cywilizacja” przedstawiają ją jako wynik dojrzałych procesów kulturotwórczych¹⁹. Nie opowiadając się za którymś ze stanowisk stwierdzam, że nie można traktować tych terminów jako synonimicznych, ale równocześnie nie są to pojęcia desygnujące odrębne rzeczywistości. Można przyjąć, że cywilizacja to szczególna kultura, obejmująca duży obszar geograficzny, dużą populację ludzką oraz charakteryzująca się długim trwaniem²⁰. W ramach takiego pojmowania relacji cywilizacja – kultura, ta pierwsza będzie postrzegana jako całość tworząca wspólny mianownik dla współmiernych sobie kultur. Za posługiwaniem się terminem „cywilizacja” stoi tendencja do uniwersalizmu, cywilizacja bowiem jest pojmowana jako „system” integrujący kultury. Zdaniem Huntingtona to właśnie cywilizacje na przestrzeni dziejów stanowiły dla ludzi najszersze ramy określenia własnej tożsamości, będąc „największymi jednostkami kulturowymi”²¹, ponad którymi jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych istot (gatunków). „Cywilizacje to największe my – podkreśla Huntington – grupy, w ramach których czujemy się jak w domu, w odróżnieniu od wszystkich innych «onych»”²².

¹⁶ Zob. np. E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichte* von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik, Leipzig 1905; A. Lochore, *History of the Idea of Civilisation in France (1830–1870)*, Bonn 1935; J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756–1830)*, Hamburg 1929; L. Febvre [i in.], *Civilisation: le mot et l'idée*, Paris 1930.

¹⁷ Zob. S. Wędkiewicz, *Cywilizacja czy kultura?*, s. 516 i nn.

¹⁸ Zob. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy – teorie – interpretacje*, Poznań 1998; zob. także: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 1995.

¹⁹ Zob. A. F. Grabski, *Kształty historii*, Łódź 1985, s. 181 i nn., por. *Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien*, Bd. 3: *Kultur und Zivilisation*, München 1967. Warto dodać, że za rozróżnieniem obu pojęć opowiadał się W. Tatarkiewicz, *Kultura i cywilizacja*, „Nauka Polska” 3 (1955) nr 1–2, s. 45–52.

²⁰ Zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012, s. 14.

²¹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 50.

²² Tamże, s. 51.

Tak więc pojęcie cywilizacji jest nierozzerwalnie związane z pojęciem kultury, chociaż obydwie są mętne znaczeniowo²³. Niemniej cywilizacja jest całością względnie zintegrowaną, zawierającą swoiste ogólne poglądy dotyczące: a) natury rzeczywistości fizycznej i społecznej (chodzi o strukturę świata, hierarchię społeczną, kasty, sposoby zawierania małżeństw, sposoby sprawowania władzy oraz kto ją sprawuje – kobieta czy mężczyzna?); b) sposobów, warunków oraz możliwości poznawania świata i panowania nad nim (rozwój techniki, technologii, wynalazki, także racjonalność w nauce i w działaniu); c) głównych wartości, potrzeb i celów działania człowieka (religia, etyka, hierarchia dobra); d) sposobów i warunków komunikowania się ludzi oraz zespołów symboli (w tym pojęć) określających główne założenia cywilizacji (mowa, pismo, internet, kultura masowa, rozumienie kolorów i strojów, doznawanie przestrzeni i czasu); e) norm, zasad i wzorów działania oraz sposobów kontroli ich przestrzegania. Temu wszystkiemu musi towarzyszyć pewna wiara, swoiste wsparcie ideologiczne tych, a nie innych poglądów i wartości (zwyczaje i obyczaje, tabu, tu też duże oddziaływanie religii)²⁴.

F. Koneczny cywilizację pojmował jako metodę ustroju życia zbiorowego²⁵, która wprowadza ład społeczny oraz instytucjonalny na obszarze jej oddziaływania. Braudel argumentował, że cywilizacje są przestrzennymi, społeczeństwami, gospodarkami oraz zbiorowymi mentalnościami, wreszcie „trwałościami”²⁶. Z. Bauman zwracał z kolei uwagę na swą „logikę cywilizacji”, którą jest metaforycznie rozumiany jej „fatalistyczny cel”²⁷, cywilizacja ma swego „ducha”, priorytety, immanentną wizję świata, koncepcję „właściwych dróg powiązania ludzkiego szczęścia z doskonałym modelem społeczeństwa”²⁸, zatem cywilizacja to nie tylko swoiste *logos* i *ethos*, to także charakterystyczny *telos*.

W tym miejscu można zadać pytanie, czy w dobie globalizacji, niewiarygodnego przemieszczania się ludzi, idei oraz nowinek technicznych, istnieją „czyste” cywilizacje oraz czy możliwe są mieszanki cywilizacyjne? Na pytanie pierwsze należy odpowiedzieć negatywnie. Współcześnie, za sprawą rozwoju techniki i technologii oraz procesu globalizacji, nie można już mówić o cywilizacjach jako niezależnie od siebie istniejących monadach, ładach czy kosmosach (podobna sytuacja ma miejsce w przypadku kultur). Następuje raczej proces przenikania oraz nieustanego oddziaływania na siebie poszczególnych cywilizacji,

²³ K. Krzysztofek zwraca uwagę, że „obu tych sfer rozdzielić się nie da nie niszcząc płaszczyzny podziału, że są one złączone jak syjamskie bliźnięta nawzajem się przenikając, a jednocześnie zachowując własną tożsamość” (K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki*, Warszawa 1991, s. 18).

²⁴ Zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, s. 15.

²⁵ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

²⁶ Zob. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, s. 43–59.

²⁷ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, przeł. F. Jaszunski, Warszawa 1992, s. 24.

²⁸ Tamże, s. 29.

co czasem prowadzi do ujednolicania sposobów postrzegania świata w zależności od siły cywilizacji dominującej²⁹. Warto wspomnieć o procesie westernizacji, który przy wsparciu globalizacji zachodzi wszędzie tam, gdzie następuje oddziaływanie kultury popularnej. Z drugiej strony, mimo wielkiego oddziaływania pop-kultury, nie obserwujemy przejawów konstytuowania się jakiejś supercywilizacji, bowiem wciąż zauważamy różnice dotyczące rdzenia poszczególnych cywilizacji, jak choćby różnice religijne.

Jeśli więc zachodzi proces nieustannego przenikania treści poszczególnych cywilizacji, zwłaszcza na ich styku, to czy możliwe jest synkretyczne połączenie różnych cywilizacji w jakąś nową kulturową całość? Koneczny argumentował, że skoro cywilizacja jest „metodą ustroju życia zbiorowego”, nie jest możliwa synteza cywilizacji, będących w istocie różnymi metodami życia zbiorowego, stąd jego konstatacja: „nie można być cywilizowanym na dwa sposoby”³⁰. Czasem istnieje możliwość pokojowej koegzystencji pomiędzy cywilizacjami wbrew tezie Huntingtona o nieuchronnym ich „zderzeniu” oraz konfliktach, niemniej jednak należy pamiętać, że najbardziej zapalne miejsca na współczesnej mapie geopolitycznej występują właśnie na styku cywilizacji (Półwysep Bałkański, Ukraina, Kaszmir, Syria, strefa demarkacyjna pomiędzy Koreami Płn. oraz Płd., Morze Południowochińskie)³¹.

Religie a cywilizacje

Można wyodrębnić kilka elementów, które stanowią coś w rodzaju idei zasadniczych każdej cywilizacji. Może bardziej precyzyjnie należy pisać o „nośnikach” a więc elementach stanowiących konstrukcję, na której wznosi się cywilizacja oraz niesie przez dzieje: do najważniejszych należy zaliczyć religię oraz organizację polityczną³². Oczywiście do powstania cywilizacji konieczne było także wystąpienie odpowiednich warunków klimatycznych. Zbyt łatwe oraz zbyt trudne warunki „wyzwania”

²⁹ „Może globalny sukces cywilizacji zachodnioeuropejskiej – pisze M. Golka – wynika z tego, że uznana ona została za najlepszą i tym samym najpowszechniejszą możliwość zaspokojenia dwóch, jak się wydaje, dość powszechnych potrzeb człowieka: potrzeby wolności i potrzeby posiadania” (M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, s. 88).

³⁰ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 316.

³¹ Na temat przebiegu potencjalnego konfliktu pomiędzy USA (państwo – ośrodek cywilizacji zachodniej) a Chinami (cywilizacja chińska) zob. J. Bartosiak, *Pacyfik i Eurazja. O wojnie*, Warszawa 2016.

³² Na temat pozostałych nośników cywilizacji zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, s. 21–26.

nie były korzystne dla powstawania cywilizacji³³, stąd cywilizacje zwykle powstawały w pasie klimatu umiarkowanego, nad wielkimi rzekami³⁴, ale poza tymi czynnikami klimatycznymi potrzebne były także inne warunki.

Religie są wyznacznikiem cywilizacji, ale związki te są czasem trudne do jednoznacznego scharakteryzowania. Nie należy utożsamiać religii z cywilizacją, gdyż wówczas tych ostatnich byłoby tyle, ile jest religii, tymczasem możemy dostrzec, że są religie uniwersalne, rozciągające się na kilka cywilizacji i są cywilizacje obejmujące wyznawców kilku religii. Mimo że cywilizacje nie pokrywają się z religiami, religie (czy raczej wierzenia) stanowią ważny aspekt cywilizacji, ponieważ wywierają wpływ na ich funkcjonowanie. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy religia wytwarza cywilizację, czy odwrotnie – cywilizacja przyczynia się do powstania odrębnej religii. Nie ma w tej kwestii żadnej ogólnej prawidłowości i zawsze należy to rozstrzygać w każdym konkretnym przypadku. Bywają cywilizacje tworzące religię, choć nigdy nie mogą one tego uczynić w sposób sztuczny. Bywają też przypadki odmiennie, kiedy to religia tworzy cywilizację. Dzieje się tak wtedy, kiedy religia „podciąga pod swe sakralne prawodawstwo” różne kategorie bytu: moralność, sztukę, naukę, a nawet zdrowie³⁵. Związek religii z cywilizacjami, zdaniem Konecznego, może przybierać różne stopnie, są bowiem cywilizacje „sakralne”, „półsakralne” i „niesakralne”³⁶. Silne związki pomiędzy religią a cywilizacją dostrzegali także A. J. Toynbee³⁷ oraz F. Braudel³⁸. Huntington przyjmując, że religia w sposób szczególny spaja cywilizację, wyodrębnił: 1) cywilizację zachodnią, której źródła należy szukać w okresie klasycznym Grecji i pogańskiego Rzymu. Wyrazistego kształtu nabrała w końcu pierwszego tysiąclecia ery chrześcijańskiej. Dzisiaj składa się z trzech stref: europejskiej, północnoamerykańskiej i latynoamerykańskiej³⁹; 2) cywilizację prawosławną, której ośrodkiem jest Moskwa, obwołana przez Cerkiew prawosławną Trzecim Rzymem. Od cywilizacji zachodniej różni się bizantyńskimi korzeniami, wyraźną odrębnością religijną, wchłonięciem tradycji politycz-

³³ Zob. A. J. Toynbee, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 94 i nn.

³⁴ Zob. K. J. Brozi, *Powstanie i upadek wielkich cywilizacji. Antropologia historii wobec współczesności*, Lublin 1996.

³⁵ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 240.

³⁶ Zob. tamże, s. 276.

³⁷ A. J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, wyd. 2, Warszawa 1991, s. 161. W innym miejscu pisał: „Wierzę, że styl cywilizacji wyraża treść jej religii”. I dodawał: „o losach cywilizacji rozstrzyga jakość religii, na której się ona opiera” (A. J. Toynbee, *Wybierz życie, dialog o lepszej przyszłości*, Warszawa 1999, s. 308 i 310).

³⁸ „[...] religia jest siłą największą jako przeszłość i terażniejszość cywilizacji” (F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, s. 56).

³⁹ Zob. tamże.

nych tatarskiej Złotej Ordy z jej biurokratycznym antydemokratyzmem i emocjonalną, postbizantyńską antyzachodnością⁴⁰; 3) cywilizację islamską (muzułmańską), która wyrosła w VII w. po Chr. z tradycji Pustyni Arabskiej na wschodnich peryferiach cywilizacji śródziemnomorskiej. Tam też znajduje się jej religijne centrum (Mekka). Wchłonęła i zarabizowała ludy chrześcijańskie obrządku bizantyjskiego (Syria, Mezopotamia, Egipt) oraz obrządku łacińskiego (dzisiejszy Maghreb), a także saharyjską Afrykę. Objęła swoim zasięgiem dawne cywilizacje Persji, Indii i Azji Południowo-Wschodniej (Iran, Pakistan, Afganistan, Bangladesz, Malezja, Indonezja). W wersji otomańskiej narzuciła panowanie grekojęzycznej części Bizancjum, usadowiając się na trwałe w Turcji. W ramach tej cywilizacji istnieje wiele różnych kultur lub subcywilizacji⁴¹; 4) cywilizację hinduistyczną, której początki sięgają 1 500 r. przed Chr., tj. daty narzucenia zwierzchnictwa przez koczowniczych Ariów ze stepów azjatyckich mieszkańcom doliny Indusu. Rozszerzyła się na cały subkontynent indyjski, a przejściowo na Indonezję (wyspa Bali stanowi pozostałość tego okresu). Cechą charakterystyczną jest przeświadczenie o kastowym charakterze społeczeństwa i wiara w wędrówkę dusz. W hinduizmie nie istnieje koncepcja transcendentnego, jedynego Boga. Obrządki to cały system zabiegów rytualnych. Huntington używa terminu „hinduistyczna”, aby podkreślić rozróżnienie pomiędzy nazwą cywilizacji a nazwą państwa będącego jej ośrodkiem, co jest zalecane, kiedy kultura danej cywilizacji wykracza poza granice państwa⁴²; 5) cywilizację chińską, której początki sięgają 3 do 2 tys. lat przed Chr. Jej podstawą są dwa systemy filozoficzne: konfucjanizm oraz taoizm, sformułowane w V w. przed Chr. Nie istnieje pojęcie transcendentnego Boga, zastąpione przez ideę Nieba, którego synem i ziemskim reprezentantem jest cesarz. Obrządki religijne koncentrują się wokół kultu przodków. Cywilizacja ta wykracza poza Chiny i obejmuje społeczności Azji Południowo-Wschodniej, a także pokrewne kultury Wietnamu i Korei⁴³; 6) cywilizację japońską, która posiada wiele cech podobnych do chińskiej z pewną dozą szintoizmu, starodawnej animistycznej religii japońskiej, oraz buddyzmu. Ograniczona jest ona do wysp japońskich, całkowicie związana z ich kulturą i językiem; 7) cywilizację buddyjską, która ukonstytuowała się w północnych Indiach na przełomie VI i V w. przed Chr. wraz z Buddą, czyli Nauczycielem. Jest jedyną „religią” nieposiadającą koncepcji Boga, ani żadnych bóstw w panteonie. Jej istotą jest pragnienie pozbycia się przez człowieka pożądania, jako podstawowej przyczyny jego cierpienia. Zdecentralizowana, bez żadnego ośrodka centralnego i bez scentralizo-

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. tamże.

⁴² Zob. tamże, s. 54.

⁴³ Zob. tamże.

wanej hierarchii. Obejmuje tereny Azji południowo-wschodniej, a w odmianie lamaistycznej – Tybet i Mongolię. Silnym wpływom buddyzmu podlegała kultura koreańska. Obrządki mają charakter indywidualnych darów wotywnych.

Jak widać, Huntington utożsamia cywilizacje z wielkimi religiami świata (nie tylko z wielkimi religiami misyjnymi: chrześcijaństwem i islamem) bardziej niżeli z językami czy więziami etniczną⁴⁴. Podobnie też religie, jego zdaniem, potrafią ludzi bardziej dzielić niż inne cechy kulturowe⁴⁵. I rzeczywiście, w Europie występowały wojny religijne, które przybierały dwa wektory: pierwszy z nich wyznaczały konflikty religijne w łonie chrześcijaństwa po reformacji, natomiast drugi to starcie chrześcijaństwa z islamem. Zwłaszcza ten drugi scenariusz jest współcześnie żywo podnoszony przez teoretyków cywilizacji zwracających uwagę na niedające się pogodzić wizje świata wyznaczone przez religię w cywilizacji zachodniej oraz cywilizacji muzułmańskiej. Tak czy inaczej religia to centralny element definiujący cywilizację, z pięciu religii światowych cztery – chrześcijaństwo, islam, hinduizm, konfucjanizm – związane są ściśle z głównymi cywilizacjami.

Organizmy państwowe a cywilizacje

Cywilizacje są także związane z organizmami państwowymi, które stanowią swoiste *medium* oddziaływania cywilizacji na płaszczyźnie geopolitycznej. Bywają cywilizacje składające się z jednego państwa (np. Chiny, Indie), ale zauważymy także cywilizacje składające się z kilku czy nawet kilkudziesięciu państw (np. cywilizacja zachodnioeuropejska czy cywilizacja muzułmańska). Cywilizacje wymagały swobodnego „instrumentu ekspansji”⁴⁶, co mogło się realizować za pomocą odpowiednich organizmów politycznych, w tym imperiów, dokonujących aneksji drobniejszych społeczności i ich kultur, scalających je, a przynajmniej narzucających wyznaczenie, język, prawo, elementy systemu wartości itp. „Wszelka cywilizacja żywotna, nieobumierająca jest zaczepną” – pisał Koneczny⁴⁷ – toteż wszędzie, gdzie się cywilizacje zetkną, muszą ze sobą walczyć, jeżeli zaś żyją w spokoju, są widocznie pozbawione „siły żywotnych”. A. Toynbee uważał, że do powstania cywilizacji niezbędne jest istnienie tzw. państwa uniwersalnego, wielkiego i relatywnie trwałego,

⁴⁴ Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 44–45.

⁴⁵ Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze” 8 (2017) nr 3, s. 16–21.

⁴⁶ Zob. C. Quigley, *The Evolution of Civilization: An Introduction to Historical Analysis*, New York 1961.

⁴⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 312.

imponującego i majestatycznego, które zaprowadza ład na obszarze cywilizacji. Takie uniwersalne państwo powstaje zwykle wskutek brutalnej likwidacji wszystkich potencjalnych konkurentów do pełnienia tej funkcji⁴⁸. Tak czy inaczej nie ma cywilizacji bez „silnego kośćca politycznego”, bo wymaga ona „siły, zdrowia i potęgi”⁴⁹. Oczywiście cywilizacje mogą być znacznie trwalsze od państw, a nawet imperiów, które upadają, podczas gdy cywilizacje nadal istnieją. Potwierdza to choćby przypadek cywilizacji indyjskiej.

Dostrzegalne jest także ścieranie się cywilizacji, co może przybrać charakter konfliktu zbrojnego. Koneczny podkreślał, że rozumienie dziejów suponuje spojrzenie na historię przez pryzmat walki między cywilizacjami, przejawem żywotności cywilizacji jest bowiem dążenie do ekspansji, która zwykle napotyka albo opór, albo ekspansję innej cywilizacji, w związku z tym zachodzą między nimi starcia, konflikty, a nawet wojny. Niektóre cywilizacje – np. Azteków czy Inków zostały wręcz unicestwione przez zewnętrznego agresora wywodzącego się z innej cywilizacji (przypadek działalności H. Corteza i F. Pizarro)⁵⁰.

Dziś coraz trudniej dostrzec starcia cywilizacji w ramach klasycznych konfliktów zbrojnych. Dzieje się tak dlatego, że państwa-ośrodki cywilizacji z reguły nie chcą wchodzić na drogę otwartego konfliktu zbrojnego, którego skutki byłyby trudne do przewidzenia. Chętniej angażują się w wojnach na terytoriach państw trzecich, lub będących na styku ich oddziaływania (taki scenariusz miał miejsce w czasie wojny domowej w Hiszpanii w latach 30. XX w., w Korei w latach 50., czy współcześnie w Syrii). Często państwa-ośrodki cywilizacji używają „miękkiej siły” do wprowadzania ładu oraz zabezpieczenia swoich interesów, budują sojusze, których następstwa znacznie wykraczają poza lokalne postrzeganie świata i stanowią wyraz geopolitycznej gry o dominację gospodarczą (cywilizacja zachodnia pod przywództwem USA jako strażnika globalizacji).

Pouczające jest zestawienie najpotężniejszych armii świata, zaprezentowane przez portal Global FirePower, bowiem pokazuje także „twardą siłę” poszczególnych cywilizacji, stąd warto spojrzeć na współczesne starcia pomiędzy cywilizacjami właśnie z perspektywy projekcji siły militarnej⁵¹. Miejsce 10 zajmują Niemcy, które mogą zmobilizować 37 mln żołnierzy, aktywny personel wojskowy stanowi 178 641 żołnierzy, dodatkowo personel rezerwy to 30 tys. ludzi. Jeśli chodzi o siły powietrzne, to

⁴⁸ Zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, s. 23.

⁴⁹ F. Braudel, *Problemy historii cywilizacji*, w: tenże, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 297.

⁵⁰ Zob. R. Krawczyk, *Podstawy cywilizacji europejskiej*, Warszawa 2006, s. 261–265.

⁵¹ Zob. *2018 Military Strength Ranking* [online], [dostęp: 17 V 2018], dostępny w Internecie: <<https://www.globalfirepower.com/countries-listing.asp>>. Dane przedstawione poniżej pochodzą z tego źródła.

Niemcy dysponują 714 samolotami, w tym 94 myśliwcami, 181 samolotami szturmowymi, oraz 381 samolotami transportowymi, ponadto posiadają 384 helikoptery różnego typu. Armia niemiecka ma do dyspozycji 432 czołgi typu Leopard. Niemcy nie dysponują bronią jądrową (ale jest ona rozmieszczona na terytorium tego państwa) ani lotniskowcami, mają do dyspozycji 81 okrętów, w tym 6 podwodnych i budżet w wysokości 45,2 mld dolarów.

Miejsce 9 zajmuje Turcja, która w razie konfliktu długofalowego może zmobilizować 41 mln 640 tys. żołnierzy, aktywny personel wojskowy stanowi 350 tys. żołnierzy, w rezerwie pozostaje 360 565, a więc ponad drugie tyle. Turecka armia dysponuje tysiącem samolotów, w tym 207 myśliwcami, 207 samolotami szturmowymi oraz 445 samolotami transportowymi. Turcy posiadają 475 helikopterów, w tym 54 szturmowe. Trzon pancerny armii stanowi 2 446 czołgów. Turcy nie mają broni jądrowej (choć na jej terytorium taką broń składują Amerykanie), ani lotniskowców, dysponują 194 okrętami, w tym 12 łodziami podwodnymi. Budżet obronny wynosi 10,2 mld dolarów.

Miejsce 8 zajmuje Japonia, która w razie długotrwałego konfliktu jest w stanie zmobilizować 54 mln żołnierzy. Aktywny personel stanowi 247 157 żołnierzy, dodatkowo personel rezerwy to 63 300 żołnierzy. Japonia posiada 1 508 samolotów w tym 290 myśliwców, 290 samolotów szturmowych oraz 487 samolotów transportowych. Japończycy mają do dyspozycji 622 helikoptery, w tym 84 szturmowe. Trzon armii lądowej stanowi 697 czołgów. Japończycy dysponują flotą złożoną z 131 statków, w tym czterema lotniskowcami oraz 17 okrętami podwodnymi. Budżet zbrojeniowy Japonii wynosi 44 mld dol. Warto dodać, że Japonia nie posiada broni jądrowej, ale jest w strategicznym sojuszu z państwem, które nią dysponuje (USA). Amerykanie mają na Okinawie swoją bazę morską zdolną przyjmować duże amerykańskie lotniskowce.

Miejsce 7 zajmuje Korea Południowa, która może zmobilizować 25 mln 610 tys. żołnierzy, aktywny personel stanowi 625 tys. żołnierzy, natomiast personel rezerwy to 5 202 250 osób. Armia koreańska ma do dyspozycji 1 560 samolotów, w tym 406 myśliwców, 466 samolotów szturmowych oraz 382 samoloty transportowe. Wojsko koreańskie posiada 748 helikopterów, z czego 112 to maszyny szturmowe. Pięć pancerną Korei stanowi 2 654 czołgów, zaś siłę morską – 166 okrętów, w tym jeden lotniskowiec oraz 16 łodzi podwodnych. Korea Południowa nie dysponuje bronią jądrową, ale jest w strategicznym sojuszu z USA. Budżet wojskowy Korei wynosi 40 mld dolarów.

Miejsce 6 zajmuje Wielka Brytania, która może zmobilizować 30 mln żołnierzy. Aktywny personel wojskowy to 197 730 żołnierzy, personel rezerwy tworzy 81 500 osób. Brytyjczycy dysponują bronią jądrową (około 225 głowic nuklearnych). Siły powietrzne Zjednoczonego Królestwa mają do dyspozycji 832 samoloty, z czego 103 to samoloty myśliwskie, 143

to samoloty szturmowe, zaś 297 to samoloty transportowe. Brytyjskie siły powietrzne mają na stanie 333 helikoptery, w tym 48 szturmowych. O sile pancernej decyduje 227 czołgów, zaś siłę morską tworzy 76 okrętów, w tym 2 lotniskowce i 10 łodzi podwodnych. Budżet obrony wyznacza kwota 50 mld dolarów.

Na miejscu 5 plasuje się Francja, której możliwości mobilizacyjne to 30 mln osób. Aktywny personel wojskowy Francji stanowi 205 000 żołnierzy, zaś personel rezerwy to 183 635 tys. osób. Francuskie siły powietrzne dysponują 1262 samolotami, w tym 299 samolotami myśliwskimi, 299 samolotami szturmowymi oraz 433 samolotami transportowymi. Ponadto mają do dyspozycji 570 helikopterów, w tym 54 szturmowe. Trzon armii pancernej stanowi 406 czołgów, zaś siły morskie tego kraju obejmują 118 okrętów, w tym 4 lotniskowce oraz 10 łodzi podwodnych. Francja jest mocarstwem jądrowym (około 300 głowic), budżet obrony wynosi 40 mld dolarów.

Miejsce 4 zajmują Indie, które mają ogromne możliwości mobilizacyjne w liczbie 616 mln osób. Aktywny personel wojskowy stanowi 1 362 500 żołnierzy, a w rezerwie pozostaje jeszcze 2 844 750 żołnierzy. Siły powietrzne tego kraju dysponują 2 185 samolotami różnego typu, w tym 590 samolotami myśliwskimi, 804 samolotami szturmowymi oraz 708 samolotami transportowymi. Hindusi mają 720 helikopterów, w tym 15 szturmowych. Na pięć pancerną Indii składa się 4 426 czołgów, na siły morskie składa się 295 okrętów różnego typu, w tym 1 lotniskowiec oraz 16 łodzi podwodnych. Hindusi dysponują bronią nuklearną (80–100 głowic) oraz budżetem obronnym w wysokości 47 mld dolarów.

Na 3 miejscu zostały sklasyfikowane Chiny, których możliwości mobilizacyjne to 750 mln ludzi. Aktywny personel wojskowy to 2 mln 183 tys. żołnierzy, zaś w rezerwie pozostaje 510 tys. żołnierzy. Chińczycy mają do dyspozycji 3 035 samolotów, w tym 1 125 samolotów myśliwskich, 1 527 samolotów szturmowych, 722 samolotów transportowych. Wojska powietrzne mogą skorzystać z 985 helikopterów, w tym 281 szturmowych. Chińska armia posiada 7 716 czołgów, zaś flotę chińską stanowi 714 okrętów różnego typu, w tym 1 lotniskowiec oraz 73 łodzie podwodne. Budżet obronny Chin to 151 mld dolarów.

Miejsce 2 zajmuje armia Federacji Rosyjskiej. Rosjanie są w stanie zmobilizować 70 mln osób. Aktywny personel wojskowy stanowi 1 013 628 żołnierzy, w rezerwie pozostaje 2 572 500 żołnierzy. O sile wojsk powietrznych stanowi 3 914 samolotów różnego typu, w tym 818 myśliwców, 1 416 tys. samolotów szturmowych, 1 524 samolotów transportowych oraz 1 451 helikopterów, w tym 511 szturmowych. Siłę pancerną wojsk lądowych tworzy 20 300 czołgów. Siły morskie Rosji dysponują 352 okrętami różnego typu, w tym 1 lotniskowcem oraz 62 łodziami podwodnymi. Budżet obronny Federacji Rosyjskiej to 47 mld dolarów. Rosjanie mają także największą liczbę głowic jądrowych – 8 484 i są to głowice o różnej mocy, od taktycznych do strategicznych.

Pierwsze miejsce w rankingu zajmuje armia USA, która może zmobilizować 145 mln 215 tys. żołnierzy. Aktywny personel wojskowy stanowi 1 281 900 żołnierzy, zaś w rezerwie pozostaje 801 200 żołnierzy. Amerykanie dysponują 13 362 samolotami, w tym 1 962 samolotami myśliwskimi, 2 830 samolotami szturmowymi, 5 248 samolotami transportowymi, 5 758 helikopterami, w tym 973 szturmowymi. O sile pancernej wojsk lądowych stanowi liczba 5 884 czołgów, natomiast o sile morskiej decyduje liczba 415 okrętów różnego typu, w tym 20 lotniskowców oraz 66 łodzi podwodnych. Budżet obronny USA wynosi 647 mld dolarów. Amerykanie dysponują 7 506 głowicami jądrowymi.

Walka o supremację

Które państwa są najsilniejsze pod względem militarnym? Odpowiedź wydaje się dość oczywista – państwa-ośrodki cywilizacji, stąd w pierwszej czwórce mamy sklasyfikowane armie: hinduską, chińską, rosyjską i amerykańską. Patrząc z perspektywy pierwszej dziesiątki, przewagę mają armie państw współtworzących cywilizację zachodnią, wydaje się więc, że dominacja Zachodu w aspekcie kreowania oraz utrzymywania ładu międzynarodowego nie jest zagrożona. Równowaga geostrategiczna jest nadal zachwiana na korzyść USA. Dzięki systemowi sojuszy Amerykanie kontrolują szlaki morskie, a tym samym są strażnikiem procesu globalizacji oraz wolnego handlu morskiego. W aspekcie wdrażania nowych technologii armia USA jest najbardziej zaawansowana na świecie, co potwierdza dysponowanie myśliwcami piątej generacji oraz ćwiczenia z nowymi rodzajami broni (np. lasery czy działa elektromagnetyczne). W obecnej sytuacji geopolitycznej „trzymają w szachu Chin” na Pacyfiku, oraz Rosję w Europie. Jeżeli do tego dodać koalicję z Turcją, Izraelem oraz Arabią Saudyjską, to USA mają także kontrolę nad sytuacją na Bliskim Wschodzie. Obecnie prezydent USA – D. Trump, jednostronnie zerwał porozumienie nuklearne z Iranem, co zdaje się potęgować napięcie w tym rejonie świata (zwłaszcza w obliczu zaangażowania się Iranu w wojnie w Syrii po stronie reżimu B. al-Asada).

Warunki mobilizacyjne oraz tempo wzrostu gospodarczego skłaniają do dostrzeżenia rosnącej siły armii Chin. Chiny wspierają reżim Korei Północnej, Syrii, a także „flirtują” z Rosją w aspekcie pozyskiwania nowych technologii wojskowych (prawdopodobnie Chiny kupiły od Rosji systemy S-400⁵², z zamiarem rozlokowania ich w kierunku teatru opera-

⁵² Zob. M. Dura, *Rosyjska „prawda” o systemie S-400* [online], [dostęp: 28 V 2018], <<http://www.defence24.pl/rosyjska-prawda-o-systemie-s-400>>.

cyjnego, w którego centrum znajduje się Tajwan)⁵³. Wykorzystując świetną koniunkturę w zakresie wzrostu gospodarczego, Chińczycy wykupują ziemię w Afryce Wschodniej oraz budują bazy morskie na Oceanie Indyjskim. Dodatkowo jawnie roszczą pretensję do całego basenu Morza Południowochińskiego (punktem zapalnym są zwłaszcza wyspy Paracel oraz Spartly na Morzu Południowochińskim, a także sztuczne wyspy, na których Chińczycy instalują infrastrukturę wojskową)⁵⁴. Trzeba mieć świadomość, że o ile Chiny mogą zostać obecnie zablokowane (blokada morska) przez USA i ich sojuszników, to sytuacja sprzyjająca blokadzie morskiej Chin może się odwrócić w toku realizowania wielkiego przedsięwzięcia pod nazwą „Jeden Szlak, Jeden Pas” (*One Road One Belt*), którego jednym z celów jest uniezależnienie Chin od dostaw morskich, a tym samym przełamanie impasu związanego z potencjalną blokadą morską ze strony USA⁵⁵.

Po globalnym kryzysie finansowym z lat 2008–2009, który dotknął najbardziej USA oraz Europę Zachodnią⁵⁶, Rosja próbuje zmienić porządek post-zimnowojenny w obszarach buforowych europejskiego *Rimlandu*⁵⁷ (wojna na Ukrainie, w Syrii, prowokacje na Morzu Bałtyckim). Od konfliktu z Gruzją (2008 r.), który obnażył kryzys rosyjskiej armii, Federacja Rosyjska bardzo aktywnie modernizuje wojsko oraz prowadzi ćwiczenia na wielką skalę. Obecnie Rosjanie potrafią błyskawicznie przerzucić 40 tys. żołnierzy na drugi koniec swego ogromnego kraju, modernizują wojska raketowe (rakietą Satan 2, system S-500) oraz pracują nad napędem hipersonicznym⁵⁸. Rosja stale testuje zdolność reakcji NATO (prowokacje na Morzu Bałtyckim, symulacje taktycznego ataku

⁵³ „Solą w oku” Chin jest Tajwan (sprzymierzony z USA), który władze w Pekinie traktują jako zbuntowaną prowincję. Zob. M. Kaczmarek, *Russia-China Relations in the Post-Crisis International Order*, New York 2013.

⁵⁴ Zob. H. W. Weigert, H. Brodie, *Principles of Political Geography*, New York 1957.

⁵⁵ W oficjalnej nomenklaturze chińskiej jest to „Ekonomiczny Pas Szlaku Jedwabnego” (*Silk Road Economic Road*) w części lądowej, zaś w części morskiej – „Dwudziestopierwszowieczny Morski Szlak Jedwabny” (*21st Century Maritime Silk Road*). Zob. *Chronology of China's Belt and Road Initiative* [online], [dostęp: 25 V 2018], dostępny w Internecie: <http://www.xinhuanet.com/english/2016-06/24/c_135464233.htm>; por. W. A. Callahan, *China's „Asia Dream”. The Belt Road Initiative and the New Regional Order*, „Asian Journal of Comparative Politics” 1 (2016) No. 3, s. 226–243; Xi in Call for Building of New „Maritime Silk Road” [online], [dostęp: 25 V 2018], dostępny w Internecie: <http://usa.chinadaily.com.cn/china/2013-10/04/content_17008940.htm>.

⁵⁶ Zob. A. Krepinevich, S. Chin, T. Harrison, *Strategy in Austerity*, Washington DC 2012.

⁵⁷ Zob. J. Bartosiak, *Pacyfik i Eurazja. O wojnie*, s. 70–71.

⁵⁸ Zob. J. Mohl, *Putin ujawnił nowe rodzaje broni, które są odpowiedzią na agresję USA* [online], [dostęp: 28 V 2018], dostępny w Internecie: <<https://zmiany-naziemi.pl/wiadomosc/putin-ujawnil-nowe-rodzaje-broni-ktore-sa-odpowiedzia-na-agresje-usa>>.

jądrowego na Warszawę w ramach manewrów „Zapad”), rozmieszcza rakiety Iskander w Obwodzie Kaliningradzkim, poszerzając antydostępowe zdolności A2AD (Anti-Access/Area-Denial)⁵⁹ wyłącza operacyjnie basen Morza Bałtyckiego dla sił morskich USA oraz zacieśnia współpracę wojskową z Chinami⁶⁰. Rosjanie także z sukcesem zaangażowali się w konflikt w Syrii, dzięki ich pomocy militarnej reżim B. al-Asada przejął inicjatywę i odzyskał kontrolę nad przebiegiem tej wojny. Jednak to nie Rosja (państwo – ośrodek cywilizacji prawosławnej) jest najpoważniejszym kandydatem do zmiany istniejącego ładu międzynarodowego. W obecnej sytuacji rolę pretendenta do zmiany *status quo* przejęły Chiny⁶¹, które geopolitycznie zajmują znakomite miejsce na świecie⁶², mają większą gospodarkę niż Amerykanie, oraz są zaangażowane ideologicznie: sednem „chińskiego marzenia” jest to, aby Chiny stały się centrum świata i były bogate oraz potężne⁶³.

Czy jednak do globalnego konfliktu zbrojnego na bazie starcia cywilizacji dojdzie? „Wojna światowa pomiędzy państwami-ośrodkami głównych cywilizacji jest bardzo mało prawdopodobna, ale wykluczyć się jej nie da”⁶⁴ – pisał Huntington. W przeszłości zdarzały się bitwy rozstrzygające o losach cywilizacji (pod Maratonem [490 r. przed Chr.], pod Poitiers [732 r.], pod Wiedniem [1683 r.], pod Warszawą [1920 r.]), współcześnie jednak bardziej prawdopodobne są starcia, które prowadzone będą w ramach tzw. wojny hybrydowej (przykład Ukrainy), co jest na rękę państwom niedysponującym rezerwami finansowymi, pozwalającymi na angażowanie się w długotrwały konflikt zbrojny (Rosja). „Wojna może wybuchnąć – pisał Huntington – na skutek eskalacji wojny kresowej między grupami należącymi do różnych cywilizacji, najprawdopodobniej muzułmanami i nie-muzułmanami. Eskalacja jest tym bardziej prawdopodobna, im bardziej ambitne państwa-ośrodki świata muzuł-

⁵⁹ Zdolności związane ze skutecznym uniemożliwieniem swobodnego dostępu do stałych miejsc dyslokacji i wysuniętych baz w danym regionie, a także te zdolności, które uniemożliwiają rażenie ruchomych celów w teatrze operacji. Zob. J. Bartosiak, *Pacyfik i Eurazja*, s. 577.

⁶⁰ Zob. B. Savic, *Behind China and Russia's „Special Relationship”* [online], [dostęp: 28 V 2018], dostępny w Internecie: <<https://thediplotomat.com/tag/china-russia-military-relations>>.

⁶¹ Zob. J. F. Troxel, *Strategic Insight: Economic Power: Time to Double Down* [online], [dostęp: 25 V 2018], dostępny w Internecie: <<http://ssi.armywarcollege.edu/index.cfm/articles/Economic-Power-Time-To-Double-Down/2015/09/29>>.

⁶² Zob. H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*, London 1919; por. R. D. Kaplan, *Asia's Cauldron: The South China Sea and the End of a Stable Pacific I*, New York 2014.

⁶³ Zob. B. Góralczyk, *Nowe amerykańskie bazy na Filipinach. Początek zwania tytanów?* [online], [dostęp: 25 V 2018], dostępny w Internecie: <<https://wiadomosci.wp.pl/nowe-amerykanske-bazy-na-filipinach-poczatek-zwania-tytanow-6027393257362049a>>.

⁶⁴ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 552.

mańskiego zaczną między sobą rywalizować, kto większej pomocy udzieli walczącym współwyznawcom⁶⁵. Do globalnego starcia, którego skutki mogą mieć dalekosiężne konsekwencje, może dojść na Morzu Południowochińskim, co już przewidywał Huntington, kreśląc scenariusz takiego konfliktu: „Bardziej niebezpiecznym potencjalnym źródłem światowej wojny międzycywilizacyjnej jest zmiana układu sił między cywilizacjami i ich ośrodkami. Jeżeli będzie nadal postępować, rozwój potęgi Chin i rosnąca pewność siebie tego «największego gracza w dziejach ludzkości» wywrą przemożny wpływ na stabilizację międzynarodową na początku XXI w. Zajęcie przez Chiny pozycji dominującego mocarstwa w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej będzie stało w sprzeczności z interesami Stanów Zjednoczonych w ich tradycyjnym ujęciu⁶⁶.”

Prognoza Huntingtona na naszych oczach wydaje się sprawdzać: w końcu 2014 r., na spotkaniu z przywódcami Chin oraz sił zbrojnych, prezydent XI Jinping przedstawił wizję przesuwania się świata w kierunku wielobiegunowości, argumentując, że tego trendu nie da się zatrzymać. Będzie się to dokonywało przez długi i niełatwy okres walki o nową formę porządku międzynarodowego, ale raczej ten trend się nie zmieni⁶⁷. Czy USA podzielią się z Chinami dominacją na Zachodnim Pacyfiku, którą Amerykanie dzierżą od II wojny światowej? Czy Chiny zrezygnują z dominującej roli w Azji Wschodniej? Są to bodaj najważniejsze pytania w nadchodzących latach. Wydaje się, że od odpowiedzi na nie będzie zależał pokój w XXI w. oraz kształt przyszłego ładu światowego⁶⁸.

Civilizations and conflicts

Summary

The article outlines what civilization is, what is the relation between culture and civilization, religion and civilization, and what is the connection between civilization and state organisms. It points to the contemporary struggle between civilizations from the perspective of the projection of military power: presents a parallel of the most powerful armies in the world presented by the Global FirePower portal.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. G. Allison, *The Thucydides Trap: Are the U.S. and China Headed for War?* [online], „The Atlantic”, [dostęp: 25 V 2018], dostępny w Internecie: <<https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/09/united-states-china-war-thucydides-trap/406756>>.

⁶⁸ Zob. J. Bartosiak, *Pacyfik i Eurazja*, s. 570.

Imigracja – starożytne rozwiązania cywilizacyjnego problemu

Obecny wspólny europejski problem, określany słowem „imigracja”, był dość powszechny w starożytności z powodu częstych ruchów migracyjnych spowodowanych przez wojny i najazdy obcych ziem, naturalne katastrofy (jak głód albo trzęsienia ziemi itp.). Wszystkie te wydarzenia spowodowały liczne społeczne, ekonomiczne, polityczne i kulturalne problemy, których wspólnym mianownikiem był napływ wielkiej ilości ludzi tam, gdzie warunki życia umożliwiały imigrantom przetrwanie. Próbowano wypracować jakieś ich teoretyczne rozwiązania oraz poradzić sobie z nimi w praktyce. Te wysiłki można by zreasumować w trzech parach przeciwnych pojęć: barbarzyństwo – cnota, obcość – znajomość, pan (wolny, człowiek niezależny) – niewolnik (zależny).

Koncepcja cnoty (dobroci) człowieka była jednym z najważniejszych dokonań kultury antycznej, osiągając swą doskonałość w pracach Platona oraz Arystotelesa¹ i stanowiła odpowiedź na problem z aspektu kulturowego. Drugie pojęcie pochodzi z Platona politycznej teorii opartej na istnieniu trzech koniecznych klas w idealnym państwie². Trzecie pojęcie opracował Arystoteles i była to próba rozwiązania tego problemu w wymiarze społecznym i ekonomicznym³. Artykuł próbuje pokazać pod-

¹ Zob. Z. Pańpuch, *Arete, aretologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 318 i 325; tenże, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015.

² Zob. tenże, *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015.

³ Zob. *Problem niewolnictwa u Arystotelesa*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, komitet red. Z. J. Zdybicka [i in.], Lublin 2001, s. 509–526.

stawowe cechy tych rozwiązań, które nie ograniczały się do problemów związanych szczególnie z imigrantami, ale były ważne dla sposobu życia każdego społeczeństwa. Współczesne zadanie polegałoby na sprawdzeniu ich realności w obecnej cywilizacyjnej i kulturowej sytuacji, a jeśli jakieś rozwiązania okazałyby się realne, wtedy można je przekazać i zasugerować politykom, których zadanie polega na przełożeniu ich na praktyczne, polityczne rozwiązania.

Chrześcijaństwo opierając się na przykazaniu miłości wskazywało na pewne zobowiązanie do litości, dobroczynności, działalności charytatywnej, zwane uczynkami miłosierdzia co do ciała i co do duszy, jakie wyrażają współczucie dla ludzi, którzy są zagrożeni w ich ważnych życiowych i osobistych funkcjach oraz mogą stanowić dla nich konkretną pomoc. Jednym z nich jest „podróżnych w dom przyjąć”. Było to usprawiedliwione przez ewangeliczną przypowieść o miłosiernym Samarytaninie i powiedziane wprost w innej, o Sądzie Ostatecznym: „Byłem przybyszem / gościem / obcym, a przyjęliście mnie”. Grecki oryginał – “ξενοσ ημην και συνηγαγετε με” – (porównane z Synagoga – zbierać się, wzywać – dać udział, pozwolić uczestniczyć) jest bardzo nośny i bogaty znaczeniowo, ponieważ to nie jest żadne proste przyjęcie w znaczeniu zwykłej akceptacji tego, kim ktoś jest, ale zakłada również wprowadzenie kogoś w życie społeczne danej wspólnoty, edukację do zwykłego poziomu jej członków, a nawet uczynienie kogoś znajomym, zamiast pozostawić go „pospolitym obcokrajowcem”. Zatem to nie powinno się ograniczać do dostarczania podstawowych dóbr jak schronienie, jedzenie albo ubranie i jakieś kieszonkowe.

Ktoś mógłby powiedzieć, że to zależałoby od zakresu czasu, jak długo ktoś zamierza pozostać w danej społeczności – czy byłaby to raczej tymczasowa obecność, czy też pobyt stały i w tym przypadku wydaje się, że coś więcej powinno zostać zrobione dla tego rodzaju ludzi. W naszej obecnej sytuacji mamy raczej do czynienia z drugim przypadkiem – gdyż zazwyczaj krótki czas pobytu jest wtedy zamierzony, kiedy uciekający ludzie pozostają w krajach sąsiednich czekając, aż problemy w ich własnych zostaną rozwiązane. Ale kiedy przemieszczają oni się daleko poza ich macierzyste kraje, to nie wygląda to jak krótka, czasowo ograniczona wizyta. I wtedy problem, co zrobić z obcokrajowcami, staje się poważniejszy, gdyż są oni odmienni kulturalnie, cywilizacyjnie, mentalnie. W sytuacji, gdy tacy ludzie nie są pojedynczymi turystami, ale napływają masowo, problem ów dodatkowo zostaje zaostrzony.

W internecie pojawiają się różne opinie, że sprawa nie jest czystym przypadkiem, ale zjawisko to zostało umyślnie wywołane: mianowicie „jakiś ktoś” kieruje masy ludzi z ich pierwotnych obozów dla uchodźców do odległych krajów. Pewien niedawno zmarły, emerytowany polski profesor filozofii wyraźnie wyraził to w filmie łatwym do odnalezienia w serwisie YouTube, że masy ludzkie uczyniono bronią w wojnie z europejską cywilizacją, gdzie kobiety z ich dziećmi są jak kiedyś starożytna

pika albo ostrze miecza. Oczywiście jest to trudne dla polityków, by uznać taki fakt albo interpretację, która dla wielu ludzi jest oburzająca. Ale wychodząc poza zadanie polityków, które polega na rozpoznaniu niebezpieczeństwa i zadeklarowaniu wojny, niezależnie od politycznej oceny tego faktu – przychodzące masy przybyszów stanowią problem albo nawet swego rodzaju wyzwanie. Jak – mówiąc językiem biblijnym – dać im udział w życiu społecznym, a więc wychowanie, edukację, troskę?

Dla Platona i Arystotelesa nie ulegało żadnej wątpliwości, że formacja i edukacja ludzi są prowadzone w kontekście państwa czy społeczeństwa (gr. *polis*) i ogólnie mają tylko jeden główny, najważniejszy cel – nabycie i posiadanie cnoty – moralnej i intelektualnej doskonałości (dobroci, cnoty) i życie zgodne z nimi. To jest koniecznym warunkiem i środkiem do realizacji ostatecznego ludzkiego dobra – spełnienia się w szczęściu. W opinii Platona istnieje nawet paralelizm poszczególnych osób i *polis*, wyrażający się w tym, że dobroć i sprawność poszczególnego człowieka oraz *polis* były podobne i bazowały na tym samym. Zarówno ludzie, jak i *polis* muszą być oparte na sprawiedliwości, to znaczy mieć zharmonizowaną rozumną część (w *polis* to jest uosobione w rządzących, którzy powinni być filozofami – myślicielami), część bojowo-obronną (co w państwie uosobia armia, urzędnicy utrzymujący porządek i duchowieństwo) i dotyczącą pożądań materialnych (którą reprezentują rzemieślnicy, rolnicy, kupcy itp.). Taką wewnątrznie uporządkowaną *polis* i korespondującego z nią człowieka Platon nazwał dobrą i właściwą, każda inna forma *polis* jest niewłaściwa i nieefektywna, jeśli ta miałaby być dobra, ponieważ wydaje się, że jest tylko jedna forma cnoty, a sposoby zła mogą być nieograniczone.

Tak więc właściwe ukształtowanie *polis* jest fundamentalne z powodu jej wpływu na kształtowanie ludzkiej cnoty u obywateli. Filozof wskazywał bowiem na fakt, że sposoby funkcjonowania polityki mają swe odbicie w duszach obywateli. Celem wszystkich ustanowionych praw w *polis* powinna być cnota ludzi i każde prawo powinno zostać rozważone pod kątem tego, jak przyczynia się do ukształtowania dobroci obywateli. Stąd jest jasne, że bez właściwej edukacji zorientowanej na nabywanie i posiadanie cnoty, obywatele są barbarzyńscy, niezdolni do właściwego działania w społeczeństwie i w państwie. Istniejąca większość barbarzyńskich obywateli siłą rzeczy, niejako automatycznie czyni państwo (albo społeczeństwo czy kraj) barbarzyńskim, a to definiuje się przez brak posiadania przez nich odpowiednich cnót. I w tym sensie ktoś jest obcy dla społeczeństwa nie dlatego, że po prostu pochodzi z obcego kraju, ale ponieważ przez brak cnót jest niezdolny do tego, by brać udział w życiu społecznym czy towarzyskim i przyczyniać się do wspólnego dobra – szczęścia wszystkich członków społeczeństwa. Być swoim (znajomym dla innych) znaczy tak naprawdę być członkiem społeczeństwa przez spełnianie pewnych funkcji, a bez właściwych sprawności (cnót) jest to niemożliwe. Odpowiednio ukształtowana społeczność

polityczna ma za zadanie umożliwić obywatelom stawanie się ludźmi coraz lepszymi, coraz bardziej cnotliwymi i zdolniejszymi do doskonałego, lepszego życia.

Co zrobić w takiej sytuacji? Starożytni ludzie wpadli na taki pomysł (jak np. Platon), że to będzie najlepsze dla każdego, jeśli on będzie się rządził w swoim życiu i działaniu racjonalnym i boskim elementem, ponieważ każdy ma taki element w nim: jest to rozum. Jeśli ten element byłby jednak jakoś nieobecny w kimś (czy to na skutek braku wykształcenia, albo niepoddawania się mu, albo np. jakiegoś upośledzenia), ktoś taki powinien poddać mu się niejako „od zewnątrz”, tj. poddać się pod wpływ kogoś, kto go posiada i umie używać. I w tym sensie życie w państwie posiadającym racjonalną strukturę jest szansą dla każdego obywatela, aby mieć udział w racjonalności – pod warunkiem, że państwo zostanie racjonalnie ukształtowane i w taki sposób jest też zarządzane. Rozumne życie wszystkich obywateli wytwarza w nich podobieństwo i zgodę, co daje podstawy do ich przyjaźni. Dzieje się tak dlatego, ponieważ tylko pod panowaniem rozumu różne opinie i mniemania mogą być uzgodnione pomiędzy sobą, może tam zaistnieć wzajemne zrozumienie i tylko rozum sprawia, że prawdziwa przyjaźń jest możliwa.

Natomiast jeśli to pragnienia i pożądanja dominują w życiu ludzi, a są one różne dla różnych ludzi i w każdej osobie są skierowane do czegoś innego, to może to tylko doprowadzić do niezgody i podziałów w państwie (czy każdej innej wspólnoty), zarówno wewnętrznych, jak i międzynarodowych – pomiędzy państwami. W ten sposób nawet poddaństwo czy niewolnictwo byłyby dozwolone w odniesieniu poddanego do kogoś, w kim rządzi racjonalny i boski element. Wtedy dla słabej osoby byłby możliwy udział w racjonalności i gdyby taka zależność w stosunku do kogoś rozumnego i rozsądnego naprawdę zaistniała, wtedy na pewno nie byłaby szkodliwa dla osoby podległej.

Arystoteles podjął tę myśl i rozwinął w ks. 1. *Polityki* w koncepcji tzw. „niewolnictwa z natury”. W ten sposób prawdziwy filozof wraz z całym państwem, na ile jest ono słusznie rządzone (to jest pod rządami rozumu), wykonuje rolę uzupełniania racjonalnego elementu w każdym człowieku i w tym prawdziwy filozof pomaga ludziom żyć racjonalnie i opanować ich uczucia oraz pożądanja. Bowią podstawową sprawą dla Platona jest, by tak rzec, osobista, wewnętrzna suwerenność każdego człowieka; jest ona osiągnięta przez wolność w stosunku do niższych pragnień, takich jak cielesne i zmysłowe, pragnienie własności, bogactwa czy zaszczytów, a także emocji (które nadal istniejąc, wszakże nie wywierają przemożnego wpływu na człowieka), a wtedy życie ludzkie powinno kierować się rozumem. Sam zaś rozum powinien zostać odniesiony do obiektywnego dobra jako celu, a także do prawdy i piękna, które odkrywa w realnym świecie. Wszelkie niewolnictwo zaczyna się od utraty wewnętrznej wolności i z uległością w stosunku do pożądanj niższych ludzkich władz pożądawczych. Według Platona, duchowa sytuacja indy-

widualnych obywateli przenosi się prawie w bezpośredni sposób na polityczną sytuację państwa, którego są oni częściami. W tej sytuacji wszystko zależy od tego, czy oni zdobędą się na to, by wprowadzić rozsądny system polityczny, który z jednej strony umożliwi im rozwój, a z drugiej naprawdę zaczną się oni wtedy rozwijać.

Wspomniany wyżej Arystotelesa pojęcie „niewolnictwa z natury” (i panowania z natury jako korelatu) mogłoby zostać zinterpretowane jako pewnego rodzaju propozycja rozwiązania jednego z poważniejszych problemów starożytności: z powodu braku publicznej edukacji istniały wtedy masy niewykształconych ludzi, w konsekwencji – niezdolnych do właściwego społecznego życia. Tacy ludzie nie są tylko szkodliwi jeden dla drugiego, ale również dla samych siebie. To leży w ich własnym interesie, że ktoś bardziej racjonalny i cnotliwy („pan z natury”) troszczy się o nich. W tym sensie sama *polis* jest jakby swego rodzaju zakładem wychowawczym, podobnie jak obecnie szkoła czy Kościół, a tego rodzaju poddaństwo mogłoby być „przedszkolem”, zakładając, że „panowie” są prawdziwymi panami, a nie tylko wykonawcami instytucjonalnej władzy czy autorytetu.

Czwartym, ale już współczesnym narzędziem w rozpoznawaniu i rozwiązywaniu problemów związanych z napływem obcych kulturowo i cywilizacyjnie ludzi są osiągnięcia współczesnego polskiego teoretyka cywilizacji – F. Konecznego⁴. W wyniku dokonanych analiz różnych form organizacji życia zbiorowego na danych obszarach i w różnym czasie wymienił podstawowe jego formy, które opierają się na 5 podstawowych wyróżnikach – stosunku do prawdy, dobra, piękna, zdrowia i własności. Różny stosunek do tych podstawowych wartości – wyznaczników życia społecznego powoduje odmienną cywilizacyjną daną społeczności. Współżycie ludzi pochodzących z odmiennych cywilizacji jest praktycznie niemożliwe, poza elementarnymi stosunkami opartymi o pewne naturalne konieczności, jak wymiana dóbr i handel niezbędnymi czy użytecznymi dla wszystkich dobrami. W sensie społecznym czy duchowym ludzie z innej cywilizacji zawsze będą stanowili odrębną społeczność i, zdaniem polskiego uczonego, będzie miał miejsce stały konflikt wartości, swego rodzaju walka cywilizacji. Wynik takiego starcia jego zdaniem jest z góry zdeterminowany, gdyż wygrywają zawsze takie cywilizacje, w których bardziej dominują pierwotne instynkty i siła, jako z natury silniejsze, a wszelkie bardziej subtelne struktury cywilizacyjne upadają pod ich naciskiem. Jedynym wyjściem jest przestrzenne odizolowanie różnych cywilizacji i w toku dziejów taki stan rzeczy w sposób naturalny nastąpił. W taki sposób funkcjonowały też różne lokalne, większe społeczności napływające z różnych powodów do innych krajów, że tworzyły wyizolowane od stałych mieszkańców danego kraju enkla-

⁴ Zob. P. Skrzydlewski, *Koneczny Feliks Karol*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2011, s. 704–708.

wy, w których prowadziły własne życie zgodne ze swymi regułami cywilizacyjnymi.

Podsumowując ten krótki przegląd rozwiązań problemu migracji wielkich mas ludzkich można powiedzieć, że zarysowuje się kilka rozwiązań. Po pierwsze, będzie się tolerowało stan wyizolowania obcych cywilizacyjnie napływających społeczności ludzkich i życie pod stałą presją ich cywilizacji oraz ryzyko potencjalnych konfliktów. Po drugie, można podejmować wysiłki zmierzające do ich asymilacji cywilizacyjno-kulturowej. Problemem podstawowym będzie to, czy ktoś zechce się im poddać i jakie będą tego efekty w skali masowej. Ponieważ ruchy migracyjne i problemy z nimi związane w czasach współczesnych są znane z różnych krajów na skutek albo wydarzeń wojennych (zwłaszcza II wojna światowa) oraz świadomej polityki migracyjnej (USA, ZSRR), istnieje możliwość oceny skutków prowadzonej polityki i podjęcia odpowiednich działań. Trzecim wyjściem jest z kolei całkowita odmowa przyjmowania obcych cywilizacyjnie imigrantów, albo dopuszczalna co najwyżej czasowa ich obecność do chwili rozwiązania trudnej sytuacji społeczno-politycznej w ich macierzystych krajach, z których zmuszeni zostali do wyemigrowania. Czwartym z kolei jest organizowanie różnych form pomocy i zastosowanie ich w tych miejscach, z których wypływają wielkie masy imigrantów. Należy rozważyć, czy również nie zastosować form zaprowadzania porządku na drodze militarnej, jeśli taka również była przyczyna ucieczki ludzi z danego terytorium.

Immigration – ancient solutions to the civilization problem

Summary

The article describes the ancient proposals, presenting a brief overview of solutions to the problem of migration of large human masses. The efforts made in antiquity in this direction could be summed up in three pairs of opposite concepts: barbarism – virtue, foreignness - acquaintance, master (independent man) – slave (dependent).

OJCÓW NASZYCH OBYCZAJEM...

Teresa Mazur

Obcy oswojeni

Zanim rozpoczniemy prezentację postaci, którym poświęcimy nasze dzisiejsze spotkanie na łamach „Cywilizacji” – konieczne jest kilka słów wyjaśnienia w sprawie widniejącego powyżej tytułu. Użytego nim w liczbie mnogiej imiesłowu „oswojony” nie należy rozumieć w sensie, w jakim odnosi się go np. do dzikich zwierząt schwytanych i obłąskawionych przez człowieka tak, że przestały być groźne, zaczęły okazywać posłuszeństwo, przywiązanie oraz reagować na polecenia. Mówiąc o „oswojonych obcych” będziemy mieli na myśli przedstawicieli innych narodów, którzy przybywszy nad Wisłę wnieśli do naszego życia społeczno-politycznego, do naszej materialnej i duchowej kultury cenne wartości, przez co z „obcych” stali się „swoimi”, zasługującymi na wdzięczność Polski i Polaków, na stałe, godne miejsce wśród bohaterów naszych dziejów, ludźmi, jakim się należy serdeczna pamięć i najwyższy szacunek. Na przestrzeni ponad tysiącletniej historii naszego państwa pojawiły się setki takich mniej lub bardziej zasłużonych cudzoziemców; kilka sylwetek spośród nich przypomni Państwu dzisiejsza gawęda. Nasza galeria „obcych oswojonych” będzie liczyła siedem portretów, wśród nich wizerunki kardynała, dwóch oficerów, astronoma, rzeźbiarza, przemysłowca i malarza, przedstawione w chronologicznej kolejności ich dat urodzenia. Wedle tej zasady rozpoczniemy korowód zasłużonych dla Polski cudzoziemców od Wita Stwosza (1447–1533).

Norymberski snycerz przybył do Krakowa jako młody, niespełna 30-letni człowiek, aby zająć się wykonaniem nowego ołtarza głównego w zniszczonym przez trzęsienie ziemi prezbiterium kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. To intratne zamówienie warte aż 2800 florenów (tyle, ile wynosił ówczesny roczny budżet Krakowa) mało jeszcze znany w Europie uczeń słynnego Mikołaja z Lejdy otrzymał dzięki protekcji swych krewnych, kupców z Wrocławia, prowadzących wspólne interesy z patrycjuszami krakowskimi, zasiada-

jącymi w radzie miejskiej. Praca nad ołtarzem trwała 12 lat, a cały pobyt Stwosza w podwawelskim grodzie – lat 19 i był to bez wątpienia najszczęśliwszy okres w życiu artysty. Wyrzeźbiony przezeń w drewnie lipowym ołtarz jest poliptykiem uznanym dziś za najcenniejszy tego typu zabytek gotycki zachowany w Europie. Scena główna przedstawia zaśnięcie Najświętszej Panny zobrazowanej w otoczeniu apostołów, Jej wniebowzięcie, a w zwieńczeniu ołtarza – ukoronowanie. Figury są nadnaturalnej wielkości, największe mierzą 2,5 m. Wyobrażenie zaśnięcia wypełnia wnętrze szafy ołtarzowej posiadającej dwie pary skrzydeł: wewnętrzne ruchome i nieruchome zewnętrzne. Skrzydła wewnętrzne ołtarza otwartego zdobi sześć tablic (po trzy na każdym ze skrzydeł) ilustrujących wydarzenia ewangeliczne, których pamiątkę Kościół obchodzi corocznie jako swe największe święta: Zwiastowanie, Narodzenie Jezusa, Objawienie (Pokłon trzech króli), Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego. Tablice ołtarza zamkniętego przedstawiają na skrzydłach zewnętrznych i po zewnętrznej stronie skrzydeł ruchomych dwanaście scen z życia Chrystusa i Świętej Rodziny. Całość jest złocona i i polichromowana. Znaczący zgodni twierdzą, że ołtarz Stwosza „wyrósł ponad soją epokę” – włączając w stylistykę gotyku elementy typowe dla renesansu, takie jak np. półkolisty łuk wieńczący scenę główną, a zwłaszcza ekspresyjne „realistycznie ludzkie” postacie apostołów. Drobiazgowym realizmem imponują przedstawione na tablicach ołtarza wnętrza, sprzęty, przedmioty użytkowe i ubiory takie, jakie Stwosz obserwował w codziennym życiu Krakowa, a nawet portrety współczesnych artyście ludzi. W poemacie poświęconym snycerzowi K. I. Gałczyński pisał, że mistrz Wit „Polską żył. Co najlepsze – wszystko Polsce zostawił”. W stwierdzeniu tym nie ma przesady: zarówno ołtarz Mariacki, jak i inne polskie dzieła Stwosza – np. wielki krucyfiks zwany „triumfalnym” (Chrystus ma na nim ramiona wyprostowane na poprzecznych belkach krzyża, co znamionuje Jego siłę wewnętrzną oraz zwycięstwo nad śmiercią) i nagrobek Kazimierza Jagiellończyka z czerwonego, salzburskiego marmuru – należą do dzieł wybitnych, reprezentujących poziom sztuki, na który Stwosz nigdy już nie zdołał się wznieść po swym powrocie do Norymbergi. Jako obywatel Krakowa był mistrz Wit osobą wielce szanowaną: trzykrotnie piastował z wyboru funkcje starszego cechu snycerzy, w uznaniu zasług dla miasta zwolniono go z opłacania podatków grodzkich. Artysta szczerze ukochał Polskę, uczucie to wpoił swoim dzieciom. Jego najstarszy syn Stanisław, mistrz-pozłotnik i polichromista, ożenił się z córką krakowskiego malarza M. Czarnego, a po wyjeździe rodziców w 1496 r. pozostał w Krakowie i całkowicie się spolonizował.

Główne dzieło Stwosza – ołtarz Mariacki (zagrabiony przez hitlerowców w czasie II wojny, zniszczony w Niemczech niewłaściwym przechowywaniem, odzyskany w 1946 r. i pieczołowicie odnowiony) jest tak bardzo w swym charakterze „polski” i „krakowski”, że mało kto pamięta, iż

jego twórca był cudzoziemcem, tym bardziej, że nazwisko mistrza Wita brzmi nader swojsko. Z całym przeświadczeniem można też stwierdzić, że nie małą część swą europejskiej sławy Kraków zawdzięcza dziełom sztuki pozostawionym tu przez Stwosza, a więc artyście owemu z pewnością przysługują niepoślednie miejsce na liście cudzoziemców, którzy chlubnie wpisali się w dzieje polskiej kultury.

W osiem lat po opuszczeniu Krakowa przez Wita Stwosza w tymże mieście, w rodzinie osiadłego tu bogatego kupca i kamienicznika rodem z Badenii, Ulricha Hosa, przyszedł na świat chłopiec, któremu wielce religijni rodzice nadali imię Stanisław na cześć świętego biskupa ze Szczepanowa. Niebawem Hosowie z uwagi na interesy Ulricha przenieśli się do Wilna. Tam kupiec ów zasłynął jako hojny dobrodziej klasztoru dominikanów, który często odwiedzał. Wychowywany w religijnej atmosferze Stanisław jako 14-letni chłopiec chciał wstąpić do tegoż klasztoru, lecz ojciec słusznie uznawszy, że jest to wiek zbyt młody na wykrystalizowanie się prawdziwego powołania do życia zakonnego, posłał syna na naukę do Akademii Krakowskiej. Jak odnotowali biografowie późniejszego słynnego hierarchy „28 augusta A.D. 1519 Stanisława Hosa wpisano do matrykuły, po czym z zapalem wielkim wziął się za studia pisarzy starożytnych greckich autorów i rzymskich, a też pism świętych Ojców matki naszej Kościoła”, zaś wolny czas przeznaczal nie tak, jak jego koledzy z bursy, na psoty i hulanki lecz na „tłumaczenie dzieł greckich i pisanie wierszów na chwałę Bożą”. Dzięki swej pilności Hos uzyskał bakalaureat jako prymus akademii już po dwuletnim studiowaniu, mając lat zaledwie 16 (!). Młodzieńcki bakałarz pozostał za zgodą rodziców w Krakowie; zatrudniał się jako nauczyciel synów bogatych mieszczan i aby dodać sobie powagi przyjął odtąd zlatynizowaną formę swego nazwiska: „Hozjusz”. Swoją skromnością i erudycją zyskał Stanisław doskonałą opinię u zadowolonych z jego pracy patrycjuszów, którzy prawdopodobnie zaprotegowali go u biskupa Tomickiego prowadzącego prywatną szkołę przygotowującą chłopców z zamożnych rodzin do studiów w akademii. W tej to szkole młody Hozjusz zaczął w 1525 r. wykładać łacinę. Nie zaniedbywał przy tym twórczości poetyckiej, a uważając się za Polaka podpisywał swe wiersze: „Stanisław Hozjusz z Krakowa” lub „Stanisław Hozjusz narodowości polskiej”. Biskup Tomicki docenił pracowitość, talent i pobożność młodego bakałarza: wysłał go w 1530 r. na studia do Włoch, zapewniając mu dochody z kanonii wiślickiej i probostwa wileńskiego, choć Hozjusz nie miał jeszcze wówczas żadnych święceń kapłańskich. Stanisław przebywał we Włoszech dziewięć lat kształcąc się w Bolonii i Padwie; powrócił do kraju z tytułem „doktora praw obojga” (tj. rzymskiego i kościelnego), po czym kolejno pełnił funkcję sekretarza – najpierw przy swym mecenasie, wówczas już podkanclerzym, biskupie Tomickim, zaś po jego śmierci – przy kanclerzu koronnym, biskupie Janie Chojeńskim, zbliżając się tym samym do otoczenia królewskiego. Mając 35 lat Hozjusz został sekretarzem Zygmunta

Starego, potem także Zygmunta Augusta. Z uwagi na jego biegłą znajomość łaciny i języka niemieckiego obaj królowie posługiwali się nim głównie w sprawach lenna pruskiego.

Wiosną 1453 r. Hozjusz przyjął święcenia kapłańskie, a ponieważ jako jeden z nielicznych w otoczeniu Zygmunta Augusta poparł jego małżeństwo z Barbarą Radziwiłłówną, w nagrodę otrzymał od króla biskupstwo chełmińskie, zaś w r. 1551 – biskupstwo warmińskie wiążące się z tytułem księcia i zwierzchnictwem nad strukturą Kościoła w stanach pruskich. W podległej sobie diecezji Hozjusz rozpoczął ostrą walkę z innowiercami skazując na więzienie księży apostatów, wypędzając luteran, których pozbawiał dóbr i urzędów. Ta działalność sprawiła iż zyskał przydomek „młota na heretyków”, zaś papież Pius IV nazwał go „kolumną świętego Kościoła katolickiego”. Hozjusz zdołał skłonić Zygmunta Augusta do wydania dekretu przeciw innowiercom, zaś zaproszony przez prymasa jako gość na prowincjonalny synod piotrkowski, wystąpił tam z memoriałem o konieczności i sposobach zreformowania polskiego duchowieństwa. Biskup Stanisław stał na czele delegacji polskich hierarchów na sobór trydencki, zaś z polecenia papieża został jednym z przewodniczących obrad. Hozjusz znalazł się też w gronie duchownych wyróżnionych podczas soborowego konsystorza purpurą kardynalską. Powróciwszy z nową godnością do swej diecezji z zapałem przystąpił do realizacji postanowień soboru okazując jeszcze większą determinację w walce z heretykami. Kardynał Hozjusz był zdania, że zwycięstwo nad zwolennikami reformacji przyspieszy i zagwarantuje konsekwentnie prowadzony proces wychowania w duchu katolickim młodzieży szlacheckiej, toteż postulował powołanie do życia przy klasztorach szkół kształcących chłopców przede wszystkim w łacinie i religii. Pierwsze realizujące ten cel kolegium jezuickie powstało na terenie Hozjuszowej diecezji, w warmińskim Braniewie, w r. 1564. Pragnieniem Hozjusza było otrzymanie godności prymasa Polski, jednak nie wybrano go, prawdopodobnie z uwagi na jego bezkompromisowy radykalizm. Urażony i rozczarowany Hozjusz wyjechał do Rzymu; był tam aktywnym współpracownikiem papieża Piusa IV, a potem jego następcy, Grzegorza XIII; do Polski już nigdy nie powrócił. Zmarł w 1579 r.; pochowano go w jego świątyni tytularnej – kościele Najświętszej Maryi Panny na rzymskim Zatybrzu. Hozjusz był autorem kilku łacińskich traktatów teologicznych, najsłynniejszy z nich *Confessio fidei catholicae Christiana* doczekał się aż 39 wydań i przekładów m.in. na języki: włoski, francuski, niemiecki i hiszpański. Popularnością wśród duchowieństwa cieszyły się także postylle (zbiory kazań) Hozjusza w językach polskim i niemieckim traktowane przez licznych księży jako gotowy materiał do odczytywania podczas niedzielnych mszy św. Polak z wyboru i żarliwy krzewiciel wiary katolickiej z wewnętrznego powołania stał się kardynał Hozjusz najsłynniejszym i najskuteczniejszym w naszych dziejach „rycerzem Kościoła wojującego” w obronie prawdzi-

wej, nieskażonej herezjami nauki Chrystusowej i mimo obcego pochodzenia – uosobieniem polskiej gorliwości w wierze.

W wielojęzycznym i wielonarodowym Gdańsku w początkach XVI w. osiadła bogata, pochodząca z niderlandzkiej Bredy, rodzina Hewelke. Hewelkowie zajmowali się kupiectwem, bankierstwem (pożyczali pieniądze na procent), głównie zaś piwovarstwem. Posiadali w mieście trzy browary i siedem kamienic, a pod miastem obszerne spichrze na pszenicę, którą skupowali od polskich ziemian, a następnie wysyłali drogą morską do portów zachodniej Europy, by ją tam z zyskiem sprzedać. W osobnych magazynach przechowywano surowce do produkcji piwa: jęczmień i chmiel. Rodzinny majątek uzupełniała stadnina rasowych koni. Pod koniec pierwszego dziesięciolecia XVII w. głową rodziny Hewelke był Abraham ożeniony z gdańską Niemką. Małżeństwu temu urodził się w 1611 r. chłopiec, któremu dano imię Jan i od dzieciństwa przeznaczono go – jako pierworodnego – do kontynuowania tradycyjnych dla rodziny zajęć: handlu zbożem i piwovarstwa, miała mu też przypaść największa część majątku rodziców. W domu Jan posługiwał się językiem ojca – niderlandzkim lub niemieckim, a matka, Abraham Hewelke postanowił jednakże, iż syn – tak jak on – musi też biegle władać polszczyzną dla łatwiejszych kontaktów z polskimi dostawcami zboża. W tym celu oddano małego Jana na wychowanie i edukację w polskiej mowie do dworu ziemiańskiego któregoś z kontrahentów Hewelke – seniora w miejscowości Gądecz koło Bydgoszczy. Tam chłopiec uczył się miejscowego języka, a opiekunowie zaszczypli mu polską obyczajowość szlachecką. W polskim środowisku Janek Hewelke spędził całe dziesięć lat, a po powrocie do domu rodziców, jako piętnastolatek rozpoczął naukę w gdańskim gimnazjum ewangelickim; był ulubionym, najlepszym uczniem wykładającego w tej szkole wybitnego matematyka i astronoma, Petera Krügera. Po ukończeniu gimnazjum młody Hewelke podjął edukację uniwersytecką. W naukach ścisłych: matematyce, fizyce i astronomii kształcił się w Królewcu, następnie, na życzenie ojca, aby zdobył solidną wiedzę przydatną kupcowi, studiował prawo i „kameralistykę” (tak w XVIII w. nazywano nauki ekonomiczne) w niderlandzkiej Lejdzie, skąd później wyruszył w podróż po Europie posługując się już wtedy łacińską formą swego nazwiska: Heweliusz. Młody pasjonat wiedzy zainteresowany szczególnie astronomią i konstruowaniem urządzeń optycznych oraz mechanicznych, nawiązał w Londynie i Paryżu przyjazne stosunki z ówczesnymi luminarzami nauk ścisłych i astronomii: Waltisem, Ucherem, Gossendim, Kircherem. Powróciwszy do Gdańska dzielił czas między zarządzaniem browarami, a swoją pasją astronomiczną, toteż sekretarz królowej Marii Ludwiki nazwał Heweliusza „najbardziej oświeconym piwowarem na świecie”. Jako szacowny, zamożny kupiec i browarnik zaliczał się bohater tej części naszej opowieści do gdańskiego patrycjatu: był ławnikiem Starego Miasta, później także rajcą w Radzie Gdańska. Status notabla nie przeszkadzał Heweliuszowi w zajmowaniu się ukochaną astronomią.

Na dachu jednej ze swych kamienic urządził sobie obserwatorium nieba, które wyposażył w liczne zaprojektowane osobiście i własnoręcznie wykonane przyrządy, m.in. lunety do obserwacji Księżyca. Heweliusz okazał się też zdolnym grafikiem i dekoratorem. Zdobił pięknymi ornamentami przedmioty, jakie wykonywał, np. zegary; prznosił własne rysunki na płyty, aby miedziorytami ilustrować rozprawy naukowe, których był autorem. Międzynarodową sławę zdobył jako konstruktor i właściciel zbudowanego na przedmieściu Gdańska 50-metrowego teleskopu, największego ówczesnie na świecie. Sławę tę ugruntowała napisana w 1647 r *Selenographia sive lunae descriptio*, dzieło, dzięki któremu dotąd uznaje się Heweliusza za pierwszego selenologa czyli badacza Księżyca; wciąż są w użyciu wprowadzone przez niego w *Selenographii...* nazwy obiektów księżycowych. Znaczny rozgłos uzyskało też inne dzieło Heweliusza: kilkutomowa *Machina coelestis* zawierająca dzieje astronomii oraz opisy i ryciny skonstruowanych przez autora przyrządów astronomicznych i wynalazków naukowych jego pomysłu.

Heweliusz opracował katalog 1564 gwiazd, wydzielił 12 nowych konstelacji, z których siedem jest do dziś oznaczanych na mapach nieba. Gdański uczonec cieszył się uznaniem i przyjaźnią polskich monarchów. W 1660 r. jego obserwatorium odwiedzili Jan Kazimierz i Maria Ludwika; Heweliusz obdarował wówczas dostojną parę zegarem własnej roboty. Także Jan III Sobieski cenił i podziwiał dokonania Gdańszczyzny: w dowód swej łaski wyznaczył mu stałą pensję z królewskiej szkatuły i zwolnił jego browary z obowiązku opłacania tzw. „podatku słodowego” nałożonego na producentów piwa. Heweliusz odwdzieczył się królowi umieszczając – dla uczczenia wiktorii wiedeńskiej – herb Sobieskich z dodanym krzyżem wśród gwiazdozbiorów. Konstelacja znana jest do dziś jako Tarcza Sobieskiego. Gdański astronom również formalnie stał się członkiem europejskiej elity naukowców jako należący do Londyńskiego Royal Society (królewskiego Towarzystwa Nauk Przyrodniczych) oraz jako jeden z grupy założycieli Towarzystwa Naukowego i obserwatorium astronomicznego w Paryżu. Oba gremia były najbardziej prestiżowymi organizacjami skupiającymi uczonych w XVII-wiecznej Europie. Cały naukowy świat współczesny Heweliuszowi (zm.1687) uznawał go za polskiego astronoma, godnego następcę Kopernika, zaś uczonec z dumą podkreślał swe gdańskie obywatelstwo i hołdował polskim obyczajom nie akcentując swych niderlandzko-niemieckich korzeni.

Po przedstawionej na początku sylwetce Wita Stwosza przywołamy teraz postać innego artysty, malarza tworzącego w Polsce w latach 1772–1804. Oczywiście pamiętamy o powszechnie u nas znanych osobach Włochów: Bernarda Bellotto zwanego Canalettem oraz Marcella Bacciarrallego – nadwornych malarzy Stanisława Augusta Poniatowskiego, z których pierwszy swymi widokami (widokami miasta) przysłużył się w wiele lat po śmierci do pieczołowitej odbudowy zniszczonych w czasie wojen światowych zabytkowych gmachów Warszawy, drugi zaś zasłynął

jako twórca cyklu olejnych obrazów składających się na pierwszy polski poczet królów i książąt. Obaj wymienieni artyści cieszą się zasłużoną sławą, ale współcześnie z nimi tworzył u nas inny równie znakomity cudzoziemski malarz dziś niesłusznie zapomniany.

Jean-Pierre Norblin de la Gourdain (1745–1830) – bo o nim tu mowa – talent plastyczny objawił już jako piętnastolatek. Kształcił się w Królewskiej Akademii Malarstwa i Rzeźby w Paryżu, a po jej ukończeniu, wojażując po Europie, poznał w Londynie księcia Adama Czartoryskiego. Książę zatrudnił młodego lecz świetnie rokującego artystę jako nauczyciela rysunku oraz malarstwa swych dzieci i w 1772 r. przywiózł go do Polski, na swój dwór w Puławach. Norblin stał się rychło ulubieńcem księżnej Izabeli, na jej prośbę malował pejzaże, wnętrza pałacowe i obyczajowe scenki dworskie, reżyserował tak ulubione przez księżną i jej otoczenie „żywe obrazy”, projektował kostiumy do słynnych puławskich „balów tematycznych”, korowodów i innych podobnych imprez towarzyskich, z których organizowania księżna Czartoryska słynęła. Prace Norblina szybko stały się modne i poszukiwane przez arystokratów jako cenione ozdoby ich pałaców. Tematami były sceny rodzajowe, pejzaże ogrodowe, epizody z dziejów Polski; te ostatnie zwłaszcza należały do dzieł najbardziej udanych, gdyż Norblin bardzo interesował się wydarzeniami z historii naszego kraju i w ilustrowanie ich wkładał wiele serca.

Sława francuskiego artysty dotarła na dwór Stanisława Augusta; król zamówił u Norblina obraz batalistyczny przedstawiający scenę z wojen z kozaczyzną. Inne znane, pozostawione u nas prace tego artysty to płótna olejne: *Jasełka polskie* i *Kabalarka*, widoki parków oraz pałaców w Puławach, Arkadii i Łazienkach, plafon *al fresco Jutrzenka* w pałacu nieborowskim, cykl 94 akwafort obrazujących historię Polski od *Ofiarowania korony Piastowi* począwszy, dowcipne ilustracje do poematu I. Krasickiego *Myszeida*. Norblin traktował Polskę niczym drugą ojczyznę; ożenił się z Polką, a dzięki swym pracom przepełnionym „naszym” klimatem, nacechowanym wnikliwą, drobiazgową znajomością obyczajów polskich i polskich typów charakterologicznych – malarz ów po dziś dzień tytułowany jest przez historyków sztuki „ojcem polskiego malarstwa rodzajowego”. W uznaniu zasług dla naszej kultury przyznano Norblinowi obywatelstwo i szlachectwo polskie, zaś po wybuchu insurekcji 1794 r. Kościuszko mianował tego artystę „oficjalnym ilustratorem powstania”. W owej roli Norblin uwieczniał na portretach bohaterów walk, tematem obrazów uczynił m.in. starcie z Moskalami na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie oraz bitwę racławicką. Po upadku insurekcji artysta nie mógł pogodzić się z rzeczywistością porażki. W 1804 r. wraz z żoną i siedmiorgiem dzieci wyjechał do Paryża, gdzie założył szkołę malarską. Z tego okresu pochodzą jego obrazy przedstawiające sceny z wojen napoleońskich, ale i we Francji Norblin wciąż dawał wyraz swym „polskim sen-

tymentem”. W oparciu o szkice przywiezione znad Wisły opracował w 1817 r. znaną i wielce cenioną z uwagi na walory poznawcze i artystyczne serię *Zbiór rozmaitych kostiumów polskich*. Uczniem Norblina był A. Orłowski, ten sam, o którym Telimena w *Panu Tadeuszu* mówiła z przekąsem, iż „miał gust Soplicowski. / (Trzeba wiedzieć, że to jest Sopliców choroba, / Że im oprócz ojczyzny nic się nie podoba)”. Ta opinia o uczniu świadczy też poniekąd o postawie jego nauczyciela, który – chociaż obcokrajowiec – pokochał Polskę całym sercem dając temu wyraz swym życiem i sztuką.

Inny, równie poruszający przykład oddania Polsce stanowi osoba zmudzkiego Żyda, Berka Joselewicza (1764–1809). Urodził się on w małym miasteczku Kretynka; nie wiadomo – czy i jakie wykształcenie zdobył w młodości, dorósłszy trudnił się tak jak jego ojciec faktorstwem (pośrednictwem w transakcjach kupieckich) i handlem końmi. Berek był człowiekiem przedsiębiorczym, miał tzw. „smykałkę” do interesów, postarał się więc o służbę u wileńskiego metropolity, biskupa Massalskiego. Hierarcha ów wysyłał często Joselewicza za granicę po zakup różnych luksusowych towarów; Berek potrafił skutecznie targować się, kupował więc taniej niż inni, okazał się przy tym nieskazitelnie uczciwy i skrupulatny w rozliczeniach, toteż biskup był bardzo zadowolony z jego służby. Podczas swych wojaży, których celem była głównie Francja, Joselewicz biegle opanował tamtejszy język. Zdarzyło się, że któraś z jego obecności w Paryżu przypadła na czas, gdy rozpętała się rewolucja 1789 r; być może pod wpływem tamtejszych wydarzeń wzbudziło się w Berku umiłowanie wolności, toteż po wybuchu insurekcji kościuszkowskiej stał się jej gorliwym propagatorem. Wraz z innym Żydem, J. Aronowiczem, Joselewicz napisał i upowszechnił odezwę w języku jidysz wzywającą ich rodaków do walki o wolną Polskę w oddziałach powstańczych. Na ów płomienny apel odpowiedziało pięciuset pobratymców Berka, z których zgodnie z rozkazem Kościuszki został sformowany „lekkokonny pułk starozakonny”, a Joselewicza, mianowanego pułkownikiem, naczelnik insurekcji wyznaczył na dowódcę tegoż oddziału. Konnicę żydowską skierowano do walk na warszawskiej Pradze; z mieszkających tam i prowadzących swe sklepiki oraz warsztaty współrodaków Berek organizował patrole milicji. Podczas walk praktycznych oddział Berka, mało wprawny w boju, został rozbity, większość jego członków poległa, tylko niewielka liczba „starozakonnych ułanów”, w tym i Joselewicz, trafiła do niewoli rosyjskiej. Nie wiadomo, jak Berek wy dostał się z tej opresji, prawdopodobnie okupił się Moskalom, zaś po klęsce insurekcji i III rozbiórce Polski wyjechał do Włoch; tam wstąpił w szeregi legionów Dąbrowskiego. Walcząc podczas wojen napoleońskich m.in. nad Trebbią, pod Austerlitz, Frydlandem oraz Jeną osiągnął biegłość żołnierską, przy czym wykazywał się wielkim męstwem i poświęceniem dzięki czemu i tutaj dosłużył się stopnia pułkownika oraz wysokich oznaczeń: orderu *Virtuti Militari* i krzyża Legii Honorowej.

Z powodu swej narodowości, wyznania i „nieherbowego” pochodzenia Joselewicz był dotkliwie szykanowany przez kolegów – oficerów wywodzących się ze szlachty. Fakt ten tak oto komentował gen. Kniaziewicz, dowódca Legii Naddunajskiej, w liście do J. Wybickiego: „Jest u nas Berek, co u Kościuszki już był pułkownikiem, co dwie kampanie we Włoszech odprawił, tu zaś przybywszy [tzn. do Księstwa Warszawskiego] dobrowolnie starszeństwa ustąpił owym, którzy żadnej kampanii nie odprawili, a dlatego prześladować jego nie przestają. Któremu jednak nic ponad zarzucić nie można, jak, że się nieszlachcicem urodził”. W armii Księstwa Warszawskiego Berek Joselewicz był dowódcą szwadronu, poległ pod Kockiem, podczas potyczki z Austriakami, 8 maja 1809 r. Na pomniku upamiętniającym miejsce jego pochówku widniej następująca inskrypcja: „Berek Joselewicz – Józef Berko vel Berk. Ur. w Kretyndze na Litwie 1764. Pułkownik wojsk polskich. Szef szwadronu 5-go Pułku Strzelców Konnych Księstwa Warszawskiego. Kawaler Krzyżów Legiji Honorowej i Wiktorji. Zginął w bitwie pod Kockiem 1809 roku. Tu pochowany. Nie szacherką, nie kwaterką, lecz się krwią dorobił sławy. W stoletnią rocznicę zgonu. 1909 r.” Postać Joselewicza uwiecznił na portrecie konnym, stanowiącym jedno z najbardziej znanych swych płócien, Juliusz Kossak. Poczta Izraela umieściła tę podobiznę na znaczku wydanym w 2009 r. dla uczczenia dwusetnej rocznicy śmierci Berka oraz obchodzonego wówczas w tym państwie „roku polskiego”

W 15 lat po bohaterskiej śmierci Joselewicza przyszedł na świat inny cudoziemiec, który również oddał życie za sprawę polską. Włoch Francesco Nullo, urodzony w Bergamo w 1826 r. był przyjacielem i powiernikiem Garibaldiego, walczył u jego boku z Austriakami podczas Wiosny Ludów. Na wieść o wybuchu powstania styczniowego grupa garibaldczyków dowodzona przez F. Nullo (wówczas w randze pułkownika) przybyła do Krakowa z zamiarem wsparcia Polaków w walce z rosyjskim zaborcą. Powstańczy Rząd Narodowy nadał F. Nullo stopień generała i powierzył mu komendę nad Legią Włosko-Francuską. Oddział ów przekroczył granicę między Galicją a Królestwem Polskim dn. 3 maja 1863 r. i wyszedł zwycięsko z pierwszej potyczki z Moskałami pod Podlężem. Niestety, kolejne starcie z wrogiem, 5 maja pod Krzykówką, zakończyło się klęską. Poległo wówczas wielu ochotników, w tym sam F. Nullo, którego pochowano na cmentarzu w Olkuszcu. W r. 1908 z inicjatywy patriotycznego działacza, dr. Duchowieckiego, olkuszanie ufundowali pomnik, który potajemnie, nocą, został umieszczony na grobie Nullo. Uwolniona spod zaborów Rzeczpospolita nie zapomniała o włoskich ochotnikach: prezydent Mościcki w 60. rocznicę wybuchu powstania styczniowego odznaczył *post mortem* F. Nullo i jego towarzyszy Krzyżem Niepodległości z Mieczami. Pamiątką po osobie włoskiego generała jest przechowywany w Muzeum Wojska Polskiego jego rewolwer z wygrawerowaną na lufie dedykacją, który ofiarowali mu w czasie Wiosny Ludów szwajcarscy towarzysze broni. W Warszawie znajduje się

też pomnik F. Nullo dłuta Gianniego Remazzi, dar miasta Bergamo dla polskiej stolicy, odsłonięty w 1939 r. Warto również nadmienić w tym miejscu że w dziesięciu miastach Polski są ulice F. Nullo, a jego imię otrzymał zwodowany w 1963 r. pierwszy polski statek, którego budowa przebiegała w suchym doku.

Ostatnią z postaci naszej niewielkiej galerii „obcych oswojonych” jest Jan Wedel (1874–1960), wnuk założyciela słynnej, prosperującej do dziś fabryki czekolady i trzeci z kolei jej właściciel. Bohater nasz, choć z racji pochodzenia Niemiec oraz ewangelik, urodził się w Warszawie i czuł się Polakiem. Z wykształcenia był doktorem chemii spożywczej; po ukończeniu zagranicznych studiów w Niemczech i Szwajcarii współzarządzał fabryką, a po śmierci ojca w 1920 r. przejął ją na własność. Zakłady Wedla były już wówczas firmą w pełni rozkwitu, o ustalonej renomie, lecz Jan postanowił wprowadzić swą fabrykę do światowej czołówki wytwórców słodczy. W tym celu przeniósł produkcję do świeżo wzniesionych, wyposażonych w nowoczesne urządzenia obiektów na Pradze uruchamiając tam linię wyrobu wymyślonych przez siebie przysmaków: batoników marcepanowych, torcików waflowych w czekoladzie, ręcznie potem dekorowanych oraz tak powszechnie dziś lubianego „ptasiego mleczka” w kilku smakach. Z inicjatywy Jana firmowe sklepy wedlowskie powstały poza Warszawą także w Łodzi, Krakowie i Lublinie, a nawet w Paryżu, Londynie i Nowym Jorku. Firma dysponowała własnym samolotem umożliwiającym szybkie zaopatrywanie krajowych i zagranicznych sklepów filialnych w „słodkie nowości”, a przy wejściu do Parku Skaryszewskiego w Warszawie funkcjonował pierwszy w Polsce automat sprzedający czekoladę. W planach przemysłowca było założenie górskich farm mlecznych na wzór szwajcarskich oraz zakup plantacji kakaowców w najczystszych rejonach Ameryki Południowej, aby dysponować własnymi surowcami pierwszorzędnej jakości – niestety, wybuch wojny zniweczył te zamiary.

Jana Wedla nazywano w Warszawie „fabrykantem o wielkim sercu”. Miano to zawdzięczał trosce, jaką otaczał swą liczną, 1400-osobową załogę. Robotnicy „Wedla” byli najlepiej w stolicy opłacani, mieli do dyspozycji stołówkę, żłobek i przedszkole, mogli otrzymać mieszkania w budowanych na polecenie J. Wedla pracowniczych kamienicach z bardzo niskim czynszem, pracodawca uruchomił dla nich fabryczną przychodnię lekarską, w podwarszawskim Świdrze otworzył dom wczasowy dla urzędników i robotników oraz ośrodek kolonijny dla ich dzieci. Znana była dbałość Wedla o higienę. Przemysłowiec zakupował dla swych pracowników abonamenty na stałe korzystanie z łaźni publicznych, specjalny oddział zakładów zajmował się praniem i dysponowaniem odzieżą roboczą.

Zatrudnieni w fabryce Wedla mieli też możliwość atrakcyjnego i pożytecznego spędzania wolnego czasu. Dla kobiet były organizowane kursy kroju, szycia, hafciarstwa, przygotowywania przetworów z owo-

ców i warzyw, mężczyznom proponowano zajęcia w kołach wędkarskich i warsztatach stolarstwa artystycznego. Przy zakładzie wybudowano salę widowiskową, gdzie odbywały się bezpłatne seanse filmowe, a także próby i występy koła dramatycznego oraz orkiestry dętej, dla której J. Wedel ufundował instrumenty oraz uniformy.

„Wielkie serce” warszawskiego „króla czekolady” poznali wszyscy mieszkańcy stolicy we wrześniu 1939 r, kiedy to spiesząc z pomocą nękanym nalotami, pozbawionym regularnego zaopatrzenia w żywność współobywatelom kazał otworzyć magazyny swej fabryki i nieodpłatnie rozdawać warszawiakom nagromadzone tam zapasy artykułów spożywczych: mąki, cukru, masła, owoców itp. Mówiono wówczas, że „Wedel karmi całą Warszawę”. Z uwagi na niemieckie pochodzenie fabrykanta hitlerowcy pozwolili prosperować jego zakładom w czasie wojny, ale większość produkcji miała służyć potrzebom Wehrmachtu i SS, a sklepy firmowe były dostępne tylko *nur für Deutsche*. Zasoby surowcowe zakładu wciągniętego na listę dostawców wojskowych podlegały ścisłemu zarachowaniu, lecz właściciel wraz ze swą dyrekcją zataił sporą część zapasów, zaś okresowo pojawiających się rewidentów przekupował bogatymi zestawami smakołyków i w ten sposób fabryka mogła prowadzić tajną, nierejestrowaną produkcję słodczy które przeznaczano do paczek wysyłanych za pośrednictwem Czerwonego Krzyża jeńcom wojennym w stalagach i oflagach.

Niemcy wielokrotnie usiłowali skłonić J. Wedla do podpisania volkslisty obiecując w zamian liczne przywileje, lecz fabrykant oświadczył, że nie uczyni tego, ponieważ czuje się Polakiem i za Polaka mają go jego pracownicy, więc nie może im nagle przedstawić się jako ktoś innej narodowości.

Podczas powstania warszawskiego Wedel wspierał finansowo oddziały AK i znowu wspomagał ludność cywilną oraz powstańców żywnością ze swych magazynów. Po upadku walki powstańczej hitlerowcy ograbili fabrykę z wielu ton cennych surowców, wywieźli też albo zniszczyli liczne urządzenia, mimo to Jan Wedel zamierzał natychmiast po wyzwoleniu dołożyć wszelkich starań, aby fabryka jak najwcześniej mogła wznowić produkcję, niestety, nie mógł już decydować o losach swego zakładu, który znacjonalizowano i nazwano nowym imieniem „22 Lipca”. Miano to jakoś nie budziło zaufania do wyrobów upaństwowionej firmy, toteż rychło opatrzone je dopiskiem „d. E. Wedel”, a na etykietach czekolad znów pojawił się charakterystyczny podpis Emila Wedla, ojca Jana. Jan Wedel przez krótki czas był zatrudniony w zakładzie jako „konsultant”, lecz rychło pozbawiono go stanowiska i wydano mu zakaz wstępu na teren swej dawnej fabryki. Schorowane, bezdzietne małżeństwo Wedłów wyrzucono też, nie oferując lokalu zastępczego, z ich willi w Konstancinie, którą zajęł przywłaszczycywszy sobie cenne umeblowanie, Aleksander Zawadzki, działacz komunistyczny, późniejszy przewodniczący Rady Państwa. Schronienia byłemu pracodawcy udzielił stróż starych obiek-

tów fabryki przy ul. Szpitalnej. Przez kilkanaście następnych lat warszawiacy widywali każdego dnia Jana Wedla, jak siedząc na ławeczce nad Wisłą smutnym wzrokiem wpatrywał się w gmachy utraconego zakładu, któremu poświęcił najlepsze lata swego życia.

„Fabrykant o wielkim sercu” zmarł w 1960 r., jego pogrzeb stał się manifestacją pamięci i czci warszawiaków wobec swego dobroczyńcy. Władze komunistyczne pragnąc szykanować uroczystość pogrzebową położyły „areszt” na instrumentach orkiestry dętej pracowników zakładu, aby uniemożliwić muzykom udział w kondukcji, lecz zamierzona podłość zupełnie się nie powiodła: na apel o pożyczanie instrumentów zgromadzono ich tyle, że wystarczyłoby na wyposażenie kilku pokazanych liczebnie zespołów; orkiestra „Wedla” wystąpiła podczas ceremonii w pełnej gali, z repertuarem stosownym do powagi żałobnej uroczystości.

Zawartość dzisiejszej naszej gawędy, jaka – być może – okazała się dla niektórych P.T. Czytelników zupełną nowością, ośmielamy zadedykować wszystkim nieufnym wobec cudzoziemszczyzny. Życzymy Im, aby pamiętali, iż ludzi nie należy oceniać z uwagi na miejsce urodzenia lub macierzysty język, lecz sądzić ich po uczynkach, po wierności Bogu i prawdzie, po tym, czy i jak wcielają w życie przykazania o miłości bliźniego. Niech też na zawsze w sercach i umysłach zachowają słowa św. Pawła apostoła z listu do Galatów [3, 28, cyt. za tzw. „Biblią Poznańską”]: „Wszyscy bowiem dzięki wierze jesteście synami Boga – w Chrystusie Jezusie. Wy bowiem, którzyście przez chrzest zanurzyli się w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie istnieje odtąd Żyd, Grek, nie istnieje niewolnik, ani wolny, nie istnieje mężczyzna ani kobieta, wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie”.

Strangers tamed

Summary

„Strangers tamed”, which the title of the tale says, are people of other than Polish origin who, through their actions, the fruits of talent, the victim of property and life, proved that our country and nation are the same, and even more dear than their own homeland and countrymen. These people from „strangers” have become „ours” for us, deserving great respect and heartfelt memory. The protagonists of the tale remind that man’s value is determined by his life attitude, his loyalty to the commandment of God’s love and his neighbor, and not by the place of birth or the nationality of his parents.

SZTUKA jest trudna

WALKA CYWILIZACJI

Inspiracje orientalne w muzyce (na wybranych przykładach)

„**A**zjo! Kraju cudownych opowieści, w których mieszka duch fantazji, podobny do pięknej władczyni, śpiącej w tajemniczym, leśnym ustroniu!”¹ – tak rozpoczyna się poemat T. Klingsora, który posłużył M. Ravelowi do skomponowania *Szeherezady* – utworu na głos i orkiestrę. Pierwotnie Ravel, pozostając pod urokiem poematu M. Rimskiego-Korsakowa *Szeherezada*, planował napisanie opery na kanwie *Baśni z tysiąca i jednej nocy*, jednak ostatecznie – po niepowodzeniu podjętej próby (źle przyjęta uwertura), skomponował *Szeherezadę*.

Jednym z istotnych czynników wpływających na postawę twórczą kompozytorów przełomu XIX i XX w. była kultura krajów Dalekiego Wschodu i krajów muzułmańsko-arabskich². W utworach tego nurtu związek z tradycją kultur „egzotycznych” zaznaczony był wyborem tekstu, tytułem, programem literackim, czy zastosowaniem określonych środków muzycznych, w tym ornamentalnej melodyki, wyjściem poza system dur-moll, poszukiwaniem orientalnej barwy przez wykorzystywanie obojów, klarnetów, poszerzanie sekcji perkusyjnej w orkiestrze.

Postać *Szeherezady* z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, żony okrutnego sultana Szachrijara, zainspirowała, jak wspomniano, Rimskiego-Korsakowa. Jego suita symfoniczna *Szeherezada* op. 38 wpisala się w dominującą w twórczości operowej i symfonicznej kompozytora tematykę ludową, baśniową, fantastyczną, często z elementami wschodnimi. Części suity nawiązywały do niektórych opowieści *Szeherezady* i pierwotnie zostały opatrzone tytułami: 1. *Wstęp. Morze i okręt Sindbada*; 2. *Opowiadanie księcia-kalendera*; 3. *Młody książę i młoda księżniczka*; 4. *Święto w Bagdadzie. Morze. Okręt rozbija się o skałę, na której wzno-*

¹ Cyt. za: T. Chylińska, S. Haraschin, B. Schaeffer, *Przewodnik koncertowy*, Kraków 1991, s. 769.

² Zob. A. Jarzębska, *Spór o piękno muzyki. Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*, Wrocław 2004, s. 93.

si się żelazny posąg jeźdźca. Zakończenie³. W następnych wydaniach kompozytor usunął jednak tytuły części, chcąc uniknąć szczegółowego doszukiwania się przez słuchacza sposobu ilustrowania muzyką poszczególnych bajek Szeherazady.

Rimski-Korsakow, którego instrumentację dzieł symfonicznych charakteryzuje niezwykle bogactwo barw, także w *Szeherazadzie* mistrzowsko wykorzystał możliwości aparatu orkiestrowego w oddaniu klimatu wschodniej baśni. W kompozycji przenikają się motywy rytmiczne i melodyczne właściwe dla ludowej muzyki rosyjskiej oraz orientalne. Przez wszystkie ogniwa dzieła przewijają się, niezależnie od innych motywów, dwa tematy – sułtana Szachrijara i Szeherazady. Jeden jest posępny, groźny, drugi – miękki, łagodny, o ornamentальной melodyce i wschodnim charakterze. Wraz z biegiem akcji tematy te ulegają przemianom, odzwierciedlając zmiany zachodzące w okrutnym sułtanie, który ostatecznie zdecydował o ocaleniu Szeherazady⁴.

Pod wpływem *Szeherazady* Rimskiego-Korsakowa powstała kompozycja Ravela o tym samym tytule, przeznaczona na sopran i orkiestrę (lub fortepian). Warstwę słowną dzieła stanowi poemat Klingsora, a kompozycja posiada 3 części, w ślad za układem poematu: I. *Azja*, II. *Czarodziejski flet*, III. *Obojętny*. Postacią Szeherazady był także zainspirowany K. Szymanowski. W cyklu zatytułowanym *Maski. Trzy utwory na fortepian* op. 34 kompozytor przywołał tę postać w pierwszej kompozycji, utrzymanej w formie rapsodycznej, o szeregu kontrastujących odcinków, z dominacją dwóch tematów lirycznych.

Nie tylko Szeherazada

Wpływ na zainteresowanie Szymanowskiego Orientem miała podróż odbyta w 1914 r. do północnej Afryki⁵. Kompozytor zainteresował się wówczas kulturami Wschodu i zaczął szukać źródeł inspiracji w poezji perskiej i arabskiej sztuce kształtowanej pod wpływem islamu⁶. W wyniku zainteresowania kulturami pozaeuropejskimi powstały m.in. *Pieśni miłosne Hafiza*, *Pieśni księżniczki z baśni*, *Pieśni muezina szalonego*, *III Symfonia „Pieśń o nocy”*. Jednocześnie przemianie uległ język muzyczny kompozytora: Szymanowski odszedł od wagnerowskiego apa-

³ Zob. T. Chylińska, S. Haraschin, B. Schaeffer, *Przewodnik koncertowy*, s. 796.

⁴ Zob. tamże, s. 797.

⁵ W roku tym Szymanowski podróżował również do Włoch i na Sycylię. W drodze powrotnej, w czasie pobytu w Paryżu i Londynie, zapoznał się z twórczością Debussy'ego i Ravela. Zob. *Encyklopedia muzyki*, pod red. A. Chodkowskiego, Warszawa 1995, s. 880.

⁶ Zob. A. Jarzębska, *Spór o piękno muzyki*, s. 99.

ratu orkiestrowego i harmoniki neoromantycznej, kierując się w stronę impresjonizmu, subtelnymi barwami dźwiękowymi.

Pisząc wspomniane wyżej utwory, kompozytor nie sięgał po autentyczne melodie czy rytmy, ale posługiwał się tradycyjnymi, utrwalonymi w konwencji europejskiej środkami orientalizacji (m.in. melizmatyczne zdobnictwo specyficznych formuł melodycznych, maniera wykonawcza eksponująca żarliwą ekspresję)⁷.

Pieśni miłosne Hafiza powstały do parafraz H. Bethgego według tekstów perskich, natomiast teksty kolejnych pieśni orientalnych (*Pieśni księżniczki z baśni*, *Pieśni muezina szalonego*) zostały napisane na zamówienie Szymanowskiego, który narzucił autorom (Z. Szymanowskiej, J. Iwaszkiewiczowi) temat i tonację uczuciową wierszy⁸. *III Symfonia „Pieśń o nocy”* powstała z kolei w oparciu o teksty poety orientального Mewlany Dżalaluddina Rumiego⁹. Pod względem muzycznym w tym bardzo ekspresyjnym dziele splatają się elementy orientalne z impresjonistycznymi (co przejawia się w instrumentacji, harmonice).

Przekładami H. Bethgego inspirował się także G. Mahler, sięgając do zbioru *Die chinesische Flöte (Fletnia chińska)* zawierającego liryki poetów chińskich z VIII i IX w. przed Chr.¹⁰ Sześć wierszy z tego zbioru posłużyło Mahlerowi do skomponowania *Pieśni o ziemi* – symfonii na alt (lub baryton), tenor i orkiestrę (tak określił swój utwór w podtytule). *Pieśń o ziemi* była pożegnaniem Mahlera „z młodością, pięknem i przyjaźnią” – jak sam założył, przystępując do pracy nad kompozycją¹¹.

O przesłaniu dzieła świadczyć mogą już same tytuły wybranych liryków: *Toast o ziemskiej biedzie*, *Samotny jesienią*, *O młodości*, *O piękności*, *Pijany wiosną*, *Pożegnanie*¹². Pieśni są zróżnicowane pod względem wyrazowym i pod kątem rodzaju użytych w nich środków muzycznych. Jedne są pogodne, nieco ironiczne, drugie refleksyjne, nasycone smutkiem. Elementy orientalne występują w różnym nasileniu – najbardziej czytelne są w pieśniach trzeciej, czwartej i piątej.

Poezją japońską zainspirował się z kolei I. Strawiński. Na warsztat wziął haiku – gatunek sylabicznej poezji japońskiej, wskutek czego powstały *Trzy japońskie liryki* na głos i zespół kameralny. Kompozytora najbardziej zafrapował fakt braku akcentacji w języku japońskim, co wydało mu się interesującym zadaniem kompozytorskim – w kontekście utrwalonej w muzyce europejskiej zasady podporządkowania strukturze prozodii tekstu słownego strukturze metro-rytmicznej śpiewanej melo-

⁷ Zob. tamże.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Zob. T. Chylińska, S. Haraschin, B. Schaeffer, *Przewodnik koncertowy*, s. 956.

¹⁰ Zob. tamże, s. 566.

¹¹ Zob. tamże, s. 567.

¹² Tytuły oryginalne: *Das Trinklied vom Jammer der Erde*, *Der Einsame im Herbst*, *Von der Jugend*, *Von der Schönheit*, *Der Trunkene im Frühling*, *Der Abschied*. Zob. tamże, s. 566.

dii¹³. Pieśni zostały dobrze przyjęte, a one same zainspirowały Ravela, który skomponował (na taką samą obsadę) *3 Poèmes de Mallarmé*.

Opera na zamówienie wicekróla Egiptu

Otwarcie Kanału Sueskiego w 1869 r. miało bardzo bogatą oprawę. Rozesłano 6 tys. zaproszeń, a niezależnie od tego kedyw Egiptu odwiedzał europejskie dwory i kierował zaproszenia osobiście. Budżet uroczystości był ogromny. W Kairze specjalnie wzniesiono teatr, zbudowano szosę z Kairu w kierunku piramid i pałac w Ismailii, gdzie podejmowano gości.

Z okazji wybudowania kanału i jego otwarcia zamówiono operę u G. Verdiego. Zamówienie złożył wicekról Egiptu – Izmaïł Pasza. Okoliczności podyktowały tematykę dzieła. Powstała 4-aktowa *Aida*, opera monumentalna, efektowna i świetna pod względem kompozytorskim.

Akcja *Aidy* rozgrywa się w Memfis i Tebach, w czasach starożytnych. Tytułowa *Aida* była niewolnicą w pałacu królewskim w Memfis, córką etiopskiego króla. Autorem libretta był A. Ghislanzoni, a powstało ono według noweli francuskiego egiptologa A. E. Mariette'a.

Operę, która była zamówiona w związku z otwarciem Kanału Sueskiego, wystawiono jednak dużo później, 24 XII 1871 r.¹⁴. Nie miało to wpływu na powodzenie dzieła. *Aidę* przyjęto owacyjnie. Zapowiedzią sukcesu mogła już być sama próba generalna z udziałem publiczności, podczas której oklaskiwano niemal każdy fragment, a wicekról Egiptu obecny był na próbie od 7 wieczorem do 3.30 nad ranem¹⁵.

Fakt, iż duże znaczenie dla rozwoju kultury europejskiej miała styczność ze sztuką japońską nie pozostał bez wpływu na muzykę – kompozytorzy również poddawali się urokowi kultury japońskiej. Jedną z najbardziej znanych oper G. Pucciniego *Madame Butterfly* rozgrywa się w Nagasaki, w 1900 r. Kompozytor przygotowywał się do pracy nad tą operą starannie – poza oryginalną japońską muzyką studiował książki o tamtejszych obyczajach, rytuałach, kulturze.

Tytułowa *Butterfly* to Cho-cho-san, japońska gejsza, która zawarła związek małżeński z amerykańskim porucznikiem Pinkertonem. Miejsce akcji, fabuła stały się mimowolnie przyczyną stosowania środków muzycznych przywołujących klimat Dalekiego Wschodu (typ melodyki, instrumentacja).

¹³ Zob. A. Jarzębska, *Spór o piękno muzyki*, s. 97.

¹⁴ Na uroczystości otwarcia Kanału Sueskiego wystawiono inną operę Verdiego – *Rigoletto*. Zob. W. Fijałkowski, *Kanał Sueski*, Warszawa 1978, s. 59.

¹⁵ Zob. L. Kydryński, *Opera na cały rok. Kalendarium lipiec-grudzień*, Kraków 1989, s. 353.

Z kolei akcja opery Pucciniego *Turandot* rozgrywa się w Pekinie. Jest to baśń o krwawej księżniczce Turandot, która zamierza poślubić tylko tego, kto rozwiąże trzy zagadki (gdy się to nie udaje, kandydat zostaje ścięty).

Puccini, tworząc *Turandot*, sięgał do oryginalnych źródeł: w operze tej można odnaleźć kilka tematów pochodzenia chińskiego, jak też egzotyczny arsenał perkusyjny¹⁶. W celu stworzenia klimatu Dalekiego Wschodu kompozytor rozbudowywał instrumentarium orkiestry, wykorzystując chińskie gongi, tam-tamy, dzwony, ksylofon¹⁷. Pracę nad operą przerwała śmierć. Na podstawie szkiców dzieło dokończył zaprzyjaźniony z Puccinim F. Alfano. Podczas prawykonania *Turandot* przerwano w połowie III aktu, a dyrygujący operą A. Toscanini, nie kryjąc wzruszenia, powiedział do publiczności: „Tutaj kończy się dzieło niedokończone przez mistrza na skutek jego śmierci”¹⁸.

Na nieco innym biegunie tematycznym i muzycznym, ale również z inspiracjami Orientem, znajduje się opera *Kniaź Igor* A. Borodina. Temat zaczerpnął Borodin ze *Słowa o pułku Igora* – sięgnął do tematu walki starej Rusi z koczowniczymi plemionami w XII w. Borodin wybrał z tej epopei tylko jeden fragment, jeden konflikt: moment walki, niewoli i powrotu księcia Igora z wyprawy na Połowców¹⁹. Połowcy byli koczowniczym ludem tureckim²⁰. Sceny orientalne w obozie Połowców przedstawione zostały w operze obrazem życia rosyjskiego. Służył temu dobór odpowiednich środków muzycznych, przy czym scenom orientalnym towarzyszy bogata melizmatyka, nasycone brzmienia akordowe, barwna instrumentacja, efekty perkusyjne²¹. Z opery tej pochodzą znane *Tańce połowieckie*, które traktuje się również jako zamknięty, odrębny utwór, będący efektowną i błyskotliwą kompozycją o wschodnim charakterze.

Inspiracji kulturą Orientu można szukać w muzyce europejskiej wcześniej niż w wymienionych kompozycjach. Badacze wskazują na swą istną „modę na Turcję”, która w Europie rozprzestrzeniła się na przełomie XVII i XVIII w. Jej efektem był styl *alla turca* (na sposób turecki). Terminem tym określano kompozycje popularne zwłaszcza w 2. połowie XVIII w., utrzymane w żywym tempie, nierzadko marszowe, mające naśladować cechy muzyki wykonywanej przez kapele janczarów²². Kapele te były tureckimi orkiestrami wojskowymi złożonymi z piszczałek i obojów o przenikliwym dźwięku, a przede wszystkim z małych i

¹⁶ Zob. *Opera. Kompozytorzy, dzieła, wykonawcy*, red. A. Batta, Kolonia 2001, s. 486.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ J. Kański, *Przewodnik operowy*, Kraków 1997, s. 355.

¹⁹ Zob. Z. Lissa, *Historia muzyki rosyjskiej*, Kraków 1955, s. 303.

²⁰ Zob. *Połowcy*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1996, s. 237.

²¹ Zob. Z. Lissa, *Historia muzyki rosyjskiej*, s. 305.

²² Zob. *Alla turca*, w: *Encyklopedia muzyki*, s. 29.

wielkich bębnów, talerzy, trójkątów i dzwonków²³. Zespoły o takim składzie stały się bardzo popularne w Europie. Ich charakterystyczne brzmienie wywarło wpływ na muzykę europejską i przyczyniło się do zaistnienia w orkiestrach wojskowych Europy instrumentów tureckich, a następnie ich przenikania do muzyki klasycznej. Charakterystyczne brzmienie kapeli janczarskiej wywarło też wpływ na muzykę europejską, co znalazło wyraz m.in. w operach Ch. W. Glucka, W. A. Mozarta, jak również u L. van Beethovena²⁴. Większość środków muzycznych wywołujących skojarzenia z Orientem ukształtowała się w XIX w. Zaprezentowane w artykule kompozycje są jedynie wyborem spośród sporego zasobu dzieł inspirowanych kulturą Orientu – pod jego urokiem pozostawali m.in. H. Berlioz, G. Bizet, G. Meyerbeer, P. Czajkowski, M. Bałakiriew, A. Roussel, C. Debussy, czemu niejednokrotnie dawali wyraz w swej twórczości.

Oriental inspirations in music (on selected examples)

Summary

The article presents examples of works of composers at the turn of the 19th and 20th centuries, which were inspired by the culture of Far East and Muslim-Arab countries. In the works of this trend, the connection with the tradition of „exotic” cultures was marked by the choice of text, title, literary program, or the use of specific musical means.

²³ Zob. *Janczarska kapela*, w: tamże, s. 400.

²⁴ Zob. tamże.

Czy można mówić o sztuce w kontekście dwóch cywilizacji: materialnej i duchowej?

Zajmując się jakąkolwiek cywilizacją z konieczności trzeba skupić się nie tylko na problemie cywilizacji, ale także na zagadnieniu kultury, obie bowiem ściśle się ze sobą łączą¹. Co więcej, uznanie cywilizacji za wewnętrzny element kultury staje się najbardziej logiczne i przekonujące, jeśli spojrzymy na ten problem przez pryzmat podziału kultury na duchową i materialną. „Tak więc skoro kultura dzieli się na duchową i materialną, a kultura materialna składa się z elementów stanowiących trzon rzeczywistości zwanej cywilizacją, to w pełni uprawnione jest traktowanie cywilizacji jako części kultury”². S. P. Huntington stwierdzi, że cywilizacje są wręcz organizmami kulturowymi³. Do wytworów kultury materialnej (cywilizacji) zalicza się dzieła sztuki, które mają przecież w procesie twórczym i także później znamiona kultury duchowej. Nie dziwi więc fakt, że Jan Paweł II tak mocno akcentował rolę artystów w budowaniu cywilizacji piękna. W *Liście do artystów* pisał: „Społeczeństwo potrzebuje bowiem artystów, podobnie jak potrzebuje

¹ Źródłosłów obu terminów jest łaciński, tyle że określenie „kultura” pochodzi z dorobku myślowo-językowego starożytnego Rzymu, a określenie „cywilizacja” jest o wiele młodsze, pojawiło się bowiem w drugiej połowie XVIII w. Konfrontacja terminologiczno-pojęciowa dwu zjawisk: „cywilizacji” i „kultury” jest więc stosunkowo niedawna, ale wzajemne przenikanie się i warunkowanie w rozwoju, znaczeniowe upodobnianie się do siebie, a także krystalizowanie się ich odrębności tzn. odrębności rzeczywistości kulturowej i rzeczywistości, która dopiero kilkanaście wieków później uzyskała miano cywilizacji, sięga swymi korzeniami starożytnego Rzymu. Zob. J. Wagner, *Anty-cywilizacja. Jan Paweł II wobec cywilizacji współczesności*, Warszawa 2013, s. 31–32.

² Tamże, s. 52.

³ Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 48.

naukowców i techników, pracowników fizycznych i umysłowych, świadków wiary, nauczycieli, ojców i matek, którzy zabezpieczają wzrastanie człowieka i rozwój społeczeństwa poprzez ową wzniosłą formę sztuki, jaką jest «sztuka wychowania»⁴. Co więcej, podkreśla on ogromną rolę i istotne miejsce w panoramie kultury każdego państwa, wskazując, że artyści „idą za głosem natchnienia, tworzą dzieła naprawdę wartościowe i piękne, nie tylko wzbogacają dziedzictwo kulturowe każdego narodu i całej ludzkości, ale pełnią także cenną posługę społeczną na rzecz dobra wspólnego»⁵. Słowa te świadczą o głębokiej świadomości, że gdy technika modeluje głęboko współczesną kulturę, tym bardziej potrzebni są ci, którzy zadbają o duchowy wymiar cywilizacji. Cywilizacja zrodzona z maszyny stała się faktem dokonanym. Między człowiekiem a maszyną toczy się swoista rywalizacja, której gruntem jest oczywiście walka człowieka z człowiekiem – właścicielem maszyn. Papież zauważył, że obiekt techniczny stał się naczelnym komponentem środowiska człowieka, wniósł doń niespotykany ferment, szczyptę niepokoju. Dlatego dla przywrócenia równowagi w cywilizacji postępu, a zarazem chaosu potrzebni są ci, którzy kształtować będą cywilizację harmonii i piękna. Niewątpliwie zauważa się liczne uboczne działania postępu technicznego, niepokojące konsekwencje procesów cywilizacji, które – sprzyjając doraźnie pojętym potrzebom ekonomicznym – mają do siebie jednak i to, że są wyrazem trudności przystosowania w nader szybko zmieniającym się środowisku. Oczywiście nie chodzi wyłącznie o konsekwencje w sferze środowiska biologicznego, idzie także o ochronę sfery duchowej człowieka, o sterowanie postęmem technicznym wedle humanistycznych kryteriów, a w końcu chodzi o doprowadzenie do równowagi zachwianej cywilizacji duchowo-materialnej. W tym kontekście ważną rolę ma odegrać sztuka.

Artysta we współczesnej cywilizacji

„Twórcza obecność artysty w określonym układzie społeczno-politycznym i sposób jego artykulacji były zwykle uzależnione od sprawujących władzę, ideologii czy nurtu intelektualnego dominujących w danej epoce, a począwszy od impresjonizmu – szczęśliwie – od samych artystów»⁶. Obecność ta nastroczać może też wiele problemów współcześnie. Jeśli chodzi o sferę, którą doskonale scharakteryzował Kandyński – ona wiąże się mocno z Kościołem, który zaprzepaścił szansę współpracy z artystami. Brak reakcji ze strony Kościoła sprawił, że wielu wybitnych i powiązanych światopoglądowo artystów odwróciło się od niego, nawet

⁴ Jan Paweł II do artystów, *artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 35.

⁵ Tamże, s. 35.

⁶ W. Zaniewski, *Dokąd zmierza współczesna sztuka?*, Gdynia 2014, s. 95.

wbrew wewnętrznym inklinacjom, i wybrało inny rodzaj oraz tematykę twórczości. Tak jest również dzisiaj. Artyści penetrują obecnie obszary nieznane poprzednikom i stawiają sobie zadania, które wyrastają z krańcowo różnych sposobów doświadczania rzeczywistości, odmiennego światopoglądu, a przede wszystkim myślenia o pozycji artysty w dzisiejszej cywilizacji. Jest to rzecz szalenie ważna. Jednak istnieją twórcy, którzy w naturalny sposób dają wyraz przeżyciom duchowym i zainteresowaniu treścią Biblii. Oczywiście bogactwo i głębia przesłania duchowego nie muszą wiązać się z nowoczesnym kształtem, z nieznanym dotąd materiałem czy techniką wykonania. Także tradycyjne formy i schematy ikonograficzne spożytkowane twórczo, owocować mogą dziełami wartościowymi artystycznie i nośnymi symbolicznie. Świadczą o tym liczne realizacje sakralne A. Cygana⁷. W zaciszu pracowni powstają przecież obrazy, rysunki w wyniku introspekcji, egzystencjalnej refleksji i prywatnego dialogowania z Innym.

„Poprzez obiekty artystyczne twórca zwykle wyrażał swój czas, ukazując jego istotę i niejako domykał go ideowo i estetycznie. Podobne zjawisko obserwujemy również i dzisiaj. Aktualnie, korzystając z upragnionej wolności i możliwości kreacyjnych, o jakich zawsze marzył, próbuje przekazać istotne treści, stosując często wzbogacony o elektroniczne media nowy rodzaj «zapisu» i kodowania znaczeń, prowadząc z odbiorcą swoisty, nie zawsze zrozumiały dialog (a właściwie monolog) – stawiając pytania, na które sam jeszcze nie znajduje odpowiedzi. Proponuje dekonstrukcję, jednak bez prób wypełnienia zdekonstruowanego obszaru. Stosuje prowokację, profanując kulturowe symbole, wiedząc, że nie zastąpi ich nowymi lub pogrąża się w rzeczywistość wirtualną, czy też schlebując gustom odbiorców, przechodzi na bezpieczne pozycje komercyjne, w ramach których przekaz wizualny (w tym sztuka) przejmuje funkcje czysto dekoracyjne lub reklamowe”⁸. Rodzi się więc pytanie: czy można mówić o duchowości w sztuce?

I jeszcze coś szalenie ważnego. Artystę niezależnie od światopoglądu i przekonań religijnych powinna cechować pokora. Winien pamiętać, że jest częścią społeczeństwa, które kształtuje cywilizację. Aby nie został wchłonięty w sferę, o której w sposób uprawniony i głęboko uzasadniony pisał Huntington, że „w dziejach każdej cywilizacji historia kończy się co najmniej raz, a niekiedy i częściej. Gdy cywilizacja wchodzi w sta-

⁷ Antoni Cygan urodzony w 1964 r. w Zabrze. Studia na Zamiejskowym Wydziale Grafiki w Katowicach Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie. Dyplom w r. 1988 w Pracowni Projektowania Graficznego prof. Tomasza Jury oraz w Pracowni Malarstwa prof. Andrzeja S. Kowalskiego. W 2003 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego, a w 2011 r. – tytuł profesora. Jest autorem kilkunastu wystaw indywidualnych, m.in. w Zabrze, Katowicach, Gliwicach, Lyonie, Helsinkach, Londynie, Opawie. Brał udział w wielu wystawach zbiorowych w kraju i za granicą. Rektor Akademii Sztuk Pięknych od 2012 r.

⁸ Tamże, s. 95–96.

dium uniwersalne, ludzi zaślepia to, co Toynbee nazywa «mirażem nieśmiertelności»: są przekonani, że ich społeczeństwo stanowi najwyższą formę ewolucji rodzaju ludzkiego⁹. Zdaje się, że artysta, który pragnie wciągnąć odbiorcę w cywilizację duchową, a więc z tego, co materialne w dziele, porwać go w sferę tego, co oznacza sam, musi podejmować ogromny wysiłek, by zobaczyć sens tego, co robi i odnaleźć nowy wymiar oraz środek wyrażania własnego rozwoju duchowego.

Doświadczając sztuki „uduchowionej”

Każde dzieło sztuki jest otwarte na wielorakie interpretacje. W dobie postmodernizmu pojawiło się kilka teorii głoszących ideę ciągłej nieuchwytności znaczenia tekstu czy szerzej – dzieł sztuki, stanowiących powiązany ze sobą układ znaków¹⁰. Wbrew tym trendom interpretacja jest tym doskonalsza, im pełniej i bardziej harmonijnie uwzględnia trzy poziomy dzieła: intencję autora, intencję dzieła i intencję adresata. Nie można jednak zapominać, że „doświadczenie dzieła sztuki z zasady przekracza zawsze wszelki subiektywny horyzont interpretacji – zarówno artysty, jak odbiorcy”¹¹.

H. Gadamer podpowie, że wszyscy wiedzą z osobistego doświadczenia, że np. oglądanie dzieł w muzeum czy słuchanie koncertu jest zadaniem wymagającym najwyższej duchowej aktywności¹². Kontemplacja dzieł to proces powiązany z wysiłkiem odbiorcy sztuki. Dzieło sztuki jest poniekąd wyzwaniem. Widz nie wyjaśnia go, lecz się dostosowuje, a interpretując je rzutuje na nie własne cele i dążenia, ożywia je znaczeniami, które mają źródło w jego sposobie życia i myślenia. Odbiorca sztuki krąży wokół dzieła. Pamiętać trzeba, że każde pokolenie ogląda je z odmiennego punktu widzenia i nie można przyjąć, że późniejszy punkt widzenia jest bardziej trafny niż wcześniejszy. Każda strona staje się dostrzegalna we właściwym czasie, którego nie można ani uprzedzić, ani przedłużyć, a jednak aspekt taki nie traci swego znaczenia, ponieważ

⁹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 462.

¹⁰ Zob. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 37.

¹¹ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 26.

¹² Autor stwierdza jednocześnie, że koncert jest sztuką odtwórczą. W muzeum najczęściej nie mamy do czynienia z reprodukcją, lecz stajemy bezpośrednio wobec wiszących na ścianach oryginałów; a kiedy opuszczamy muzeum, nie odczuwamy życia tak samo jak wówczas, kiedy tam wchodziliśmy; jeśli naprawdę doświadczyliśmy sztuki, to świat stał się lżejszy i więcej w nim światła. Każde dzieło pozostawia każdemu, kto zaczyna z nim obcować, pewną przestrzeń gry, którą on sam musi wypełnić. Zob. H. G. Gadamer, *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 34.

sens, jakiego nabiera dzieło dla późniejszego pokolenia, jest rezultatem całego szeregu wcześniejszych interpretacji.

Obrazy, posągi, ryciny czy przedmioty stanowiące rzemiosło artystyczne, choć łatwe do unicestwienia, przewyciężają jak gdyby czas i zyskują trwałe istnienie w wymiarze ludzkich wzruszeń – przeżyć estetycznych¹³. Czyż nie jest to częścią cywilizacji duchowej, zawartej w kulturze materialnej? Zarówno do dzieła jak i do twórcy należy podchodzić bez uprzedzeń i bez założeń.

Liczy się doświadczenie, które powstaje w odbiorcy na skutek kontaktu z obrazem, rzeźbą, architekturą. Doświadczenie transcendencji nie musi być wywołane np. tematyką religijną. Doskonale to wyjaśnia T. Dzidek, powołując się na wypowiedź K. Rahnera: „Cała trudność polega na tym, co rozumie się przez religijność. Rahner tak o tym pisze: «Kiedy maluję szopkę z Jezusem, Maryją i Józefem, poprzez aureolę sugerując z góry, co ma być przedstawione, to w sensie treściowym powstanie obraz religijny. Być może w gruncie rzeczy nie jest on w ogóle religijny, bo nie wywoła u widza prawdziwych i radykalnych religijnych reakcji. Tak więc istnieje kicz religijny». Pozostając w dziedzinie malarstwa, Rahner przywołuje 2 przykłady: Pierwszy z nich to ruch tzw. Nazareńczyków, których «obrazy malowane były z dobrymi intencjami przez pobożnych ludzi, ale nie są prawdziwymi obrazami religijnymi, ponieważ – wyjaśnia dalej Rahner – nie trafiają w to miejsce, gdzie właściwie rodzi się doświadczenie religijne». Drugi przykład to twórczość Rembrandta: «Może się zdarzyć, że jakiś jego obraz, tematycznie bynajmniej nie religijny, tak bardzo przywiedzie człowieka do siebie samego jako całości i postawi go przed kwestią egzystencjalną, że będzie on w ścisłym znaczeniu religijny». A zatem nie motyw, przedmiot czy też temat decyduje o religijności sztuki, lecz jej zdolność wywołania doświadczenia religijnego¹⁴.

Czemu więc na podstawie tylko recenzji zrezygnować z odwiedzenia wystawy, którą okrzyknięto skandaliczną? Czemu nie zdecydować się na osobistą konfrontację z dziełem sztuki? A z drugiej strony czemu odrzucać z góry twórców, których dzieła wyrażają prawdy chrześcijańskie? Zdarza się to zbyt często. Być może jest to wynikiem panującego od lat trendu i mody na sztukę świecką. Znakomicie diagnozę współczesnego podejścia do sztuki religijnej stawia R. Rogozińska, pisząc: „Znanym i szeroko komentowanym zjawiskiem, rozplenionym we współczesnej kulturze, jest nieufność wobec problematyki eschatologicznej. Dziś sprawy ostateczne usiłuje się wyprzeć ze świadomości, powszechne staje się natomiast pragnienie osiągnięcia pełni szczęścia w życiu długim i przyjemnym. Ludzie starają się odegnąć od siebie obraz śmierci, czyniąc z niej tabu naszych czasów. Symptomatyczna jest także niechęć do trady-

¹³ Zob. J. Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, Warszawa 2001, s. 18.

¹⁴ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, s. 32–33.

cyjnych norm i wartości, które pretendują do rangi absolutnych, w tym zwłaszcza do religii chrześcijańskiej¹⁵. A przecież zainteresowanie problemami duchowości w sztuce, czy tematami związanymi z Biblią w latach 80., szczególnie w czasie stanu wojennego w Polsce było ogromne.

„Według Heideggera odbiór dzieła sztuki, który nazywa «przechowywaniem» prowadzi do zmiany sposobu postrzegania rzeczywistości. Dzieło sztuki odsłania przed nami możliwości bycia w świecie¹⁶. Oglądając, a wręcz kontemplując mozaiki M. I. Rupnika można uczestniczyć w historii bohaterów, których widzimy – w ich świecie. Innymi słowy: każdy kto kontempluje ewangeliczne sceny, ukazane przez artystę językiem plastycznym musi zidentyfikować się z jedną z przedstawionych postaci. Tym, co uderza w mozaikach Rupnika, jest właśnie bezpośrednia więź, jaka zostaje nawiązana pomiędzy widzami a świętymi scenami. Słoweński artysta i teolog zarazem nie zamyka się w świecie materialnych mozaik, lecz wprowadza obserwatora w historię świętą, której głównym bohaterem jest Bóg, ten sam, który, aby odkupić ludzkość, stał się Człowiekiem i umarł na krzyżu. W ten sposób zawarta w licznych mozaikach wizja człowieka silnie zakotwiczona w antropologii teologicznej, jest integralnie związana z chrystologią. Dla artysty nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*, bowiem zawsze istniało *sacrum*¹⁷. *Sacrum*, które jest Prawdą, jaka pozwala się odszukać i daje życie. Być może słoweński artysta był także zwolennikiem tezy J. Ruskina: „Gdzie zaczyna się poszukiwanie prawdy, tam zaczyna się życie: gdzie poszukiwanie prawdy ustaje, tam ustaje życie¹⁸”.

Niewątpliwie oglądając prace z każdego okresu twórczości T. Boruty odnosi się wrażenie, że zaprasza on do swojego duchowego świata. Jego obrazy opowiadają o relacji człowieka do Boga. Co więcej, artysta sam wciela się w bohaterów swych obrazów, używa im swej twarzy i postaci. „Bywa, że wpisuje się nawet w sytuację męki Pańskiej, przez co podkreśla, że sens swego bytu odnajduje w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, by ludzie mogli partycypować w nadprzyrodzonym życiu Boga¹⁹”. Niewątpliwie to, co materialne, odwołuje się do

¹⁵ R. Rogozińska, *Powrót do źródeł. O twórczości Romualda Oramusa i Stanisława Sobolewskiego*, w: *Trzy dekady: 1981–2011. Malarstwo wobec przemian na przykładzie twórczości Romualda Oramusa i Stanisława Sobolewskiego*, pod red. J. Brukwickiego, Kraków 2012, s. 24.

¹⁶ A. Ziółkowska-Juś, *Doświadczenie estetyczne i sztuka współczesna w hermeneutycznych horyzontach rozumienia*, Poznań 2017, s. 269.

¹⁷ Wywiad z Marko Ivanem Rupnikiem przeprowadzony przez autora tekstu w dniu 22 XI 2016 r., Archiwum Pawła W. Maciąga.

¹⁸ *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce*, pod red. E. Grabskiej i M. Poprzęckiej, Warszawa 1989, s. 447.

¹⁹ Wszechobecna postać malarza staje się zarazem ideogramem każdego. „Borutocentryzm” jest równocześnie antropocentryzmem. Silnie akcentowany indywidualizm tej sztuki, znajdujący uzasadnienie w antropologii biblijnej, idzie w parze z uniwersalną wymową zawartych w niej treści. Posługiwanie się własną

Czy można mówić o sztuce w kontekście dwóch cywilizacji: materialnej...

tego, co buduje cywilizację duchową. Twórczość Boruty wpisuje się więc w logikę myślenia W. Kandyńskiego, że artyści powinni otwierać na duchową przestrzeń rzeczywistości²⁰. Sam malarz powie: „Obraz, kompozycja muzyczna czy poemat pozornie odsyłają do rzeczywistości pozaziemskiej, wszak jedną ręką ludzką zostały zrobione i niczym są, jak tylko zestawieniem kolorów, harmonią dźwięków, konstrukcją wyobraźni twórcy. Sztuka tworzy zaledwie namiastkę religii, a przeżycia z nią związane mają charakter parareligijny”²¹.

Niejedno dzieło artystów potraktować można jako rodzaj zwierzeń ze zmiennych stanów ducha, z twórczych niespełnień, życiowych porażek, samotności, zwątpień, bezsilności, z oczekiwań i marzeń. Niejeden obraz lub rzeźba powstały z potrzeby posiadania przez artystów widzialnego wyobrażenia tego, co niematerialne i trudne do wyrażenia. Niejeden obraz ukazuje sferę duchowego wędrowania. W plejadzie autorów takich dzieł na gruncie sztuki polskiej odnajdziemy oprócz wyżej wspomnianych E. Ćwiertnię, M. Bohusza-Szyszko, J. Jarnuszkiewicza, G. Zemłę, M. Czapłę, T. Rudowicz, J. Sempolińskiego, L. Sobockiego i wielu innych. Znaczy to więc, że nie brakuje malarzy, rzeźbiarzy i architektów o wielkiej inwencji w dziedzinie sztuki sakralnej, czy szerszej religijnej, która stanowi ważny element cywilizacji materialnej i duchowej.

Can one talk about art in the context of two civilizations: material and spiritual?

Summary

The article describes the role of the artist in contemporary civilization. It is said that sacred art, or, more broadly, religious art is an important element of material and spiritual civilization. It is described the process of including the pieces of art of spiritual nature to the products of material culture (civilization).

postać spełnia jeszcze inną rolę. Stanowi ochronę przed zbyt daleko idącą rodzajowością i anegdotycznością przedstawień. Przez multiplikację swej podobizny, powtarzającej się w każdym obrazie i w końcu przekształcającej się w rodzaj „formy kanonicznej”, pragnie artysta uzyskać odpowiednią „przezroczystość” na wartości duchowe. Zob. R. Rogozińska, *W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999*, Poznań 2002, s. 174–175.

²⁰ Zob. W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996, s. 49.

²¹ T. Boruta, *O malowaniu duszy i ciała*, Kielce 2006, s. 221–222.

WIARA
poszukująca zrozumienia

WALKA CYWILIZACJI

Walka cywilizacji według Biblii

W numerze kwartalnika poświęconym walce cywilizacji zastanowimy się, jak Biblia patrzy na walkę różnych formacji kulturalnych, narodowych i religijnych. Ponieważ przedstawia ona prawdę prowadzącą do zbawienia, walka, o której ona uczy, ma przede wszystkim charakter wewnętrzny, duchowy. Ponieważ w dziejach ludu wybranego Pierwszego Przymierza – Izraela – sprawy religijne były bardzo ściśle związane z narodowymi, dlatego walka mogła też mieć charakter polityczny. Przetrwanie narodu wyznającego wiarę w jedyne Boga wśród ludów pogańskich, zdobycie dla niego odpowiedniego miejsca do życia i rozwoju miało charakter równocześnie polityczny i religijny. W naszych rozważaniach zwrócimy uwagę przede wszystkim na sprawy religijne.

W obecnych czasach widzimy, jak cywilizacja konsumpcyjna przeciwstawia się przywiązaniu do tradycyjnych wartości. Cywilizacja Zachodu odwołuje się bardzo często do poszanowania ludzkiej godności, demokracji, a z drugiej strony toleruje różnego rodzaju totalitaryzmy i fundamentalizmy, jeśli jest to wygodne z powodów politycznych i finansowych. Nie znaczy to, że uprawianie polityki czy działalności gospodarczej samo z siebie przeciwstawia się religii. Jeśli zajmują się tym chrześcijanie lub wyznawcy innych religii szanujących drugiego człowieka, albo nawet ludzie niereligijni, lecz o wysokiej moralności, powinni wnosić wartości religijne i moralne w te dziedziny, postępować jak chrześcijanie, ludzie zatroskani o dobro każdego człowieka: dążyć nie tylko do chwilowego zysku, pomyślności swego kraju, partii czy przedsiębiorstwa, ale szanować prawa wszystkich ludzi.

Jeśliby określić dwie strony walki cywilizacji, to z punktu widzenia religijnego po jednej stronie staje wszystko, co odpowiada woli Bożej, pełnej miłości do stworzenia – wskazującej to, co umożliwi mu prawdziwy rozwój, z drugiej to, co jest jej przeciwne, szuka swego, chce być jak Bóg – decydować o wszystkim, określać, co jest dobre, a co złe – pokusa węża wobec pierwszych ludzi: „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg

będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 4; „znali” w znaczeniu: określali, co jest dobrem, a co złem)¹.

Walka cywilizacji w Starym Testamencie

Stary Testament to dzieje Izraela jako Ludu Bożego. Jedyne Bóg wybrał sobie potomków Abrahama spośród innych narodów: „A was Pan wybrał sobie (wziął dla siebie), wyprowadził was z pieca do topienia żelaza, z Egiptu, abyście się stali Jego ludem, Jego własnością, jak dziś jesteście” (Pwt 4, 20²; por. 4, 34.37; 7, 6 n; 10, 15; 14, 2)³. Wyprowadził ich z niewoli egipskiej i zawarł z nimi przymierze pod górą Synaj (Wj 20, 1–17; 24, 1–18). Nadał Prawo, które zobowiązywało ich do kultu tylko jednego Boga i zachowywania moralnych zasad⁴.

Jednak dla starożytnych Izraelitów pokusa niewierności była bardzo silna. Pogańskie kultury obiecywały dobre urodzaje, potęga wielkich mocarstw wydawała się być warta oddawania czci ich potężnym bóstwom. Dla wielu bardziej atrakcyjne było korzystanie z prostytucji sakralnej, niż zachowywanie wymagań moralnych wynikających z przy-

¹ Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3*, Kraków 1992, s. 39–46; G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary (dalej: WBC) 1, Dallas, Texas 1991, s. 73–75; W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1–3*, tłum. E. Schulz, Warszawa 1980, s. 94–96; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament* (dalej: NKB.ST), [Częstochowa 2013], I, 1, s. 240–245; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Starego Testamentu* (dalej: PŚST) I, 1, Poznań 1962, s. 214 i nn.; D. Adamczyk, *Biblijny traktat o grzechu*, Szczecin 2012, s. 85–91.

² Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST II, 3, Poznań–Warszawa 1971, s. 123 i nn.; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, Das Alte Testament Deutsch* (dalej: ATD) 8, 2. Aufl., Göttingen 1968, s. 36; D. L. Christensen, *Deuteronomy 1–11*, WBC 6A, Waco, Texas 1991, s. 87; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible* (dalej: AB) 5, New York 1991, s. 207.

³ Wszystkie cytaty biblijne, o ile nie zaznaczono inaczej, z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 5, Poznań 2000.

⁴ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, wyd. 2, Kraków 2018, s. 48–61; S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I, 2, Poznań 1964, s. 180–204, 232–238; B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary, The Old Testament Library*, Philadelphia 1974, s. 385–439; 497–511; J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament* (dalej: NKB.ST) 2, Święty Paweł [Częstochowa 2009], s. 415–436, 513–523; M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011, s. 236–241, 248–253.

mierza z Jedynym Bogiem. Kary, nieszczęścia, jakie dotykały niewiernych, były wynikiem złego wyboru, poddania się temu, co człowiek sam przyjął wbrew podjętym zobowiązaniom lekceważąc dobra, które otrzymywał od Boga; były odejściem od cywilizacji jedynego Boga do cywilizacji pogańskich.

Bóg oczekuje od swego ludu, by przyjął i wprowadzał w życie Jego wolę wyrażoną w Prawie: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, zachowywać Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz osiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon cudzym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie osiąść po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego, bo tu jest twoje długie życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30, 15–20)⁵.

Po odnowieniu przymierza pod koniec życia Jozuego wódz mówi: „Wy jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście Pana, aby Mu służyć” (Joz 24, 22). W odpowiedzi lud odrzekł Jozuemu: „Panu, Bogu naszemu, chcemy służyć i głosu Jego chcemy słuchać” (w. 24)⁶.

Odstępstwem od czci Jedynego Boga jest bałwochwalstwo. Przestrzega przed nim Mojżesz (Pwt 4, 9–24), a w wymowny sposób skutki wierności i odstępstwa pokazują zestawienia błogosławieństw i przekleństw za konkretne występki przeciw Bożemu Prawu regulującemu także odniesienia do bliźnich (Kpł 26, 1–46; Pwt 27, 11–28, 68)⁷.

⁵ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, s. 265 i nn.; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, s. 132; R. Jasnos, *Teologia Prawa w Deuteronomium*, Kraków 2002, s. 260–265.

⁶ Por. S. Wypych, *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST VI, [Częstochowa 2015], s. 527–529; tenże, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, [Kraków 2003], s. 139–141, 269–276; S. Gacek, *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Tarnów 1993, s. 363 i nn.; R. G. Boling, G. E. Wright, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary by R. E. Boling*, AB 6, New York 1984, s. 127 i nn.; T. C. Butler, *Joshua*, WBC 7, Waco, Texas 1983, s. 539, 544 i nn.

⁷ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, s. 117–124, 244–260; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, s. 36 i nn., 119–121, 124–126; D. L. Christensen, *Deuteronomy 1–11*, s. 80–88; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, s. 202–208; R. Jasnos, *Teologia Prawa w Deuteronomium*, s. 208–210; A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST III, [Częstochowa 2006], s. 379–394; S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału –*

Kary często nie były bezpośrednim działaniem Boga, lecz następstwem złych wyborów, osłabienia wrażliwości moralnej, dążenia do zewnętrznego sukcesu za wszelką cenę bez liczenia się z Bogiem oraz innymi ludźmi, a także z warunkami środowiska, w jakim się żyje (niszczenie przyrody). Powołanie Izraela i zawarte z nim przymierze to wolny akt zobowiązania z obu stron. Bóg potwierdził je, wyprowadzając lud z niewoli egipskiej i obdarzając ziemią Kanaan. Lud przyjął warunki, ale potem potrzebował ciągłego ponawiania przymierza. Zobowiązał się dochowrywać wierności Bogu. Nie będziemy analizowali historii Izraela, w której okresy pomyślności i upadku streścił natchniony autor Księgi Sędziów: „Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana i służyli Baalom. ¹² Porzucili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana. ¹³ Porzucili Pana i służyli Baalowi i Asztartom. ¹⁴ Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemieżców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć. ¹⁵ We wszystkich ich poczynaniach ręka Pana była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiągł. I tak spadł na nich ucisk ogromny.

¹⁶ Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciskali. ¹⁷ Ale i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im pokłon. Zboczyli szybko z drogi, po której kroczyli ich przodkowie, którzy słuchali przykazań Pana: ci tak nie postępowali. ¹⁸ Kiedy zaś Pan wzbudzał sędziów dla nich, Pan był z sędzią i wybawiał ich z ręki nieprzyjaciół, póki żył sędzia. Pan bowiem litował się, gdy jęczeli pod jarzmem swoich ciemieżców i prześladowców. ¹⁹ Lecz po śmierci sędziiego odwracali się i czynili jeszcze gorzej niż ich przodkowie. Szli za cudzymi bogami, służyli im i pokłon im oddawali, nie wyrzekając się swych czynów ani drogi zatwardziałości” (Sdz 2, 11–19)⁸.

Odnosi się to również do dalszych okresów, a także do dziejów każdego kraju i ludzkiej społeczności. Jeśli zachowywane są zasady moralne, szanuje się każdego człowieka, nawet bez znajomości objawionej religii (por. Rz 2, 14 n), rozwijają się pomyślnie. Jeśli się dąży do sukcesu za wszelką cenę, lekceważąc niezbywalne prawa ludzi, następuje upadek.

komentarz, PŚST II, 1, Poznań–Warszawa 1970, s. 279–284; M. Noth, *Das 3. Buch Mose Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1973, s. 169, 171–176.

⁸ Por. R. G. Boling, *Judges. Introduction, Translation and Commentary*, AB 6A, New York 1982, s. 74–76; S. Wypych, *Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)*, w: T. Brzegowy, J. Łach, S. Wypych, *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie*, Warszawa 2006, s. 76–120, zwłaszcza 89 i nn.

Rozumienie Świata w Nowym Testamencie

Często w Biblii i w literaturze duchowej przeciwstawia się sprawy Boże sprawom tego świata. „Świat” (ko’smoj – kosmos)⁹ w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Ewangelii św. Jana, ma potrójne znaczenie:

1. **Środowisko, w którym żyje człowiek, cała natura stworzona przez Boga** (np. J 1, 9; 6, 14; 8, 12; 9, 5; 10, 36; 11, 9.27; 12, 46; 13, 1; 14, 19; 16, 21.28; 17, 5, 24; 18, 20.37; 21, 25), bez szczególnych kwalifikacji moralnych.

2. **Przedmiot Bożego umiłowania, na który Bóg Ojciec wysłał swego Syna, by go zbawić – jako ofiarę przebłągalną za grzechy świata** (np. J 1, 29; 3, 16; 4, 42; 6, 33.51; 1 J 2, 2; 4, 9.14).

Opisy stworzenia świata, zwłaszcza pierwszy w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 1–2, 4 a), który w rzeczywistości powstał później niż drugi (Rdz 2, 4 b–25), podkreśla piękno stworzenia, jakie powstało zgodnie z Bożym zamiarem. Na zakończenie opisu działania Bożego każdego dnia powtarza się stwierdzenie: *A widział Bóg, że były dobre*. Użyty hebrajski termin *tob* ma szerokie znaczenie wskazujące na pozytywne cechy Bożego dzieła. W greckim starożytnym przekładzie Starego Testamentu (w Septuagincie, co się skraca LXX) oddawany jest dwoma słowami oznaczającymi dobroć i piękność (*kalos* i *agathos*). Podobnie w ujęciu filozoficznym każdy byt jest dobry, jeśli posiada właściwe sobie cechy. Dobroć przedmiotu to jego zgodność z Bożym planem, z zamiarem, jaki Najlepszy Stwórca ma wobec niego. Stanowi on odblask nieskończonej Bożej dobroci, doskonałości.

Bóg miłuje swoje stworzenie, swoją wolą podtrzymuje nieustannie w istnieniu wszystkie byty. Mówi o tym refleksja natchnionego Autora w Księdze Mądrości – późnym tekście zachowanym w języku greckim, powstałym prawdopodobnie wśród Izraelitów żyjących w Egipcie na przełomie II i I w. przed Chr. Księga Mądrości przygotowuje naukę Nowego Testamentu, stanowi dojrzały owoc religijnych przemyśleń Izraela, zawiera także niektóre myśli przyswojone z nauki greckich filozofów (np. 8, 7: cnoty kardynalne cenione przez stoików). Czytamy w niej:

„Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia,
 niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś,
 bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił.
 Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty nie powołał [do bytu]?
 Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał?”

⁹ W latach 90. pisałem artykuły o biblijnych podstawach duchowości w „Pośłańcu Serca Jezusowego”. Redakcja podsuwała tematy związane z duchowością św. Ignacego Loyoli, który podczas rekolekcji – ćwiczeń duchownych – chce doprowadzić do wyboru między dwoma światami. Artykuł *Dwa światy* ukazał się w 1995 r., w numerze 7–8, s. 42–43, potem jako pierwszy rozdział w książce *Droga wiary*, Kraków 2000, s. 9–14. Teraz rozszerzam prezentowane tam myśli.

Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje,
Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11, 24–26)¹⁰.

Sam grecki termin *kosmos*, używany w Nowym Testamencie na oznaczenie świata, zawiera w sobie znaczenie „piękna”. Od tego źródłosłowu wywodzą się nasze kosmetyki – środki upiększające. Najwymowniej o miłości Bożej do świata – czyli rozumnych istot stworzonych – świadczą teksty mówiące o wydaniu przez Boga (Ojca) Syna Jednorodzonego dla zbawienia świata: „Tak bowiem Bóg umiłował **świat**, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). „On jest prawdziwie Zbawicielem **świata**” (J 4, 42). „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i daje życie **światu**” (J 6, 33). „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie **świata**” (J 6, 51). Podobne sformułowania znajdujemy także w Pierwszym Liście św. Jana (2, 2; 4, 9.14). Te teksty pokazują troskę Boga-Stwórcy o swoje dzieło. On wychodzi naprzeciw ludzkiej słabości, ponosi dla człowieka Najwyższą Ofiarę, jaką jest Odkupienie dokonane przez śmierć Jego Jednorodzonego, Umiłowanego Syna. Przedmiotem tej troski i miłości jest „świat” pojmowany jako Boże dzieło, zwłaszcza rozumne istoty wezwane do uczestnictwa w Jego radości, które przez grzech naruszyły pierwotną harmonię.

3. **To, co sprzeciwia się Bogu** (np. J 7, 7; 8, 23; 15, 18 n; 16, 20.33; 17, 9.11.13–16; 1 J 2, 15; 3, 1.13; 4, 5; 5, 4.19), o czym – może w sposób ironiczny – Jezus mówi, że jego władcą jest szatan (J 12, 31; 14, 30; 16, 11; por. także 2 Kor 4, 4, gdzie św. Paweł nazywa szatana „bogiem tego świata”, Ef 2, 2, gdzie szatan jest nazwany władcą mocarstwa powietrza oraz Łk 4, 6, gdzie podczas kuszenia Pana Jezusa na pustyni mówi, że potęga i wspaniałość wszystkich królestw tego świata są mu poddane i może je dać, komu zechce)¹¹.

Takie podejście do świata wyraża św. Paweł np. na początku Listu do Galatów: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa, ⁴ który wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1, 3 n). Świat obecny stanowi przeciwieństwo przyszłego, mesjańskiego.

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VIII, 3, Poznań–Warszawa 1969, s. 191 i nn.; B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST XX, [Częstochowa] 2012, s. 334 i nn.; D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43, New York 1978, s. 235; M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. 1, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, s. 134–138; t. 2, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, s. 101 i nn.

¹¹ Por. A. Jankowski, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998, s. 66; K. Kościelniak, *Ironiczny sens określenia „Władca tego świata” w Ewangelii św. Jana*, „W Nurcie Franciszkańskim” 8 (1999), s. 47–57; S. B. Marrow, *Ko’smoj in John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 64 (2002) No. 1, s. 90–102; S. Mędała, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, wyd. 2, Lublin 1992, s. 347–368.

Jest królestwem szatana (Dz 26, 18); boga tego świata (2 Kor 4, 4; por. Ef 2, 2; 6, 12; J 8, 12; 12, 31). Chrystus jednak przez swoją zbawczą śmierć i zmartwychwstanie wyzwala nas spod jego władzy już tu na ziemi i wprowadza do królestwa Swego i Boga (Rz 14, 17; Kol 1, 13; Ef 5, 5). Pozostajemy w nim w oczekiwaniu pełnego wyzwolenia w zmartwychwstaniu ciała podczas Jego powtórnego przyjścia w chwale (por. Rz 5–8)¹².

W wielu tekstach „świat” może równocześnie mieć odcienie znaczeniowe odnoszące się do dwóch spośród trzech możliwości, np. J 17, 25; „Ojcie sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem, i oni poznali, że Ty Mnie posłałeś”. „Światem” mogą być ludzie, którzy myślą w sposób tylko doczesny albo wyraźnie ulegają wpływowi złego ducha¹³. W J 14, 27 Pan Jezus przeciwstawia swój pokój pokojowi, jaki może oferować świat: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję”. Świat oznacza tu ludzi albo obojętnych wobec Bożej sprawy, albo wprost jej wrogich.

Źródłem prawdziwego pokoju jest przede wszystkim sam Chrystus, Jego obecność, która powinna napełniać Jego uczniów ufnością i radością, ponieważ żadne wrogie siły reprezentowane przez świat nie zdołają im zagrozić¹⁴.

Wypowiedzi Pana Jezusa przekazane w tradycji synoptycznej wydają się przeczyć pokojowi, a wskazywać na konieczność walki na różnych poziomach: w swoim sercu, w swojej rodzinie czy społeczności, wreszcie wobec wrogich sił zewnętrznych, za którymi stoi szatan: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. ³⁵ Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z

¹² Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI, 2, Poznań–Warszawa 1978, s. 38–40; F. Mussner, *Der Galaterbrief, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, (dalej: HTKNT) IX, 3. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 49–52; F. J. Matera, *Galatians, Sacra Pagina Series* (dalej: SPS) 9, Minnesota 1992, s. 38 i nn., 43 i nn.; A. Viard, *Saint Paul Épitre aux Galates, Sources Bibliques*, Paris 1964, s. 21–23.

¹³ Por. S. Grabska, *Jan III. Teologia tekstów Redaktora Kościelnego Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2002, s. 52–54, 72, 75, 84, 87, 89–91.

¹⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 3. Teil, Kommentar zu Kap. 13–21*, HTKNT IV.3, 2. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1976, s. 96 i nn.; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IV, Poznań–Warszawa 1975, s. 320; H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [Bruges] 1967, s. 418; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI. Introduction, Translation, and Notes*, AB 29 A, New York 1970, s. 651, 653 i nn.; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT IV, 2, [Częstochowa] 2010, s. 103 i nn.; J. Moloney, *The Gospel of John*, SPS 4, Minnesota 1998, s. 410, 414; G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, Texas 1987, s. 262; B. Kluska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13, 31–16, 33*, Lublin 2007, s. 198 i nn.

matką, synową z teściową; ³⁶ i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. ³⁷ Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. ³⁸ Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. ³⁹ Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z Mego powodu, znajdzie je” (Mt 10, 34–39). Różnicę w zaangażowanie się w sprawę Jezusa i we własne życie rodzinne wyrażają różne stopnie miłości. Trzeba dokonać wyboru i zrezygnować z zadowolenia swych bliższych. Jest to jeden z elementów niesienia krzyża jako warunku naśladowania Jezusa¹⁵ oraz osiągnięcia prawdziwego życia – z Jezusem już teraz i w wieczności. Dla tej najwyższej wartości trzeba poświęcić życie doczesne. To, co może wydawać się stratą, jest największym zyskiem¹⁶.

Podobne pouczenie przekazuje Ewangelia św. Łukasza: „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam. ⁵² Odtąd bowiem pięcioro będzie podzielonych w jednym domu: troje stanie przeciw dwojgu, a dwoje przeciw trojgu; ⁵³ ojciec przeciw synowi, a syn przeciw ojcu; matka przeciw córce, a córka przeciw matce; teściowa przeciw synowej, a synowa przeciw teściowej” (Łk 12, 51–53). Potrzeba pełnego zaangażowania się w sprawę Jezusa może spowodować rozłam w rodzinach. Jedni członkowie przyjmą wiarę, inni nie. Nie jest to pokój tego świata – tolerancja rozumiana nie jako znoszenie tego, z czymś ktoś się nie zgadza, lecz uważanie wszystkiego za względne. Wyraźniej niż u św. Mateusza ta wersja pokazuje rozdźwięk, rozbitcie w rodzinach, jako konsekwencję przyjęcia nauki Pana Jezusa lub odrzucenia jej¹⁷.

Świat jako rzeczywistość skażona pierwotnym grzechem człowieka, często przeciwstawiany jest Bogu i Jego sprawom w natchnionych tek-

¹⁵ Por. mój artykuł „Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mk 8, 34), w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 33–46 oraz w monografii „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). *Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie Świętym*, Kraków 2015, s. 124–126, 135; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 215–218.

¹⁶ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III, 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 192–194; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT I, 1, [Częstochowa 2005], s. 445–451; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 1. Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58*, HTKNT I, 1, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 393–399; W. F. Albright, C. S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation and Notes*, AB 26, New York 1978, s. 130–133; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, SPS 1, Minnesota 1991, s. 150–154.

¹⁷ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III, 3, Poznań–Warszawa 1974, s. 245; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, SPS 3, Minnesota 1991, s. 208–210; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, AB 28 A, New York 1985, s. 994–998; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT III, 2, [Częstochowa 2012], s. 74 i nn.

stach, zwłaszcza u św. Jana i św. Pawła, oraz w Tradycji i literaturze chrześcijańskiej. Tak pojęty świat stanowi zagrożenie dla człowieka wierzącego. W tekstach religijnych mówiących o życiu poświęconym Bogu dawniej często wiele uwagi zwracano na ucieczkę od świata. W życiu pierwszych mnichów, ascetów, którzy pragnęli oddać się Bogu całkowicie, to porzucenie świata odgrywało wielką rolę.

Określenie to *ten świat* (Mk 4, 19; Łk 16, 8; 20, 34) – wskazuje na ludzi należących do obecnego porządku świata, w przeciwieństwie do bytowania po powszechnym zmartwychwstaniu¹⁸. Szczególnie wyraźnie mówią o zasadniczych sprzecznościach między oddaniem się Bogu a życiem wyłącznie w kategoriach tego świata takie wypowiedzi jak ta, którą spotykamy w Liście św. Jakuba (4, 4): „Czy nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem? Jeżeli więc ktoś zamierzałby być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga”¹⁹. Podobnie pisze św. Jan: „Cały zaś świat leży w mocy Złego” (1 J 5, 19)²⁰. Szatan jest nazywany „władcą tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11); „bogiem tego świata” (2 Kor 4, 4). W dawnych tekstach ascetycznych często powoływano się na takie rozumienie świata, sprawy „tego świata”, „świeckie”, „światowe” uważano za niebezpieczne dla życia duchowego. Dlatego przestaliśmy dzielić kapłanów na „świeckich” i zakonnych, wprowadzając określenie „diecezjalny” na oznaczenie duchownych niezwiązanych ślubami zakonnymi, należących do diecezji, aby ta pierwsza nazwa nie kojarzyła się z zeświecczeniem i nie sugerowała, że są oni oddani sprawom „tego świata”. Chrześcijanin powinien wychodzić naprzeciw wszystkim, nie bać się nikogo, by pociągać ludzi do Chrystusa.

¹⁸ Por. J 7, 7; 8, 23; 12, 31; 14, 22.27; 15, 18 i nn.; 16, 20.33; 17, 14; 18, 36; 1 Kor 1, 27 i nn.; 2, 6.8.12; 3, 18 i nn.; 4, 13; 5, 10; 6, 2; 7, 31.33 i nn.; 2 Kor 7, 10; Ga 1, 4; 4, 3; 6, 14; Ef 2, 2; 6, 12; Kol 2, 8.20; 2 Tm 4, 10; Hbr 9, 11; 11, 7; Jk 1, 27; 4, 4; 2 P 1, 4; 2, 20; 1 J 2, 15–17; 3, 1.13.17; 4, 4 i nn.; 5, 4 n. 19.

¹⁹ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT XVI, [Częstochowa 2011], s. 210 i nn.; F. Mussner, *Die Jakobusbriefe*, HTKNT XIII, 1, 3 Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 180 i nn.; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, s. 112 i nn.; L. T. Johnson, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37 A, New York 1995, s. 278–280, 288 i nn.; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude. Introduction, Translation and Notes*, AB 37, New York 1980, s. 46; M. Dibelius, *James. A Commentary on the Epistle of James*, rev. H. Greeven, transl. M. A. Williams, *A Critical and Historical Commentary on the Bible*, (dalej: Hermeneia), 2nd. ed., Philadelphia 1981, s. 220; R. P. Martin, *James*, WBC 48, Texas 1988, s. 148 i nn.

²⁰ Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, HTKNT XIII, 3, 3. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 288 i nn.; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, s. 429 i nn.; R. E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, AB 30, New York 1983, s. 623, 638 i nn.; G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, trans. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Hermeneia, Minneapolis 1996, s. 209.

Obraz świata, jaki niesie dzisiejsza cywilizacja konsumpcyjna, pod wieloma względami przypomina ten świat przeciwstawiany Bogu w pismach Nowego Testamentu. Trzeba samemu nie ulegać mocy złego ducha, „władcy tego świata” (por. J 12, 31; 14, 30; 16, 11), tej części stworzenia, która bardziej lub mniej świadomie mu ulega, pomagać innym rozeznawać jego działanie i wyzwalać się spod jego mocy.

Służba Bogu nie oznacza lekceważenia spraw doczesnych, jednak nie można się w nich całkowicie pograżać, bo przemijające dobra nie są jedyną wartością. Świat jest niebezpieczny dla człowieka z powodu jego własnego grzechu. Jeśli ktoś stara się o więź z Bogiem, życie w łasce, zostaje oczyszczony i przywrócony do pierwotnej godności i harmonii, a świat razem z nim. Jest to przywracanie tego, co zostało naruszone przez grzech, w wyniku którego całe stworzenie zostało oddalone od Boga. Św. Paweł pisze o tym w Liście do Rzymian: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (8, 19–21)²¹.

Właściwe, odpowiedzialne angażowanie się w sprawy doczesne, aby ukazać ich właściwy sens, służy także dobru stworzenia, które jest wspaniałym darem Bożym i ma nas prowadzić do pełnej harmonii życia zgodnego z zamiarem Boga, który nas nade wszystko umiłował.

Wezwania do duchowej walki w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie życie chrześcijańskie i głoszenie Dobrej Nowiny jest często ukazywane jako walka czy to z zewnętrznymi prześladowcami, czy też z własną słabością.

Św. Paweł uczy Filipian: Walka – prześladowanie – „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię,²⁸ i w niczym nie dajecie się zastraszyć przeciwnikom. To właśnie jest dla nich zapowiedzią zagłady, dla was zaś zbawienia, i to przez Boga.²⁹ Wam bowiem z łaski dane jest dla Chrystusa: nie tylko w

²¹ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI, 1, Poznań–Warszawa 1978, s. 176–179; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HTKNT VI, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 259–263; B. Byrne, *Romans*, SPS 6, Minnesota 1996, s. 255–262; C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, *Black's New Testament Commentaries*, London 1971, s. 165 i nn.; J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, New York 1993, s. 505–509; R. Baulčs, *L'Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris 1968, s. 213 i nn.

Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć,³⁰ skoro toczycie taką samą walkę, jaką u mnie widzieliście i jaką teraz prowadzę” (Flp 1, 27–30).

List do Kolosan określa apostołskie wysiłki św. Pawła jako walkę: „Jego to głosimy, upominając każdego człowieka i ucząc każdego człowieka z całą mądrością, aby każdego człowieka przedstawić jako doskonałego w Chrystusie.²⁹ Po to właśnie się trudzę, walcząc Jego mocą, która potężnie działa we mnie.¹ Chcę bowiem, abyście wiedzieli, jak wielką walkę toczę o was, o tych, którzy są w Laodycei, i o tych wszystkich, którzy nie widzieli mnie osobiście,² aby ich serca doznały pokrzepienia, aby przez miłość wyuczeni [osiągnęli] pełnię zrozumienia, w całym jego bogactwie i głębsze poznanie tajemnicy Boga – Chrystusa” (Kol 1, 28–2, 2)²².

Podobnie zadaniem młodego biskupa Tymoteusza jest walka o wprowadzenie Ewangelii: „Ten właśnie nakaz poruczam ci, Tymoteuszu, dziecko [moje], w myśl proroctw, które uprzednio wskazywały na ciebie: byś [wsparty] nimi toczył dobrą walkę,¹⁹ mając wiarę i dobre sumienie” (1 Tm 1, 18 n); „Pobożność zaś przydatna jest do wszystkiego, mając obietnicę życia obecnego i tego, które ma nadejść.⁹ Nauka to godna wiary i zasługująca na całkowite uznanie.¹⁰ Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących.¹¹ To nakazuj i tego nauczaj!” (1 Tm 4, 8–11); „Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobywaj życie wieczne: do niego zostałeś powołany i [o nim] złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków” (1 Tm 6, 12)²³.

„To wszystko przypominaj, dając świadectwo w obliczu Boga, byś nie walczył o same słowa, bo to się na nic nie zda, [chyba tylko] na zgubę słuchaczy” (2 Tm 2, 14)²⁴.

Często trzeba walczyć przeciw własnym słabościom: „Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? Nie skądinąd, tylko z waszych żądz, które walczą w członkach waszych” (Jk 4, 1)²⁵; „Umilowani! Proszę, aby-

²² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 251–255; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, NKB.NT XII, [Częstochowa 2006], s. 234–241; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, HTKNT X, 1, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 105–111; P. T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44, England 1987, s. 87–95.

²³ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań–Warszawa 1979, s. 329 i nn., 353 i nn., 375; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, HTKNT XI, 2/1, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 51–56, 193–200, 291–293; M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, transl. Ph. Buttolph, Hermeneia, Philadelphia 1984, s. 32 i nn., 68–70, 88.

²⁴ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, s. 425; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, HTKNT XI, 2/2, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 91–93; M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, s. 110 i nn.

²⁵ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba*, s. 202 i nn.; F. Mussner, *Die Jakobusbrief*, s. 176 i nn.; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, s. 110 i nn.; L. T.

ście jak przybysze i goście powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy” (1 P 2, 11)²⁶.

Walka duchowa wymaga konsekwentnego wysiłku: „Umiłowani, dokładając wszelkich starań w pisaniu wam o wspólnym naszym zbawieniu, uznałem za konieczne napisać do was z zachętą do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 3)²⁷; „Zważcie więc na Tego, który ze strony grzeszników tak wielką wycierpiał wrogość wobec siebie, abyście nie ustawali, załamani na duchu. ⁴ Jeszcze nie opieraliście się aż do krwi, walcząc przeciw grzechowi, ⁵ a zapomnieliście o napomnieniu, z jakim się zwraca do was, jako do synów” (Hbr 12, 3–5)²⁸.

Natchnione teksty określają uzbrojenie duchowe chrześcijanina: „My zaś, którzy do dnia należymy, bądźmy trzeźwi, *przyodziani w pancerz wiary i miłości oraz w hełm nadziei zbawienia*” (1 Tes 5, 8)²⁹; „Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. ¹² Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich.

Johnson, *The Letter of James*, s. 275 i nn., 288; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, s. 45; M. Dibelius, *James*, s. 215 i nn.; R. P. Martin, *James*, s. 144 i nn.

²⁶ Por. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London 1946, s. 169 i nn.; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT XVII, [Częstochowa 2007], s. 174–177; C. Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre, Sources Bibliques*, Paris 1966, s. 96 i nn.; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, HTKNT XIII, 2, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 68–70; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, s. 202 i nn.; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, s. 93 i nn.

²⁷ Por. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, s. 149 i nn.; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, s. 480 i nn.; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, s. 195.

²⁸ Por. G. W. Buchanan, *To the Hebrews. Translation, Comments and Conclusions*, AB 36, New York 1983, s. 210–212; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚNT X, Poznań 1959, s. 272–274; A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT XV, [Częstochowa 2018], s. 510–512; F. D. Bruce, *The Epistle to Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes, The New International Commentary on the New Testament*, Michigan 1978, s. 355–358; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary*, Michigan 1993, s. 642–650; H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Hermeneia*, Philadelphia 1989, s. 358–361; R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków, List do Hebrajczyków 3*, Kraków 2007, s. 195–198; tenże, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów, List do Hebrajczyków 2*, Kraków 2006, s. 608–611.

²⁹ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, s. 194; M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT XIII, [Częstochowa 2007], s. 375–377; E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, SPS 11, Minnesota 1995, s. 254 i nn., 263 i nn.

¹³ Dlatego przywdziejcie pełną zbroję Bożą, abyście się zdołali przeciwstawić w dzień zły i ostać, zwalczwszy wszystko. ¹⁴ Stańcie więc [do walki], *przepasawszy biodra wasze prawdą i przyoblókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość*, ¹⁵ a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] *dobrej nowiny o pokoju*. ¹⁶ W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. ¹⁷ Weźcie też *hełm zbawienia i miecz Ducha*, to jest *słowo Boże* – ¹⁸ wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu!” (Ef 6, 11–18)³⁰.

O mocy Bożego słowa pisze natchniony autor Listu do Hebrajczyków: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. ¹³ Nie ma stworzenia, które by dla Niego było niewidzialne; przeciwnie, wszystko odkryte jest i odsłonięte przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4, 12 n)³¹.

Apokalipsa ukazuje ostateczną walkę i zwycięstwo Chrystusa przed Sądem na końcu obecnego porządku świata:

„Potem ujrzałem niebo otwarte:

a oto *biały koń*,

a Ten, co na nim siedzi, zwany Wiernym i Prawdziwym, oto *sprawiedliwie sędzi i walczy*.

¹² *Oczy Jego jak płomień ognia*

a na Jego głowie wiele diademów.

Ma wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego.

¹³ *Odziany jest w szatę we krwi skąpaną,*

a nazwano Go imieniem *Słowo Boga*.

¹⁴ *A wojska, które są w niebie, towarzyszyły Mu na białych koniach - wszyscy odziani w biały, czysty bisior*

¹⁵ *A z Jego ust wychodzi ostry miecz*

by nim *uderzyć narody*:

On będzie je pasał różgą żelazną

i *On udeptuje tłocznię wina zapalczywości gniewu Boga Wszchemogącego*.

¹⁶ *A na szacie i na biodrze swym ma wypisane imię:*

³⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 496–504; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, HTKNT X, 2, 2. Aufl, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 304–316; M. Barth, *Ephesians 4–6. Translation and Commentary on Chapters 4–6*, AB 34 A, New York 1974, s. 761–779, 778–806; R. Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini*, Milano, Jerusalem 2010, s. 365–393, 485–491; D. Słabik, *Elementy uzbrojenia duchowego wg Ef 6, 10–18*, w: „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2,15), red. T. M. Dąbek, Kraków 2010, s. 149–174.

³¹ Por. G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, s. 75–79; S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 162 i nn.; A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 260–262; F. D. Bruce, *The Epistle to Hebrews*, s. 80–83; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 260–265; H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 133–136; R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, s. 159–163.

KRÓL KRÓLÓW I PAN PANÓW.

¹⁷ I ujrzałem innego anioła, stojącego w słońcu:
i zawołał on głosem donośnym
do wszystkich ptaków, lecących środkiem nieba:
«*Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga,*
¹⁸ *aby pożreć trupy królów, trupy wozów i trupy mocarzy,*
trupy koni i tych, co ich dosiadają,
trupy wszystkich -
wolnych i niewolników,
małych i wielkich!»

¹⁹ I ujrzałem Bestię
i królów ziemi,
i wojska ich
zebrane po to, by stoczyły bój z Siedzącym na koniu i z Jego wojskiem.
²⁰ I pochwycono Bestię,
a z nią Fałszywego Proroka, co czynił wobec niej znaki,
którymi zwiódł tych, co wzięli znamię Bestii
i oddawali pokłon jej obrazowi.
Oboje żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora,
gorącego siarką.

²¹ A inni zostali zabici mieczem Siedzącego na koniu, [mieczem], który
wyszedł z ust Jego” (Ap 19, 11–21);
„A gdy dobiegnie końca tysiąc lat,
z więzienia swego szatan zostanie zwolniony.

⁸ I wyjdzie, by omamić narody
z czterech narożników ziemi,
Goga i Magoga,
by ich zgromadzić na bój,
a liczba ich jak [ziaren] *piasku morskiego.*

⁹ Wyszli oni *na powierzchnię ziemi*
i otoczyli obóz świętych i miasto *umiłowane;*
a *zstąpił ogień* od Boga z nieba
i pochłonął ich.

¹⁰ A diabła, który ich zwodzi,
wrzucono do jeziora *ognia i siarki,*
tam gdzie są Bestia i Fałszywy Prorok.
I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków”
(Ap 20, 7–10)³².

³² Por. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XII, Poznań 1959, s. 260–265, 268–270; W. J. Harrington, *Revelation*, SPS 16, Minnesota 1993, s. 190–195, 197–202; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT XX, [Częstochowa 2012], s. 352–357, 366 i nn.; J. M. Ford, *Revelation. Introduction, Translation and Commentary*, AB 38, New York 1975, s. 312–315, 318–325, 355–357.

W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł ukazuje ostateczne poddanie całego stworzonego świata Bogu: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, *aż położy* wszystkich *nieprzyjaciół pod swoje stopy*. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. *Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego*. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich. [...] A kiedy już to, co zniszczalne, przydzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: *Zwycięstwo pochłonęło śmierć*.⁵⁵ *Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?*⁵⁶ Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo.⁵⁷ Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa.⁵⁸ Przeto, bracia moi najmilsi, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trud wasz nie pozostaje daremny w Panu” (1 Kor 15, 24–28. 54–58)³³.

Podsumowanie

Biblia wiele mówi na temat walki, jednak ponieważ przekazuje ona prawdę zbawczą, ta walka ma głównie charakter wewnętrzny, duchowy. W Starym Testamencie wiązało się to również z przetrwaniem Izraela jako Ludu Bożego, dlatego mogło się łączyć z polityką. Bóg zawarł z Izraelem przymierze i przekazał mu swoje Prawo (Wj 20, 1–17; 24, 1–18). Obiecał błogosławieństwo za jego zachowywanie i zagroził karami, jeśli ludzie będą je lekceważyć, oddając się atrakcyjnemu dla nich bałwochwalstwu, które nie stawiało wymagań moralnych (Kpł 26, 1–46; Pwt 27, 11–28, 68; 30, 15–20). Księga Sędziów streszcza następstwa okresów wierności

³³ Por. C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, *Black's New Testament Commentaries*, 2nd ed., London 1973, s. 356–361, 382–385; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.NT VII, [Częstochowa 2009], s. 487–490, 508–513; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VII, Poznań 1965, s. 277 i nn., 287 i nn.; W. F. Orr, J. A. Walther, *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, AB 32, New York 1976, s. 329–334, 350–354; A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 98 i nn., 104, 170, 176, 199 i nn., 210 i nn., 216; S. Wronka, *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico-teologico su □□□□□*, Kraków 2002, s. 317–327.

i niewierności Bogu (Sdz 2, 11–19), co odnosi się także do następnych etapów historii Izraela i do wszystkich ludzi.

Często w Nowym Testamencie i w literaturze duchowej przeciwstawia się sprawy Boże sprawom tego świata. Jednak świat oznacza w różnych kontekstach albo piękne, dobre dzieła Boże (Rdz 1, 1–2, 4 a), przedmiot Jego umiłowania (np. J 1, 29; 3, 16; 4, 42; 6, 33.51; 1 J 2, 2; 4, 9.14), albo ludzi sprzeciwiających się Bogu (np. J 7, 7; 8, 23; 15, 18 n; 16, 20.33; 17, 9.11.13–16; 1 J 2, 15; 3, 1.13; 4, 5; 5, 4.19), poddanych władzy złego ducha (np. Łk 4, 6; J 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2 Kor 4, 4; Ef 2, 2).

Zaangażowanie się po stronie Boga i Chrystusa może budzić sprzeciw nawet u najbliższych (por. np. Mt 10, 34–39; Łk 12, 51–53). Walka z grzechem przyczynia się do przywrócenia harmonii całego świata, całego stworzenia, którą naruszył ludzki grzech (por. Rz 8, 19–21), dlatego apostołowie zachęcają wiernych do jej podjęcia i wytrwałego prowadzenia (por. np. Flp 1, 27–30; 2, 27–30). Walką o dobro są wysiłki duszpasterzy (Kol 1, 28–2, 2; 1 Tm 1, 18 n; 4, 8–11; 6, 12; 2 Tm 2, 14). Trzeba walczyć najpierw przeciw własnym słabościom (Jk 4, 1; 1 P 2, 11), konsekwentnie i wytrwale (Jud 3; Hbr 12, 3–5), korzystając z otrzymanego od Boga duchowego uzbrojenia (1 Tes 5, 8; Ef 6, 11–18; Hbr 4, 12 n). Ostatecznie zwycięży chwalebny Chrystus, Jego wierni będą razem z Nim uczestniczyć w wiecznej radości, natomiast wrogów spotka wieczna kara (Ap 19, 11–21; 20, 7–10; 1 Kor 15, 24–28.54–58).

The struggle of civilizations according to the Bible Summary

The article describes how the Bible looks at the struggle of various cultural, national and religious groups. Due to the fact that it presents the truth leading to salvation, the struggle of which it teaches is primarily of an internal, spiritual nature. The article notes that in the history of Israel, religious matters were closely related to national ones, so the fight could also have a political character, but it focuses primarily on religious matters based on texts from the Old Testament.

SKARBIEC myśli polskiej

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

O walkach cywilizacji

Trwałość i ekspansja

Historia powszechna jest przede wszystkim historią ekspansji cywilizacji i ich walką pomiędzy sobą. Cywilizacje mniej żywotne bywają rugowane przez żywotniejsze.

Cywilizacje żywotne walczą ze sobą, ilekroć się spotkają. Czasem zawierają między sobą sojusze przeciwko wspólnie zwalczanej innej. Ilekroć raz sprzymierały się cywilizacje bizantyńska i turańska przeciwko łacińskiej! Zdarzają się rozejmy nawet dłuższe, lecz stały pokój nastać może pomiędzy cywilizacjami ościennymi tylko wówczas, gdy obie przestaną być żywotnymi. Walki te stanowią konieczność historyczną z tej przyczyny, że obie dążą do ekspansji. Jest to prawo dziejowe, na które nic nie poradzimy. Możemy starać się tylko o to, by walka prowadzona była w sposób cywilizowany.

Wszelka cywilizacja żywotna jest zaczepna i zawsze stara się narzucić drugiej. Działalność ta nigdy nie doznaje przerw, nawet w stosunkach najbardziej pokojowych, chociażby przyjaznych. Żywotność danej cywilizacji pokrywa się w znacznej części z jej ekspansją. Skoro zaś realnością życia praktycznego mogą być tylko kultury, więc też ekspansja cywilizacji dokonuje się tylko przez ekspansję którejś z jej kultur, z tych, które sąsiadują z cywilizacją odmienną. Kultury takie stanowią czynnik wojujący danej cywilizacji. Gdyby przestały być zaczepnymi, poczynąłyby popadać w zastój. Ciężary i trudy ekspansji spoczywają przeto na barkach kultur znajdujących się na peryferiach obszaru danej cywilizacji. Te, które cieszą się położeniem środkowym, mniej się trudzą, mniej zużywają sił na zewnątrz, mogą więc wykorzystywać je w większym stopniu wewnątrz, dla swego własnego pożytku. Nader rzadko zdarza się, żeby kultura, mająca położenie środkowe, staczała walki w imię swej cywilizacji, żeby się narażała na ekspansję cywilizacji obcej, o ile sama nie zdobędzie się na ekspansję.

Położenie środkowe jest w tym wypadku sprawą wyłącznie geograficzną. Nie istnieje żadne centrum cywilizacyjne w tym znaczeniu, by kultura położona w środku obszaru miała być najważniejszą, najgłębszą, najbardziej wszechstronną i wzniesioną na szczybel najwyższy i żeby miała stanowić ośrodek ożywczy, promieniejący na kultury z obwodu, pozostające wobec tamtej w stosunku niższości do wyższości. Może być nawet wręcz przeciwnie, nawet starszeństwo chronologiczne nie zawsze bywa udziałem takiego środka.

W cywilizacji turańskiej wspięła się niegdyś najwyżej kultura Mongołów niebieskich, wysuniętych na wschodnie kresy tej cywilizacji, potem przypadło pierwsze miejsce kulturze moskiewskiej, kresowej, od zachodu. Szczyt bizantynizmu wyrósł w prusactwie, a więc także na kresach (zachodnich) cywilizacji bizantyńskiej. Żydowska wzniosła się najwyżej kolejno w rozmaitych krajach: w Babilonii (ojczyzna Talmudu), w Syrii, w Hiszpanii, w Niemczech, w Polsce, a nigdy w Palestynie. Łacińska miała kolebkę we Włoszech południowych, lecz wyższy szczybel osiągnęła w północnych. Wcześniej też ogarnęła Francję południową, a jednak północna osiągnęła szczybel wyższy. Na obwodzie położona Polska stała się bez porównania bardziej łacińską od położonych centralnie Niemiec na pół bizantyńskich, gdzie cywilizacja łacińska miała być pokonana. Nawet w dobie sarmatyzmu Niemcy nie miały w sobie więcej pierwiastków cywilizacji łacińskiej niż Polska. Nie broniły też Niemcy tej cywilizacji nigdy, ani razu. Z czasem wysunęła się na czoło cywilizacji łacińskiej Anglia, najbardziej wysunięta na peryferie.

Dowodem, że przy stykaniu się cywilizacji walka to stan normalny, jest sytuacja krajów, w których cywilizacje stykając się, nie walczą z sobą, co jest zupełnie anormalne, obowiązuje bowiem prawo historyczne, że cywilizacje stykające się z sobą zwalczają się, walczyć z sobą muszą.

Podczas walk cywilizacji może wypaść broń z rąk obu walczących stron. Historia, etnologia, antropogeografia znają takie wypadki. Nastaje zubożenie w sprawach cywilizacji, apatia cywilizacyjna, stan acywilizacyjny. Strony przestają się zwalczać, bo im wszystko jedno, jak jest i będzie. Jest to nicość duchowa. Po stłumieniu ducha zwykła następować szybko także utrata zalet fizycznych. Wszyscy podróżnicy stwierdzają degenerację w krainach acywilizacyjnych, jakkolwiek żaden z nich nie dostrzegł związku, jaki w tym zachodzi. Do jakiego zaś stopnia związek ów jest ścisły, dowodzi upadek męstwa właściwego nawet bardzo prymitywnym stosunkom, mogącego kwitnąć wszędzie, gdzie wojują. Męstwo składa się z warunków fizycznych i duchowych; wymaga zdrowia i ćwiczenia, lecz przede wszystkim odpowiedniego ducha. Zestawiając mnóstwo wiadomości, pochodzących od poważnych podróżników, widzi się, jak ludność acywilizacyjna jest wszędzie tchórzliwa.

Niestety, nie zorientowano się jeszcze co do stanów acywilizacyjnych; niektórzy podróżnicy zachwalają nawet wzajemną tolerancję tych ludzi, którym wszystko jest obojętne, którzy nie tylko o niczym nie myślą poza

zaspokajaniem głodu, ale już nawet nie odczuwają niczego nie fizycznego. U nich zamiera wszystko, co nie tyczy brzucha; ten zaś musi być mało wymagającym, gdyż kategorie fizyczne nie mogą kwitnąć bez równoczesnego rozwoju duchowych. (Czy z dobrej kuchni nie słyną narody najbardziej cywilizowane?) Główną acywilizacyjną cechą jest obojętność na jakąkolwiek metodę życia zbiorowego, zwłaszcza na kwestię etyki lub prawa; a z czasem obojętność na wszystko, co nie dotyczy bezpośrednio danej jednostki w zakresie prymitywnych, fizjologicznych potrzeb życiowych. Przeważa zapatrywanie, że w ogóle nie warto się o nic spierać. Zbliża się stan acywilizacyjny, gdy umysłem ubywa abstraktów; zamiera w nich jeden po drugim. Byle córkę dobrze sprzedać, przystaną na jakiegokolwiek prawo rodzinne sąsiada. To samo na większą skalę w innym otoczeniu; byle dorwać się intratnego urzędu, będą acywilizacyjni dziś bolszewikami, jutro białogwardzistami. Gdy tacy znajdują się w jakim kraju w większości, ustaje walka cywilizacyjna, a odbywa się tylko walka o zyski.

Skoro wszelka cywilizacja żywotna jest zaczepną, zły to znak, jeżeli sąsiadujące ze sobą egzystują obok siebie w obojętnym spokoju. Wypadki takie kończą się często obopólną stagnacją tego rodzaju, iż musi się wytworzyć z tego bagnisko acywilizacyjności. Historia starożytna dostarcza szeregu pouczających przykładów, z czego przytoczę stan Antiochii, gdyż jej należy się pierwsze miejsce. Wszystkie wiadomości o niej brzmią ujemnie, pełne oburzenia i obrzydzenia na tamtejsze pojęcia i obyczaje. I za naszych dni nie brak na Wschodzie miejsc, gdzie różne cywilizacje „współżyją” bez walki w „zupełnej zgodzie”. O jednym z nich, o Port-Saidzie, wyraził się polski podróżnik w te słowa: „Wygląd miasta zewnętrzny, międzynarodowy, przypomina ladacznicę, która każdą część garderoby otrzymała od innego gościa, a tylko koszulę ma swoją i ta jest brudna”.

Upadek cywilizacji może pochodzić z przyczyn fizycznych, lub moralnych, a najczęściej następuje z przyczyn obu rodzajów równocześnie, mogą jednak zachodzić same tylko przyczyny fizyczne.

Gdyby w jakimś kraju ubywało stale ludności i dobrobytu, musiałyby ten kraj staczać się na coraz niższy szczebel swej cywilizacji. W pewnym okresie zaniknęłyby w nim problemy szczebli wyższych, zostałyby tylko kwestie trójprawa. Metoda ustroju życia zbiorowego ogarniałaby coraz szczuplejszą dziedzinę, aż wreszcie udział tej społeczności w trwaniu danej cywilizacji byłby tak minimalny, iż straciłby wszelkie znaczenie i społeczność taka zostałaby wyrzucona niejako z obiegu cywilizacyjnego. Umysły bardziej rozwinięte ciążyłyby coraz chętniej do więcej rozwiniętych sąsiadów, chociażby nawet cywilizacji odrębnej. W końcu pozostaliby tylko sami prostacy, niezdatni do świadomego utrzymywania tradycji. Czy nie w ten sposób odbywa się zjawisko dziejowe, które zwiemy wynarodowieniem? Spotykamy się z nim we wszystkich współczesnych cywilizacjach, nie tylko w łacińskiej, a zatem nie tylko u narodów lecz u

ludów w ogóle; znane są wypadki, że jakieś plemię izolowane, porzuca metodę życia zbiorowego swych przodków (np. pewne plemiona indiańskie w Stanach Zjednoczonych).

Upadać mogą wielkie zrzeszenia również z przyczyn moralnych, gdy mianowicie wyzbęda się swojej etyki, a żadnej innej nie nabęda. Wówczas rozluźni się u nich wszelka organizacja, zniknie między nimi wszelka więź, a ościenne zrzeszenia obce przyciągać będą ku sobie jednostkę po jednostce, każdą z osobna, indywidualnie.

Zachodzi jeszcze inna przyczyna upadku żywotności; zbyt długotrwała próżność wysiłków. Nadmiar bezskutecznego tarcia doprowadzi wreszcie do opuszczenia rąk, jeżeli nie przeciwdziałają zubożeniu inne czynniki cywilizacyjne (np. sztuka, poezja). Najlepiej wytrzymują niepowodzenia cywilizacje sakralne.

Tracą też zrzeszenia zdolność do ekspansji, gdy się popsuje ich struktura, zwłaszcza gdy zabraknie w nich warunku do rozwoju, a nawet do samego choćby istnienia: współmierności. O ile zachowa się ten warunek, lud może zachować swą samodzielność cywilizacyjną nawet stawszy się wielce nielicznym i ubogim. Tak utrzymali się Finowie i Duńczycy i tak się następnie dorobili, iż mogli osiągnąć znaczącą pozycję w historii Europy.

W kwestii ekspansji wielka jest rola etyki. Indukcja historyczna poucza, że ekspansje zrzeszeń o niskim poziomie moralnym nie bywają trwałe; natomiast społeczeństwa o głębokich pokładach etyki utrzymują na stałe nabytki poczynione bez ubliżenia kategorii dobra moralnego.

Etyka może być produktywna, ale też nieproduktywna; może być czynna w przeciwieństwie do biernej, która biada, że zło panuje, lecz przypatruje się temu beczynnie. Etyka może być lamentująca i wojująca, twórcza. Etyka winna stanowić przedsiónek czynów.

Taki jest schemat warunków wzrostu cywilizacji oraz ich upadku. Upadek może odbywać się przez całe pokolenia, z wolna, stopniowo, od szczybla do szczybla coraz niżej – a jednak niekoniecznie aż do skutku, tj. do zaniku, gdyż obniżanie poziomu cywilizacyjnego może trwać przez pewien czas (choćby długi), a w pewnym momencie może nastąpić odrodzenie (jak znamy to z historii polskiej). Może jednak zajść upadek nagły, jakby skok w przepaść, jak to można obserwować na przykładzie kultury niebieskich Mongołów w cywilizacji turańskiej. Kultura ta przepadła równie szybko, jak przedtem szybko się wzniosła.

Czyż nie było falowania w górę i w dół tych prastarych cywilizacji, które istnieją dotychczas: bramińskiej, chińskiej, tybetańskiej i żydowskiej? Każda z nich miała okresy upadku, a jednak wciąż trwają. Widocznie cywilizacje mogą się podnosić z upadków; nie muszą, lecz mogą. Niektóre rozwijały się świetnie, inne pozostały na bardzo niskim szczeblu rozwoju, a przeżyły tamte. Znane też są wypadki, że zrzeszenie wlecze całymi wiekami swój stan gnilny i nie zdoła wzniesić się na szczebel wyższy. Jakżeż mylą się tacy, którzy pozostawanie na szczeblu niż-

szym gotowi są uważać za znamię... młodości. Toteż nonsensem jest niemal wszystko, co się w Europie pisze o narodach „starych” i „młodych”.

Cywilizacje zwalczają się wzajemnie, wiją się, płaczą nieustannie w dziwnych nieraz splotach. Historia staje się podwójnie, potrójnie zajmująca i pouczająca, gdy się ją przejrzy w oświeceniu nauki o cywilizacji. Np. jak zahaczały o siebie cywilizacje hellenistyczna, rzymska, syryjska, bizantyńska i jak w tym splocie przeważająca rola przypadła syryjskiej.

Hellenistyczna cywilizacja oddziałała wielce na rzymską, lecz na syryjską mniej. Rzymska ekspansja wycisnęła piętno na Zachodzie, piętno niezmazane poprzez wszystkie wieki, lecz nie dała rady cywilizacji syryjskiej na Wschodzie. Co więcej, syryjska górowała i wprowadziła do Rzymu swe pojęcia orientalne. Na Wschodzie syryjska była żywotniejsza, na zachodzie – rzymska. Syryjska uległa dopiero arabskiej, lecz przedtem jeszcze zaszczepiła niektóre swe pierwiastki cywilizacji nowo powstającej, bizantyńskiej.

Czyż to nie znamienne, że największej ekspansji dokonała następnie cywilizacja łacińska, ta cywilizacja, która w nowej epoce przyswoiła sobie najwięcej abstraktów? Albowiem mówi się o panowaniu nad całą kulą ziemską rasy białej... tylko z powodu braku ścisłości. Wcale nie cała rasa biała uczestniczy w tym panowaniu, lecz tylko ten jej odłam, który przyjął cywilizację łacińską. Jest to sprawa cywilizacji, a nie rasy. Upadłoby panowanie „rasy białej”, gdyby ta panująca jej część porzuciła cywilizację łacińską.

Narody europejskie, które przeszły przez „wychowanie Kościoła” i wzrosły w cywilizacji łacińskiej, musiały jej bronić krwią przeciwko arabskiej w Hiszpanii oraz na Sycylii i przeciwko turańskiej, niesionej przez Turcję. Najgorszym był wróg wewnętrzny, gdy na starym terenie cywilizacji powstawały nowe, pod każdym względem jej wręcz przeciwne, wykazujące metodę życia zbiorowego tak dalece odrębną, iż rozszerzanie jej groziłoby unicestwieniem cywilizacji łacińskiej, tj. znacznej części Europy, a w każdym razie całego Zachodu. Gdy Albigeni odrzucili instytucję rodziny i własność osobistą, doszło się po niedługim czasie do przekonania, że nie ma innej rady, jak tylko ich wytępić. Podobnie zaszło potem *aut-aut* wobec skrajnego skrzydła husytyzmu, wobec Adamitów, posuwających się aż do wspólności kobiet. Po raz trzeci wybuchnął ten problem przy nowochrześcijańskich holenderskich i niemieckich i załatwiono się podobnie radykalnie z samymi zawiązkami ustroju komunistycznego. Za każdym razem nabywano przekonania, że nie można dopuścić, żeby pod popiołami jeszcze coś się tliło, bo w takim razie walka nie miałaby nigdy końca. Tamte zaś zakusy miały ze swej strony również na celu unicestwienie cywilizacji łacińskiej przemocą, krwią i pożogą, z czym się wcale nie tały i przeprowadzały to w praktyce z całą okrutnością – o ile tylko jaki teren mógł ulec ich sile. Cywilizacje tak odmienne nie mogły być równocześnie w tym samym kraju. Prawo współmierności nie zniosło takiego ekscesu.

Jeżeli stanie kompromis pomiędzy dwoma kierunkami wykluczającymi się wzajemnie, nie może on trwać długo. Bywają przeciwności, z których nie ma innego wyjścia, jak owo brutalne *aut-aut*. Im więcej energii posiadają ekspansje, tym zacieklejsza wybucha pomiędzy nimi walka.

Bywają ekspansje nienakładające sobie zasadniczo kresów. Są to uniwersalizmy. Towarzyszą całemu pochodowi dziejów. Popęd do uniwersalizmu zdaje się tkwić w naturze ludzkiej.

Może być uniwersalizm pokojowy, niezamierzający nigdzie burzyć granic państwowych, gdyż nie troszczący się o nie. Np. w każdym okresie historii wybija się jakiś język uniwersalny dla tych obszarów, które mają historię polityczną mniej więcej wspólną. Obok łaciny wybijały się w Europie na stanowisko przodownicze języki: włoski, hiszpański, francuski, w końcu angielski, a ten pobił wszelką konkurencję, gdyż nigdy nie mówiło jednym językiem tylu ludzi, ile obecnie angielskim, a nadto jeszcze wytwarzają się żargony (aż nawet na Dalekim Wschodzie), których podkład stanowi angielszczyzna. Każdy zresztą język posiadający żywotność broni swych pozycji, a obrona języka może okazać się *casum belli*. Każdy żywotny język pragnie ekspansji.

Załatwiono się jednak z kwestią współzawodnictwa języków i starć z tego wynikających w Chinach. Ile jest języków chińskich (tj. w państwie chińskim) nie wiadomo; to pewne, że jest ich niemało, a są całkiem różne, nienadające się do wzajemnego porozumiewania. Porozumienie osiągnięto nie za pomocą języka uniwersalno-chińskiego, lecz dzięki wspólnemu pismu.

Jakie były niegdyś stosunki polityczne przed tysiącami lat, gdy się to pismo tworzyło, nie wiadomo. Czy który z ludów chińskich uzyskał przewagę i użył jej (względnie nadużył) do zbudowania wielkiego państwa? Czy się łączono czy też ulegano podbojowi? gdzie się to pismo najpierw pojawiło? Czy 18 prowincji państwa chińskiego powstało ze względu na odmiany etniczne? czy lud, który wynalazł to pismo, zapewniwszy mu ekspansję drogą pokojową, skłonił następnie inne ludy, także go już używające, do wspólnoty politycznej? Nic o tym nie wiemy.

Wspólne pismo stało się więzią wspólnej cywilizacji.

Chińczycy nie mają abecadła. Ich znaki pisarskie, to zdrobniałe swoiste hieroglify, w nadzwyczajnych skrótach i w zawyłych kombinacjach. Dzięki temu mogą porozumiewać się ludy nierozumiejące wzajemnie swych języków i nie trzeba tłumaczeń, ale pisma chińskiego trzeba się uczyć przez całe życie, a rzadko kto zna je dokładnie w zupełności. Stanowisko w hierarchii mandaryńskiej zależy od tego, ile się umie tych znaków.

Rozszerzało się państwo chińskie aż do końca XIV w. po Chr. Wszyscy zdobywcy Chin chińszczyli się; przyjmowali też pismo chińskie, które wydało kilka odmian. Rozrost tego państwa łączył się stale z szerzeniem pisma pomiędzy niepiśmiennych. Ludy nieużywające tego pisma, uwa-

żane były (i są) za barbarzyńskie. Było tedy państwo chińskie zrzeszeniem cywilizacyjnym, a uniwersalizm chiński jest najstarszym na świecie uniwersalizmem intelektualnym. Zarazem doprowadzono do utworzenia olbrzymiego cesarstwa chińskiego.

Drugim uniwersalizmem intelektualnym szczydzi się cywilizacja attycka, która stała się ogólnohelleńską w pewnym ograniczeniu, mianowicie właśnie w dziedzinie intelektualnej. Nie było jednak Hellenom dane utworzyć wspólne państwo.

W dwóch stronach świata następowała ekspansja dwóch rodzajów pisma: ikonograficznego chińskiego i greckiego abecadłowego. Z greckim zaczęło współzawodniczyć abecadło łacińskie i odniosło zwycięstwo tak dalece, iż stało się uniwersalne w pięciu częściach świata. Nie tylko używa go cywilizacja łacińska, gdziekolwiek się osiedli, ale zaczyna się wdierać w odwieczne dzierzawy pisma chińskiego.

Tkwi w tym walka organizmu z mechanizmem. Pismo ikonograficzne jest mechanizmem; choćby się przemieniało w najwymyślniejszych skrótach, zawsze pozostanie mechanistycznym. Inaczej pismo abecadłowe, notujące brzmienia bez względu na przedmioty, nienaśladujące kształtów rzeczy, niestarające się o to, by być ich wyobrażeniem. Tamto jest pismem konkretnym, to zaś abstrakcyjnym i stanowi organizm. Być może, że cywilizacja egipska i chińska stały się mechanistycznymi z powodu swego pisma; w jakiej mierze – nie zdoła się rozwiązać tego przy dzisiejszym stanie nauki. Jest to pytanie przyszłości. To pewne, że pochod abecadła łacińskiego jest pochodem organizmów i abstraktów.

Walka metod pisma nie mieści w sobie walki języków, gdyż obie metody dadzą się stosować do każdego języka. Kwestia uniwersalizmu językowego pochodzi z innych względów; z potęgi państwowej, z handlu i z piśmiennictwa. Nadto łacina zawdzięcza Kościołowi utrzymanie się przy uniwersalności, a nawet znaczniejsze, niż przedtem, jej rozszerzenie.

Gdyby chodziło o samo tylko przestrzenne rozszerzenie języka, na pierwszym miejscu stałby żargon żydowski, potem dopiero język angielski, hiszpański, francuski; zależy wiele również od tego, kto używa danego języka i do czego? Handel posiada najwięcej władzy, żeby jakiś język rozprzestrzenić, ale też psuje języki. Nie tylko wytwarza żargony (np. lewantyński) niezdatne do niczego, jak tylko do handlowania, ale z języków najprzedniejszych robi karykatury (np. pidding-english). To wszystko skazane jest na zapomnienie w razie zmiany szlaków handlowych. Jeżeli handel międzynarodowy przeniesie transport towarów na aeronautykę, może powstać jakaś gwara samolotowa.

Dotychczas nie stał się uniwersalnym żaden język, który nie odznaczył się przedtem, jako dobre narzędzie nauki i literatury. Fakt zastanawiający! Nie zaprzeczają mu nawet najgorliwsi zwolennicy materializmu historycznego.

Pierwszym językiem powszechnym stała się grecka *koine*. Powstawał bowiem uniwersalizm intelektualny na podstawie cywilizacji attyckiej i

dzięki temu język grecki wypłynął na pierwsze miejsce świata cywilizowanego, poczynając od II w. przed Chr. Nie osiągnąłby ten język takiego sukcesu, gdyby nie uprzednie powszechne uznanie dla jego walorów traktowanych wcale nie ze strony utylitarnej. Względy utylitarne przyłączyły się dopiero następnie, po czym przysła kolej także na modę. Uczyły się *koine* całe rzesze takich, którzy zadawali sobie ten trud, ażeby się nie wydawać gorszymi od innych, niższymi intelektualnie lub towarzysko. Podobnie łacina zawdzięcza swą uniwersalność Vergiliusowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Włoski rozszerzał się w Europie najbardziej, póki inne nie dorównały mu w piśmiennictwie. Hiszpański zeszedł z szerszej widowni, gdy rozwiała się stojąca za nim potęga mocarstwowa. Francuski utrzymuje się przy największych nawet wahaniach swego państwa, bo też piśmiennictwo francuskie pozostaje najwszechstronniejszym u samych szczytów rozwoju i produkuje najwięcej. Angielski język zawdzięcza niewątpliwie wiele swej flocie, lecz jeszcze więcej Szekspirowi i Byronowi. Samo przestrzenne rozszerzenie nie decyduje. Pod tym względem angielski ustępuje żydowskiemu, ale żydowskiego... nikt się nie uczy.

Z tego punktu obserwacyjnego potwierdza się również prymat ducha nad ciałem, kategorii duchowych nad fizycznymi.

Prawda ta potwierdzi się również przy roztrząsaniu uniwersalizmu państwowego.

Państwa różnią się nie tylko rozmiarami, wielkością swych sił fizycznych, ale też szczeblami rozwoju, czego przejawem administracja. Od kilkudziesięciu lat zachodzi pomiędzy państwami kontynentu europejskiego wyścig o siłę wojskową. Państwo bardziej rozwinięte militarnie służy za wzór innym. Powodzenie na tej drodze zależy od współmierności; trudno naśladować wzory z innej cywilizacji, a gdy się to robi, wytwarza się w życiu publicznym chaos. Militarizm zgodny jest z cywilizacją bizantyńską i turańską, ale nie z łacińską. Mniejsze państwa naśladowują większe, jak się da. Odkąd w Niemczech kultura bizantyńsko-niemiecka nabrała przewagi prawdziwie druzgocącej nad łacińską i wprowadzono powszechną służbę wojskową, cała Europa zatruwa się coraz bardziej kwasem bizantyńskim. Wnet cały kontynent popadł w militarizm, a obecnie nawet Anglosasi myślą o tym, jak zaprowadzić u siebie armie stałe. Robi się to wbrew niewspółmierności cywilizacyjnej i naraża się obie kultury anglosaskie na ujemne następstwa, które muszą się okazać nawet w takich dziedzinach (prawem przemienności sił), jakie zdawałyby się bez związku z tamtymi. Przykład działa, trudno, skoro pod grozą śmierci nie wolno być gorzej uzbrojonym.

Państwo może się rozwijać w oparciu o społeczeństwo lub też przeciwko społeczeństwu; korzystając z iloczynu społecznego i starając się podwyższyć go, lub też tłumiąc siłę społeczną. Uniwersalizmy państwowe bywały i bywają również z obydwóch tych kategorii.

Uniwersalizm polityczny Aleksandra Wielkiego oparł się o mylne mniemanie, jakoby dało się w sposób sztuczny wyhodować „nowego czło-

wieka” wyższego ponad „przesady” (że użyję dzisiejszej terminologii) religii, rasy, narodu, człowieka persko-greckiego, przejętego „ideałem ludzkości”. Zaslugą historyczną Aleksandra jest, że nikogo nie chciał prześladować, a wprowadzał równość polityczną wszystkich ludów. Jego uniwersalizm był ideowy, podczas gdy wszystkie poprzednie nie miały na myśli niczego innego, jak tylko rozszerzenie granic i panowania „czterem stronom świata”. Rzymski uniwersalizm poszedł także tym śladem. Później dopiero dostrzeżono, że dobrodziejstwem była *pax romana*.

Następuje uniwersalizm bizantyński. Ideałem są granice jak najszersze i nie ma w działalności Bizancjum żadnego innego motywu, jakkolwiek było to już państwo chrześcijańskie. Cesarz ma być zwierzchnikiem całego świata; z tego założenia wyprowadza się wszelkie wnioski. Społeczeństwo nie ma głosu w polityce; państwo bizantyńskie stało się nawet antyspołecznym.

Od VII w. poczynając, uniwersalizm bizantyński stał się częścią fikcją dworską. Od obalenia państwa Wandalów w Afryce nie zdarzyło się potem ani razu¹, żeby jakiś kraj sam pragnął być przynależnym do cesarstwa i żeby chciał walczyć o to, natomiast od XI w. odpadają od cesarstwa całe prowincje. W odrywaniu tym „była metoda”: całe kraje dążyły do samoistności na obszarach posiadających w sam raz odrębność cywilizacyjną. Powtórzy się akt historyczny z okresu diadochów, kiedy to państwo uniwersalne Aleksandra Wielkiego rozpadało się według rozmaitości cywilizacji. Potem cesarstwo rzymskie rozpadło się na dwie połowy także według prądów cywilizacyjnych. Te trzy przykłady upoważniają do wniosku, że cywilizacja jest czynnikiem silniejszym od uniwersalności politycznej.

Cała inteligencja wszystkich krajów europejskich pragnęła nawrócić do państwa uniwersalnego. Długo uznawano teoretycznie cesarstwo „rzymskie” w Bizancjum; cesarzowi wschodniemu przyznawano chętnie prawo do najwyższego zwierzchnictwa nad całym światem. Z utęsknieniem wspomiana była *pax romana*. Gdybyż przynajmniej pomiędzy chrześcijanami wojen nie było! Powstaje ideał „powszechności chrześcijańskiej”, ideał polityczny, żeby wznowić imperium pod przewodnictwem papieskim. Z tego wyłonił się program dwoistości najwyższej władzy: duchownej i świeckiej. Nowi cesarze mają pozostawać w zgodzie z Kościołem, jako „ramię świeckie”; nie można być cesarzem inaczej, jak za zgodą papieską. Gdy okazała się niemożliwość współdziałania z cesarstwem bizantyńskim, Stolica Apostolska przystąpiła do utworzenia cesarstwa nowego i odbyła się koronacja cesarska Karola Wielkiego. Miał to być związek państw katolickich, z własnymi niepodległymi monarchiami, lecz pod przewodnictwem cesarza wyznaczanego przez papieża. Projekty te zawiodły, wówczas Stolica Apostolska wznowiła sta-

¹ W tekście londyńskim jest: „Obalenie państwa Wandalów w Afryce nie zdarzyło się potem ani razu” – przyp. wyd.

rania, by jednak wykrzesać z Bizancjum uniwersalizm ogólnoeuropejski, bez względu na to, kto zostanie cesarzem bizantyńskim, choćby Serb, choćby Bułgar. Zwracano się wtedy z powrotem ku samemu Zachodowi, obmyślając nowy uniwersalizm polityczny jako związek „panów i ludów chrześcijańskich”. Tymczasem nastąpiła ekspansja cywilizacji bizantyńskiej ku Zachodowi, powstała kultura bizantyńsko-niemiecka i jako bizantyńska, zwrócona przeciwko papieżowi. Cesarstwo niemieckie stanęło przeciw Kościołowi. Kiedy jednak Staufowie wznovili ideał zdobywania czterech stron świata i przystępowali do założenia monarchii, która miała sięgać od Renu po Jerozolimę, Stolica Apostolska popierała zrazu tę uniwersalność, lecz zawiodła się zbierając z tej omyłki gorzkie owoce. Wysilano się dalej na obmyślenie państwa uniwersalnego w Europie w nadziei, że cesarstwo niemieckie pogodzi się z papieżem, że odejmie się koronę cesarską Niemcom, a Niemcy pozostaną mimo to w związku imperium o dwoistej władzy najwyższej. Uniwersalność chrześcijańska istniała wprawdzie tylko w teorii, lecz działała na umysły: zwracano się surowo przeciwko wytwarzającym się tymczasem prądom narodowym, jako burzycielom owego uniwersalizmu. Patriotyzm traktowano jako herezję (spalenie Dziewicy Orleańskiej).

Był to najcięższy błąd. Historia poucza, że uniwersalizm chrześcijański w Europie był niemożliwy jako zrzeszenie państw bez względu na narodowość, lecz musiałyby uwzględnić obydwa rodzaje zrzeszeń: państwowe i narodowe – czyli może powstać tylko ze zrzeszenia państw narodowych.

Zanim rozszerzyła się w Europie idea narodowa, zapanowała inna, mianowicie dynastyczna, wyłaniająca się konsekwentnie z prawa feudalnego, a następnie oparta o legalizm. Od XV w. nastaje wyraźny antagonizm między ideą dynastyczną i narodową. Dynaści są kosmopolitami (wyjątków notuje historia niewiele), co rozwinęło się najbardziej u Habsburgów. Każda dynastia stara się opanować jak najwięcej krajów i dzieje polityczne Europy zamieniają się w historię walk dynastycznych. Jest to uniwersalizm kontynentu europejskiego, a więc na małą skalę. Zmierza się bądź co bądź do zmniejszenia ilości granic państwowych i dla tej przyczyny dynastia mająca powodzenie zyskuje tym więcej zwolenników, w imię rozszerzenia pokoju, a wśród mieszczaństwa w imię zniesienia granic. Im drobniejsze były państwa, tym więcej miały granic bliższych sobie, a każda granica stanowiła zaporę dla handlu. W walce dynastii handel stawał po stronie silniejszej, bo pragnął państwa jak najrozleglejszego. Mieszczaństwo przejawiało silny pęd ku uniwersalizmowi politycznemu. Żadna dynastia nie zdołała jednak opanować całej Europy, bo też nigdy nie pozyskała sobie życzliwości całego kontynentu.

Patriotyzm narodowy zwalczał dynastyczny przerost, bronił się od zaboru i starał się przeszkodzić zaborom w ogóle. Nie sprzeciwiał się zasadniczo uniwersalizmowi, musiał tylko wydać z siebie nową jego metodę. Powiodło to się tylko jednemu narodowi, temu, u którego idea

narodowa była najstarsza: Polakom. Dzięki unii z Litwą nastał trwały pokój aż do granic moskiewskich. Pakty unii poprawiane osiem razy utrwały pokój na przestrzeni równej niemal całej zachodniej Europie. Przykład ten nie był jednak nigdzie naśladowany, Polska zaś stała się przedmiotem nienawiści ościennych dynastii, aż w rozbiorach idea dynastyczna zatriumfowała nad narodową. W XIX w. dochodzi do ponownego zmagania się, idea narodowa ogarnia wszystkie kraje, a nigdzie już nie pojawiają się sympatie dla idei dynastycznej, pojmowanej kosmopolitycznie. Dynastie, chcąc się utrzymać, stają się narodowymi. Odtąd nie można już oczekiwać żadnego uniwersalizmu od dynastii, natomiast pojawiają się rozmaite programy uniwersalizmów, wywodzących się z narodów i społeczeństw. Żąda się coraz głośniejszej nowej idei uniwersalnej, ponadnarodowej.

Szereg pomysłów, poczętych z metody medytacyjnej rozbałamucal szerokie warstwy, a tymczasem rzeczywistość zaznaczała się powstawaniem nowych państw uniwersalnych. Są ich dwa rodzaje, oparte na metodach wręcz przeciwnych.

Nastał niesłychany rozrost potęgi rosyjskiej, na samym zaś schyłku XIX w. wydała Azja nowy uniwersalizm: japoński. Typowe wznowienie żądz zaborczej na „cztery strony świata”, połączone z pogardą i nienawiścią do wszystkiego, co nie japońskie. W pamiętniku premiera Tanaki wytyczone są już cele zaborcze: Mandżuria, Mongolia, Chiny, a potem... zwyciężyć cały świat. Dawne to już dziś wspomnienia, kiedy po zwycięstwie nad Rosją w r. 1905 propagowano obrazki, które przedstawiały, jak połączone wojska chińskie i japońskie burzą Paryż². Pod tym względem jedynie Niemcy mogą stanąć obok Japonii – toteż powodzenie obu tych uniwersalizmów musiałyby się zakończyć wojną między nimi.

Wszystkie te trzy państwa uniwersalne obrały taką ideologię i puściły się na takie drogi, iż w razie wstrzymania zaborów groziłby im upadek – zupełnie jakby cywilizacja turańska ogarnęła świat od Tokio po Berlin.

W tym samym okresie, od końca XVIII w. powstawały zupełnie innymi metodami dwa anglosaskie państwa uniwersalistyczne: Wielka Brytania i Stany Zjednoczone Północnej Ameryki. Stany składają się z 45 państw, niepodległych, posiadających własne a nader odmienne ustawodawstwa; wspólnymi są moneta, prawo handlowe, polityka zewnętrzna i głowa całego związku państw. Podobnie Anglia w ostatecznej formie rozwoju składa się z niepodległych „dominiów” związanych wspólnym królem, wspólną polityką zewnętrzną i wzajemną wolnością handlu. Obydwa te uniwersalizmy polityczne powiodły się. Z zestawienia tego faktu z poprzednimi spostrzeżeniami wynika, że państwo uniwersalistyczne naszych czasów musi być oparte na autonomii swych części.

² Zischke, *Japonia*, s. 258, 286.

Bez tego zastrzeżenia byłoby tworzenie państwa uniwersalnego krokiem antycywilizacyjnym przeciwko cywilizacji łacińskiej, a wiodłoby do hegemonii cywilizacji bizantyńskiej lub turańskiej.

Uniwersalizm rewolucyjny, chociaż lubi piorunować przeciwko granicom państwowym, okazał już kilkakrotnie, że się nie obejdzie bez państwa i musi przede wszystkim pozyskać dla siebie jakąś państwowość, która by stała się narzędziem w ręku rewolucji.

W rozwoju problemu uniwersalizmu politycznego mieści się zarazem rozwój zagadnienia najwyższego: walki o supremację sił fizycznych lub duchowych.

Ponieważ zaś tylko cywilizacja łacińska uznaje supremację ducha, a zatem chodzi o zwiększanie iloczynu społecznego i ekspansji tej cywilizacji. Pozostaje ona zdolną do dalszego nieograniczonego rozwoju, mimo swej rzekomej starości.

Pokój wieczysty

Z ideą pokoju powszechnego i wieczystego ma się rzecz podobnie, jak z historiozofią; tyle nagromadzono około niej niewłaściwości, iż odwrócono się wreszcie od sprawy niemal ośmieszanej. Przesztano się zajmować czymś, co uznano za ułudną utopię, a nawet demonstracyjnie usuwano się od samego udziału w dyskusji. Ludzie poważni odwrócili się od całej rzeczy, a pozostali krzykacze i spekulanci; dla jednych idea stawała się polem do fanfaronady, dla niektórych zaś nawet dostarczała sposobności do krętać. Nie ma takiej rzeczy, której by człowiek nie potrafił użyć źle, a nawet na złe.

Pomimo to należy zajmować się tą ideą; wydaje mi się to obowiązkiem chrześcijańskim.

Jak we wszystkim, chodzi o metodę.

Szkoda czasu na deklamacje, odwoływania się do uczuć, w ogóle na całą sentymentalną stronę przedmiotu. Przerzuciwszy się na drugi biegun zabiegów, do polityki uprawianej nie przez ochotników, lecz przez regularne oddziały urzędowych mężów stanu ze wszystkich klimatów, widzieliśmy i widzimy, że na nic się nie zdadzą wszelkie ligi narodów, i co więcej, że one zowią się instytucjami pokojowymi, jako *lucus a non lucedo*³, a w rzeczywistości stanowią nowo wynaleziony rodzaj broni.

Niektórym entuzjastom pacyfizmu zaświtała nadzieja, że sprawa zostanie załatwiona przez naukę, mianowicie dzięki rozwojowi chemii. Z błędu zasadniczego, że zna się tylko jeden rodzaj walki o byt, tj. materialną, wyniknęło zapatrywanie, jakoby wojny były zasadniczo zawsze

³ Lucus – gaj, *luceo* – nie świecę, przysłowie ironiczne oparte na sprzeczności między brzmieniem wyrazu a jego znaczeniem; wyrażenie nietrafne.

handlowymi. Za naszych czasów pogląd ten nabierał tym większego prawdopodobieństwa, bo rzeczywiście wojuje się nieraz o surowce; wydzierają je sobie wzajemnie kraje obfitujące w te najbardziej pożądane. Widokiem takich walk są tylko kraje egzotyczne; jest to ciąg dalszych zabiegów o panowanie kolonialne. Niegdyś surowcami, budzącymi zawiść były pieprz i złoto, a dziś jest na pierwszym planie bawełna i nafta. Mylą się ci, którzy sądzą, że surowce zjawily się dopiero w najnowszym okresie i że wystąpił w historii nowy rodzaj wojen, z nową podniętą. Radowano się złudnie, jakoby namiastki „syntetyczne” zapobiegały wojnom w zarodku usuwając same ich przyczyny. Np. nafta i benzyna syntetyczna, a cóż dopiero bawełna sztuczna! „Chemia łamie monopole; chemia nadaje niezawisłość od warunków klimatów, a także od spekulantów... zmusza do pokoju gospodarczego”, a zatem usuwa walną przyczynę wojen. Rozumowano, że sztuczne surowce zwalniają od wojen o surowce⁴. Rozumowanie było najzupełniej logiczne, a jednak mamy o jeden dowód więcej, iż logiką nie rozwiążemy zagadnienia dziejów. Niemcy, najzasobniejsze w sztuczne surowce, nie tylko nie wyrzekły się kolonii afrykańskich, lecz marzyły o tym, jakby na spółkę z Japonią zagarnąć Południową Amerykę. Chemia nie dopomoże przeto w sprawie pokoju wieczystego.

Wszystko zawodzi! Nowoczesne środki i sposoby nie okazują się bynajmniej skuteczniejszymi od dawnych, poczynając od cesarstwa Karola Wielkiego, ustanowionego w tej myśli, żeby był pokój między „panami chrześcijańskimi”.

Zawiodły nadzieje przywiązywane do wspólnoty celnej i monetarnej, nawet do wspólności odcinka w handlu uniwersalnym. Cóż się stało ze wspólnotą waluty Francji, Grecji, Serbii, Rumunii?! Rzadko kto wie dzisiaj o tym! Przydał się jedności niemieckiej w swoim czasie ich „Zollverein”, ale działało się to na ziemiach jednego i tego samego narodu; na nic tedy nie przyda się ten przykład, bo nam chodzi o pokój międzynarodowy.

Utopiści marzą, jakby to zrobić, żeby było na całym świecie jedno tylko państwo. Na takim marzeniu (mówiąc nawiasem) polega mesjanizm żydowski, pracujący z całych sił nad tym, żeby wszystkie narody stały się podnóżkiem dla jednego i jedyne go pana świata, a ma nim być Izrael. Widoki te zbliżają się za naszych dni wielce do urzeczywistnienia, lecz doświadczenie historii powinno ostrzegać Żydów, czy to nie zapowiada jakiejś katastrofy, która obróci w niwecz wszystkie ich nadzieje.

Żydzi czy nie Żydzi, ktokolwiek zdołałyby opanować świat, zaprowadziłyby tym samym pokój wieczysty. Pokój rozciąga się w ogóle tak daleko, jak sięga jedno jednolite panowanie czyjekolwiek... aż do buntu przeciwko panom. Pokój dalej opiera się na przemocy i uczy prawidła „gwałt niech się gwałtem odpiera”. Nawet w potężnym imperium rzymskim

⁴ Zob. A. Zischka, *Der Kampf um die Weltmacht*, Leipzig 1936, s. 156, 183, 185.

powstały państwa niezawisłe, wykrawane z posiadłości cesarstwa buntami (na czele których stawali nieraz generałowie rzymscy). Bądź co bądź *pax romana* nadawał cechę światu zachodniemu. Podobnie zjednoczenie polityczne ludów pisma chińskiego na Wschodzie zapewniło pokój olbrzymiej połaci Azji. Obydwa te imperializmy posiadały inne podkłady kulturalne: Chińczycy pismo, Rzymianie swe trójprawo; to i tamto przyjmowano dobrowolnie, reszty zaś dokonać musiała tu i tam siła fizyczna.

Pax romana była narzucona i trzymała się przymusem, dopóki Rzymianie (względnie bizantyńscy Romaici) rozporządzali siłą znacznie większą od sumy wszelkich innych fizycznych sił obecnych na terytoriach ich cesarstwa⁵. Bądź co bądź, osiągnęli pokój wieczysty na sześćset lat i to na przestrzeni możliwie największej. Jakże średnie wieki tęskniły za ową *pax romana*! Czyż nie przyświeca ona i naszym czasom, jako ideał? Na pewno nie mała jest liczba takich, którzy zgodziliby się na każdą przemoc, byle ten zwierzchnik zapewnił pokój długim pokoleniom! Bismarck mieczem zjednoczył Niemcy. Wojna austriacko-pruska w r. 1866 była ostatnią wojną Niemców z Niemcami. Marzy przeto wielu: o, gdybyż się znalazł jaki Bismarck ogólnoeuropejski!

Z powodu takiego rozumowania (całkiem logicznego) patrzą na nas, Polaków, na Zachodzie niechętnym okiem jako na burzycieli pokoju. Głęboki pokój panował w Europie w dobie hegemonii rosyjskiej od kongresu wiedeńskiego do wojny krymskiej, a to dzięki temu, że Polskę złożono temu pokojowi na ofiarę, powtórnie używała Europa tego pokoju po wojnie francusko-pruskiej przez lat 43, bo uznano hegemonię pruską, a przestano uznawać sprawę polską. Obecnie można spotkać się na Zachodzie nierzadko z wyrzekaniem na Polskę, że wojnę powszechną my wywołaliśmy, bo „powinniśmy” postąpić jak Czesi i Hitlerowi poddać się bez wystrzału. Przypuszczają, że w takim razie byłiby mieli pokój. A na „dzień dzisiejszy” recepta na pokój prosta: oddać Polskę Rosji, niechaj robi z nią co chce, może za tą cenę zdoła się wstrzymać ekspansję rosyjską pomiędzy Odrą i Łabą i będzie można zainaugurować pokój wieczysty w Europie?

Tego gatunku pokoje nie osiągnęły jednak dotychczas „wieczystości” dłuższej niż 43 lata, a wiodły do wojen coraz powszechniejszych, a zatem doprowadzały właśnie do tego, czego chciałoby się uniknąć. Wnosząc z faktów, musi indukcja historyczna orzec, iż pokój wieczysty nie może być narzucony. Dokonywane w tym zakresie próby sprawiały tym przykrzejsze zawody i to po czasie stosunkowo niedługim.

Co dopiero zdawało się Niemcom, że zapewnią pokój całej Europie na całe stulecia, skoro tylko *Herrenvolk* zapewni sobie *Platz under Sonne* i pocznie panować „całej naszej planecie” (jak mawiał Hitler). Nie bali się buntów, bo mieli w programie, żeby przeciwnikom raz pokonanym

⁵ Na temat upadku cesarstwa rzymskiego zob. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, t. 1.

pozwolić rozplądzić się tylko na tyle, ile Niemcy potrzebować będą niewolnika. Równocześnie Japończycy wybierali się spalić Paryż, a roili sobie, że narzuca swą hegemonię Chinom, Indiom i południowej Ameryce. Nie mogły wojny wygrać ani Niemcy bez Japonii, ani Japonia bez Niemiec, musieli tedy wygrać ją wspólnie; a potem... nieunikniona byłaby wojna pomiędzy Niemcami a Japonią, zwłaszcza o floty oceaniczne.

Nie może się obejść bez wojny pomiędzy uniwersalizmami politycznymi, gdy każdy z nich chce osiąść wszystko. Niemcy musiałyby się zetrzeć z Japonią, skoro tylko stałby się aktualny podział „stref wpływów” w Ameryce Południowej, a może nawet w Chinach lub Indiach.

Roszczenia Rosji na razie nie tyczą jeszcze Ameryki, ale mają ochotę na Mandzurię, Koreę, Persję, Baku, Tripolitanię, a w Europie na wszystko, celem Rosji bolszewickiej jest narzucenie komunizmu o ile możliwości całemu światu, a cóż dopiero całej Europie! Linia: Szczecin, Triest. Saloniki, Carogród nie oznacza wcale granic rosyjskiej pożądlivosti. Europa podważona jest od strony Półwyspu Pirenejskiego, a w znacznej części ludność Francji składa się z prawdziwych bolszewików. Zamiany takiego uniwersalizmu ścierają się jednak z imperializmem angloskim.

Widzieliśmy gorącą przyjaźń niemiecko-rosyjską i za czasów Bismarcka i Hitlera, pod karą śmierci nie wolno było w Niemczech i w krajach już wówczas podbitych mówić, a tym mniej pisać, o jakiegokolwiek możliwości wojny niemiecko-rosyjskiej. Przyszłość świata miała być oparta „po wieczyste czasy” na „przyrodzonej” przyjaźni niemiecko-rosyjskiej! A w kilka miesięcy potem? I Niemcy i Rosja chciały zagarnąć całą Europę; nie było miejsca na obydwie takie państwa.

Do niedawna Anglia była jedynym państwem uniwersalnym, dzięki teżyźnie swego społeczeństwa o najwyższym na całej ziemi iloczynie społecznym. Dominia angielskie rozrodziły się w osobne własne państwa, lecz nie zamierzają wycofać się od ścisłego związku z Wielką Brytanią. Dzięki temu Anglia może rozwijać wciąż coraz bardziej swój przemysł i flotę handlową, bo spichlerz ma w dominiach; ileż razy zmienił się jej stosunek do nich, ale zawsze pozostał przynajmniej szczerze sojusznikiem!

Czyż sobie jednak można wyobrazić, żeby Kanada, Australia, Nowa Gwinea itd. odrywały się od Anglii tak dalece, iż ziemia macierzysta nie mogłaby liczyć na plody rolnicze swych wspaniałych dominiów? Gdyby nawet nastąpiły stosunki, niedopuszczające bliższych związków pomiędzy nimi, czyż dominia owe nie wysiliłyby się z własnej woli, i nie podjęły walki o to, żeby związki owe były przywrócone? Wystąpiły na widownię dziejów rozmaite kategorie duchowe, wszystkie skupiające się w jednośći kultury anglosaskiej. Nie o sam zbyt swego zboża walczyłaby np. Kanada, bo można by je sprzedawać komu innemu, lecz walczyłaby i poniosła ofiary o to, by je wywozić do Anglii, a nie gdzie indziej. Zachodzi

bowiem bliskie pobratymstwo nie tylko krwi (co w historii jest obojętniejsze, często całkiem obojętne), lecz pobratymstwo ducha. Ono zdecydowałoby, bo historią rządzą abstrakty.

Póki trwa świadomość tej wspólnoty w kulturze i chęć utrzymania jej, dopóty państwa anglosaskie będą potęgami, których nie da się zranic śmiertelnie.

Osobno trzeba traktować Indie, obce zupełnie cywilizacyjnie. Indie nie mogły się oprzeć nigdy żadnemu najeźdźcy właśnie dlatego, że nie posiadają wspólnej kultury. Jeżeli traktowalibyśmy je jako całość nie tylko geograficzną, wypadałoby stwierdzić przede wszystkim, że znajdują się w nieuleczalnej rozterce cywilizacyjnej. Z tej przyczyny nie złożą się one nigdy na jakąkolwiek jedność. Niemożliwym jest, żeby Indie utworzyły jedno wspólne zrzeszenie (jakiegokolwiek typu, społecznego czy państwowego) z woli swych tuziemców; pozostają bezsilne przeciw zrzeszeniu przymusowemu, narzuconemu z zewnątrz. Wobec tego pomyślność Indii wymaga, żeby najeźdźca był potężnym na tyle, iż mógłby opanować Indie całe, żeby nie były rozdzielone i rozrabane politycznie. Rozbiory były stałym stanem tego olbrzymiego kraju; z reguły działy jego zwalczały się wzajemnie w ciągłych wojnach, dopiero Anglia ocaliła je od tego piekła. Dostarczają przeto Indie przykładu negatywnego co do potęgi tkwiącej w jedności kulturalnej. Indie, gromadzące w sobie tyle warunków potęgi, są jednak słabe dla braku tej jedności.

Z zestawienia Anglii z państwami poprzednio wymienionymi, wynika, że potęga państwowa może siłą rzeczy sięgnąć do granic wspólnej kultury; poza nimi wymaga środków sztucznych, stosowanych przemocą. Innymi słowy, jeżeli uniwersalistyczność ma podłoże cywilizacyjne, będzie organizmem, inaczej zaś jest mechanizmem.

Rozszerzmy pole obserwacyjne na cały szczepek anglosaski, wciągając w te roztrząsania zarazem Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Wydały one z siebie osobną kulturę anglosaską, różną w niejednym od angielskiej, lecz zasadniczo pozostaną one zawsze zgodne, jako przynależne do cywilizacji łacińskiej. Wojowały Stany na początku z macierzą angielską, bo nie chciały dać się wyzyskiwać; walczyły o zmianę metody w stosunku macierzystego kraju do osad, lecz po wojnie, nawet stawszy się osobnym państwem, czyż przestały być nadal wielką osadą angielską? Czyż ziemie stanowiące trzon Stanów nie nazywają się dotychczas Nową Anglią?

Chociażby w różnych krajach i państwach anglosaskich kultury lokalne indywidualizowały się coraz bardziej i chociażby powiększały się różnice pomiędzy nimi, nie może dojść do rozłamu z tej przyczyny, na tej drodze brak czynników rozłamowych; przeciwnie, znajduje się same tylko czynniki łącznikowe. Są to kultury tej samej cywilizacji – nie tylko nadają się do syntezy, lecz wręcz prą do niej. Nie można żadną miarą przesądzać, czy różnice nie zatrzymają się na pewnym punkcie i czy nie nastanie prąd przeciwny, z tendencją do osłabiania różnic? Chociażby

jednak różnice miałyby się stale powiększać, nigdy nie zaniknie siła, praca do syntezy kultury tej samej cywilizacji, bo to jest siła wrodzona, tkwiąca w samej istocie rzeczy – takie jest prawo dziejowe.

Mówi się dużo o tym, żeby zamienić Europę na drugie Stany Zjednoczone. Zapomina się, że stany amerykańskie należą wszystkie do tej samej cywilizacji, wobec czego łatwiej o wspólną politykę zewnętrzną. A w Europie? Czyż Niemcy ścierpałyby na stałe niepodległość państw słowiańskich? czyż z drugiej strony Czechy zdecydowałyby się wojować z Rosją? i czy pozostawić Turka w Europie, a Carogród oddać komu? Rosja bolszewicka ma na celu zniweczyć wszystkie urządzenia europejskie, jakże więc ma należeć do europejskich Stanów Zjednoczonych? lecz wykluczenie jej wywołałoby zacieklą opozycję Czechów, a we wszystkich innych krajach powstałyby partie, pragnące Rosję nie tylko wciągnąć w związek ogólny, lecz nawet zapewnić jej hegemonię. Bezpieczniej wtedy nie kwapić się z tworzeniem europejskiej karykatury Stanów Zjednoczonych. Dopomagałaby uniwersalizmowi... rewolucjonizmem.

Ponieważ Anglia i Stany Zjednoczone należą do tej samej cywilizacji, prawdopodobnie porozumieją się i będą wspólnie występować wobec innych uniwersalizmów. Rosja bolszewicka szerzyłaby komunizm orężem na wszystkie strony świata, póki by jej starczyło sił. Uniwersalizm międzynarodówek musiałby używać przemocy i przymusu na skalę jak największą, a zatem nie mógłby stać się twórczym, umiałby tylko psuć, niweczyć. W razie gdyby Anglosasi dzielili się światem z bolszewizmem, pragnąc pokojowego z nimi „współżycia”, ulegliby po niedługim czasie sami bolszewizmowi, na zasadzie prawa „niższość górą” – po czym mógłby nastać tylko powszechny chaos, a cała cywilizacja łaćńska poszłaby na marne.

A zatem uniwersalizm państwowy a pokój trwały, to już wcale nie to samo. W starożytności nie współzawodniczył z imperializmem rzymskim wokoło morza śródziemnego żaden inny, który by chciał tam również panować. Różnica ta powinna zastanowić doktrynerów mniemających, że problem pokoju wieczystego da się załatwić na tle czyjegós imperium uniwersalnego.

Nie zaprzeczmy ani na chwilę, że pokój wieczysty byłby czymś najpotężniejszym ze wszystkiego, co tylko da się pomyśleć i dlatego też zamierzamy się nim zajmować. Problem ten podlega także prawom dziejowym i prawom cywilizacji. Jedno z nich orzeka, że pożyteczność ograniczona jest cywilizacją.

Pokój wieczysty może istnieć tylko pośród wielkich zrzeszeń tej samej cywilizacji. Może, lecz nie musi; a więc nawet pośród tej samej cywilizacji trzeba robić o niego zabiegi, które mogą się powieść lub nie. Pośród zaś rozmaitych cywilizacji nie powiodą się nigdy, albowiem prawo dziejowe stanowi, że cywilizacje (póki są żywotne) wszczynają walkę natychmiast, skoro tylko zetkną się. Gdyby Anglia sąsiedowała z Chinami, wybuchłaby pomiędzy nimi wojna wcześniej czy później. Gdyby Stany

Zjednoczone nie zapobiegły imigracji chińskiej i japońskiej na większe rozmiary, zwalczałyby cywilizację chińską u siebie, a Chiny (prawdopodobnie wraz z Japonią) stanęłyby w obronie swych rodaków i wytworzyłyby się stosunki, zmierzające niewątpliwie do wojny.

Jedynym wypadkiem pomyślnego załatwienia sprawy pokoju była dotychczas w całej historii europejskiej unia polsko-litewska, dzięki której nastąpił trwały pokój od Krakowa po Dniepr. Stało się to możliwym dlatego, że Litwa przyjęła cywilizację łacińską, a Ruś litewska poczęła podlegać wpływom łacińskim. Ten pokój skończył się, skoro tylko cywilizacja turańska, właściwa Rusi od wieków, lecz ustępująca przed łacińską, zyskała poparcie państw turańskich, Tatarów krymskich i wkrótce samejże Turcji, a wnet potem, za staraniem Carogrodu (Fanaru i Kalifatu) także cesarstwa moskiewskiego, przynależnego do cywilizacji turańskiej. Dwie kultury słowiańsko-turańskie, kozaczyzna i Moskwa, złączyły się z całą cywilizacją turańską przeciwko cywilizacji łacińskiej, reprezentowanej przez Polskę. Pokój, mający źródło w unii litewskiej, zniknął, skoro tylko zaniknęła hegemonia cywilizacji łacińskiej na tych obszarach.

Pokój wieczysty, wszędzie i zawsze tak mało prawdopodobny, staje się wręcz nieprawdopodobny między zrzeszeniami różnymi cywilizacji.

Sądzone, że przeszkodą jest różnorodność narodów w Europie. Nie, to błąd; narody bywają łatwe do zgody, jeżeli należą do tej samej cywilizacji, jak zaś o zgodność trudno nawet przy wspólnej rasie, przy pobratymstwie krwi, jeżeli nie dopisuje jedność cywilizacyjna, można obserwować na nieprzyjaźni Czech przeciwko Polsce, bo Czesi przejęli ją od dawien bez porównania bardziej cywilizacją bizantyńską niż łacińską.

Wojen narodowych, tj. podejmowanych w imię idei narodowej, nie bywało w historii, bo sama idea narodowa rozpowszechniła się dopiero w XIX w. Jedynym krajem, który prowadził wojny o zasadę narodu, była Polska. Czechy walczyły o abstrakty dogmatyczne, dogmatyki pozakatolickiej, a idea narodowa doczepiała się czasem do nich. Wojny husyckie i potem pierwszy okres wojny 30-letniej, były wojnami religijnymi. Dopiero w powstaniach przeciwko Turcji (od greckiego poczynając) poczynają się uwydatniać takie idee narodowe. Dawniejsze wojny bywały dynastycznymi, o zagarnięcie jak największej liczby krajów pod panowanie jednej dynastii, pragnącej szybować ku uniwersalizmowi europejskiemu.

Idea pokoju wieczystego była dotychczas kosmopolityczną. Dotąd nie brak pacyfistów sądzących, że idee narodowe stanowią zasadniczą zapórę przeciw ich ideałowi i gotowych rzucić się na nowo na nurty kosmopolityczne. „Lepiej, żeby nie było narodów, niż, żeby przez nie miały być wojny!” Doktrynerstwo to nie jest jednak rozpowszechnione.

Choćby nawet powstało w Europie jakieś państwo uniwersalne, nie starłoby idei narodowych; byłaby to hegemonia jednego narodu nad innymi, zamienionymi w niewolnicze. Czyż naród panujący wyrzekłby

się swej narodowości? czy nie chciałby zapewnić przewagi swemu językowi, jako najwyższemu urzędowemu, wszechpaństwowemu? Różnic narodowych już się w Europie nie usunie. Kosmopolityzm nie ma żadnych widoków, jedyną jego możliwością obojętność wobec idei narodowych, ale to pociągnie nieznaną tylko ilość Europejczyków i byłoby to pewnym stanem nielicznych umysłów, najzupełniej ich sprawą prywatną. Publiczną nie da się to zrobić, bo jak urządzić kosmopolitycznie nasze instytucje? Gdyby kosmopolityzm stać się miał rządzącym, gdyby ujął stery państw, musiałby zrobić się wybitnie antynarodowym, bo inaczej nie opanowałby ani jednej instytucji. Kosmopolici musieliby stoczyć walkę z narodowcami i wywołaliby wielką walkę o narodowość. Cała Europa popadłaby w wojnę narodową, a walka ta rozgorzałaby na zabór. W dziejach Europy pojawiłby się nowy rodzaj wojny, dotychczas nieznan. Tak tedy idea pokoju wieczystego nie tylko nie może się spodziewać niczego od kosmopolityzmu, ale nawet doznałaby od niego nowej szkody.

Prąd antynarodowy wzmógł się wielce po I wojnie powszechnej. Na czele ówczesnego kosmopolityzmu stał rozgłośny Romain Rolland. Wywodził rzecz w przydługiej powieści *Jan Krzysztof* pod osłoną hasła braterstwa narodów; lecz wyraził się najdokładniej, bo krótko a węzłowato, w dedykacji powieści *Le jeu de l'amour et de la mort* – a mianowicie: *R l'esprit fidèle qui a le patriotisme de l'Europe et la religion de l'amitié* – a Stefan Zweig (août 1924).

Obecnie zaś nawet rewolucjoniści twierdzą o sobie, że chcą być patriotami.

W imię pokoju wieczystego poszukuje się zrzeszenia ponadnarodowego, mając na myśli jakieś państwo międzynarodowe, a narodów nie prześladujące. Takie państwo trzeba by utworzyć sztucznie, a więc przemocą – nie byłoby tedy tym, czego pragną doktrynerzy.

Zrzeszeniem ponadnarodowym może być religia lub cywilizacja.

W Europie mamy trzy religie. Prawosławie rosyjskie przestało już dawno być żywotne, a na Bałkanie ma wszelkie cechy religii lokalnych, reprezentowanych przez zwalczających się wzajemnie patriarchów. Nigdy zaś prawosławie nie posiadało zdolności ekspansyjnej ku Zachodowi; nie słyszano nigdy o nawracaniu na prawosławie poza granicami cesarstwa. Protestantyzm objął wprawdzie kilka narodów, lecz rozbity na szereg wyznań drobniejszych, jest faktycznie zbiorem religii lokalnych, niezwiązanych w żadną całość niczym innym, jak antagonizmem do katolicyzmu. Najbardziej zorganizowany protestantyzm niemiecki zdeorganizował się właśnie dlatego, że organizowała go władza świecka. Gdy ta władza przeszła w ręce neopogan, gdy hitleryzm oświadczył się jawnie przeciwko chrześcijaństwu, protestantyzm niemiecki uległ zupełnemu rozkładowi. Ze stanowiska religijnego można o nim powiedzieć, że przestał istnieć. Pozostaje katolicyzm wzmocniony w ostatnim czasie i zaznaczający zawsze dobitnie swą uniwersalność.

Jeżeli chodzi o wytworzenie zrzeszenia ponadnarodowego na całą Europę, nie zdołałby tego przeprowadzić, skoro nie bywa uznawanym w całej Europie. Jeżeli Kościół zdoła wyzyskać okoliczności i odzyska Niemcy całe i znaczną część Anglii (przynajmniej „Kościół Wysoki”), wówczas, kiedyś, w następnym pokoleniu, będzie można dyskutować nad tym, czy Kościół katolicki nie jest powołanym, a więc i zobowiązanym, żeby wziąć na nowo w swe ręce sprawę ponadnarodowego jednoczenia Europy. Na razie kwestia tego rodzaju byłaby bezprzedmiotowa, niezależnie od tego powinna być jednak roztrząsana teoretycznie przez czynniki kościelne. Nie jest to bynajmniej wykluczone, że nadejdzie znowu dzień, w którym Kościół będzie mógł powtórzyć hasło pokoju wieczystego „panów i narodów katolickich”. Oby rozbrzmiał wówczas historyzm praktyczny, nauka stosowana historii, czyli prostymi słowami: oby umiano korzystać z doświadczeń przeszłości.

Oto jedyne wyjście, o ile chodzi o religijne ponadnarodowe zrzeszenie Europejczyków.

Istnieje drugie hasło, cywilizacyjne, mianowicie łączność w imię cywilizacji łacińskiej. To zrzeszenie ponadnarodowe, istniejące tylko w wyobraźni, gdyby się jakkolwiek oblekło w rzeczywistość, musiałoby oczywiście należeć do jakiejś cywilizacji. Pośród ogólnej acywilizacji (czym jesteśmy zagrożeni) nic konkretnego na większą skalę nie mogłoby powstać. W razie zwycięstwa żydowskiej, będą wszyscy „podnóżkiem”; świat byłby urządzony według koncepcji takiej samej jak hitlerowska, tylko w geometrycznej odwrotności i z innym „*Herrenvolkiem*”. O ponownej ekspansji cywilizacji bizantyjskiej na Zachód nie ma co mówić wobec ubicia protestantyzmu niemieckiego. Jeżeli zwycięży turańska cywilizacja, cała Europa zamieni się w obóz z wiecznym pogotowiem wojennym do dalszych zaborów. Zniknęłyby właśnie narodo- we, lecz tylko dlatego, że w cywilizacji turańskiej nie mieszczą się poczucia narodowe. Narody istnieją tylko w cywilizacji łacińskiej. W razie ruiny tej cywilizacji, Europa cofnęłaby się do pierwszej połowy średniowiecza, kiedy jeszcze nie było całkiem idei narodowych, rola zaś katolicyzmu cofnęłaby się do... katakumb.

Pisane jest przeto jednoczesne pogłębienie cywilizacji łacińskiej i Kościoła katolickiego w Europie, lub też jednoczesne ich wyniesienie na świecznik dziejów europejskich. Kościół jest wprawdzie powszechny bez względu na cywilizacje, lecz tu w Europie jest ściśle związany z cywilizacją łacińską, którą sam wytworzył, i która jest w zasadzie cywilizacją katolicką. Można sobie zresztą wyobrazić w związku z cywilizacją chińską, lecz w jakiż sposób z bizantyjską, z turańską lub żydowską? Czyżby wymarzony związek ponadnarodowy mógł należeć do którejkolwiek z tych trzech cywilizacji? On będzie należał do cywilizacji łacińskiej, lub w ogóle nie dojdzie do skutku.

Pokój wieczysty w Europie jest poza cywilizacją łacińską utopią, a zatem wymaga odrodzenia tej cywilizacji.

Lepiej myśleć o tym odrodzeniu zawczasu i obejść się bez nowych katakumb. Jeżeli powstanie hasło łączności narodów cywilizacji łacińskiej, jeżeli będzie się dążyć do związku ponadnarodowego w granicach tej cywilizacji, ażeby ją ochronić i zapewnić jej okres nowego rozwoju, wtedy wstąpimy na drogę przyrodzoną ku nowej epoce historycznej.

Żaden związek ponadnarodowy, jeżeli ma nie być sztucznym mechanizmem, nie może być antynarodowym. Związkiem ponadnarodowym może być tylko związek procywilizacyjny, oparty na narodach. Błędem też jest sztuczne łączenie dwóch narodów w jeden. Robi się to urzędowo, mechanicznie. Zrobiono dwie próby, jakichś cudacznych pseudonarodów czechosłowackiego i jugosłowiańskiego – obie próby z wynikami fatalnymi. Niestety obydwa te pomysły oparte były na przymusie, który był wywierany przez rządy z doktrynerską zażartością.

Przymus i sztuczność – to dwie strony tego samego medalu. Przez przymusowe poddaństwo państwu wrogiemu demoralizują się obie strony; tak prześladowani, jako też prześladowcy, lecz prześladowcy znacznie bardziej. Demoralizują się – znaczy to: obniżają swój poziom cywilizacyjny, cofają się w rozwoju. Gospodarka prokonsulów podkopywała niegdyś rozwój cywilizacji rzymskiej, i podobnie wszelkie prześladowanie i wszelki wyzysk zwracały się zawsze przeciwko pierwszym prześladowcom i wyzyskiwaczom, obniżając coraz bardziej szczebel cywilizacyjny, aż ciemieńczy spadli tak nisko, iż stali się niezdatnymi, by utrzymać nadal potęgę swego państwa.

Chęć przymuszania wychodzić może od zrzeszenia każdego rodzaju, lecz instytucją do wykonywania przymusu jest zawsze państwo. Historia stwierdza, że żadne takie państwo nie pozostawiło po sobie śladów twórczych i nie stanowi szczybla w górę w pochodzie nawet własnego społeczeństwa. Co więcej, państwowość takiego państwa przymusowego staje się po pewnym czasie przymusem wobec własnych i właściwych obywateli, następuje rozłam pomiędzy państwem a społeczeństwem, z czego wynika nieuchronne osłabienie obojga, a nawet upadek, wszelkie bowiem zło nosi w sobie samym zarodki własnego upadku.

W przymusie wielkich zrzeszeń mieści się sztuczność, tj. sprzeciwianie się naturalnemu rozwojowi rzeczy, cywilizacje zaś stają okoniem przeciwko wszelkim próbom sztucznego wytwarzania wszelkich zrzeszeń. Obalają i obracają w niwecz wszystko, co utworzono sztucznie, nie licząc się z wymaganiami danej cywilizacji. O Rzymie starożytnym i o Polsce można powiedzieć, że upadły, ponieważ zarzekły się swych własnych cywilizacji, względnie kultur.

W taki sposób cywilizacje okazują się najwyższymi siłami historycznymi.

Próbowano nieraz wytworzyć cywilizacje sztuczne, z postanowienia apriorycznego. Największy eksperyment podjął Aleksander Wielki, a przepadły jego usiłowania. Nie dziwmy się marnym wynikom i końcom

szeregu drobniejszych eksperymentów, od Nowego Izraela w Anglii XVII w. aż do niemieckiej antropozofii.

Żaden uniwersalizm narzucany przemocą nie może być przydatny idei pokoju wieczystego. Taki uniwersalizm staje się nową formą zaborczości, a nie łączności. Zrzeszenia połączone przymusem musiałyby zmierzać do rozbitcia związku wymuszonego.

Indukcja historyczna każe stwierdzić fakt o znaczeniu fundamentalnym. Żaden uniwersalizm przymusowy, oparty na gwałcie, nie stał się nigdy twórczym cywilizacyjnie; przeciwnie, osłabił zawsze tę cywilizację, z której wyszedł. Tylko cywilizacje oparte na wspólności interesów duchowych, na wspólnych abstraktach, stanowią o dorobku rozwoju historycznego.

Trzeba – że się tak wyrażę – uświadomienia cywilizacyjnego. Zanim narody staną się zdątnymi do jakiegokolwiek współpracy, muszą zdawać sobie jasno sprawę z tego, do jakiej należą cywilizacji, czyli innymi słowy: według jakiej metody chcą mieć urządzone życie zbiorowe. Europejczycy muszą się zdecydować: czy pragną pozostać przy cywilizacji łacińskiej i snuć dalej jej wątek, uzupełnić ją i doskonalić, czy też ją porzucają całą. Przyszłość zawisła jest od tego wyboru. Ażeby można było ruszyć się skutecznie, tj. z pozytywnymi wynikami, w tę czy w ową stronę, trzeba, żeby w każdym z narodów znalazła się większość bardzo znaczna pod sztandarem łacińskim czy też przeciwko niemu. W różnych narodach mogłaby większość oświadczyć się rozmaicie, skutkiem czego mogłyby wybuchnąć walki o cywilizację. O wyniku nie da się prorokować. Na wypadek pokonania cywilizacji łacińskiej nie da się nic rozumować, gdyż byłby to skok w nieznanne. Nikt nie wie, co stanęłoby na miejscu cywilizacji starej; nawet najwybitniejsi teoretycy rewolucji nie dają odpowiedzi na to pytanie. Cywilizacja nie da się tworzyć sztucznie, a zatem trudno przypuścić, iż zjawiłaby się cywilizacja nowa, raczej należałoby się spodziewać stanu acywilizacyjnego.

Rozumować da się tylko o położeniu Europy przy zwycięstwie cywilizacji łacińskiej; a zatem o ile narody ułożą się zawczasu w sposób zwycięstwo umożliwiający, każdy z nich musi się zorientować w zagadnieniu cywilizacji i zadać sobie pytanie, czym przyczyni się do utrwalenia cywilizacji łacińskiej i do jej dalszego rozwoju.

Nasuwa się jeszcze jedno pytanie: skoro przestrzeń pokoju trwałego rozszerzyła się swego czasu przez unię polsko-litewską, czy nie wiodłoby do pokoju wieczystego naśladowanie tego przykładu?

W całej naszej historii porozbiorowej odzywały się raz wraz nawoływania w tym sensie: zawierać unie na wszystkie strony! Niedawno po pierwszym odzyskaniu niepodległości zajmowano się tak gorąco pomysłem unii z Czechami!

Dwa państwa: Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie weszły w ściślejszy stosunek prawno-państwowy. To da się w zasadzie robić zawsze, także za naszych czasów. Gdyby każde państwo europejskie

łączyło się takim stosunkiem (czego mogą być różne odmiany) z jednym z państw ościennych, po jakimś czasie całość sama złożyłaby się i Europa doszłaby do pokoju wieczystego. Rozumowanie to najlogiczniejsze.

Niewątpliwie sprawa byłaby na jak najlepszej drodze, gdyby jakie państwo zdołało zawrzeć ze wszystkimi ościennymi państwami trafne układy prawno-państwowe. Pomiędzy państwami tej samej cywilizacji mogłyby się wytwarzać związki bardzo ścisłe, lecz przy odmienności cywilizacji szwankowałby związek nawet po najuroczystszym zawarciu go, skoro każda cywilizacja, póki żywotna, jest zarazem zaczepna. Obcość cywilizacji nie dopuszcza do bliższych związków społecznych, a państwo winno być oparte na społeczeństwie. Niegłęboko tedy sięgną w tym wypadku układy. Prawdopodobnie możliwe byłyby tylko konwencje wojskowe przeciwko wspólnemu nieprzyjacielowi. Jest to więc tylko negatywna, polityka bywa zaś nadzwyczaj zmienna. Dziś A i B łączą się przeciwko C, a jutro B i C mogą się spiknąć przeciw A, lub też C i A przeciwko B. Na tej podstawie „obrony przeciwko wspólnemu wrogowi” nie zbliży się wcale do pokoju wieczystego.

Mogą powstawać też związki do celu ściśle określonego i nawet na czas ograniczony, a określony z góry, jak np. traktaty handlowe. Zawiera się je nawet pomiędzy notorycznymi nieprzyjaciółmi na czas pokoju międzywojennego, tj. pomiędzy jedną wojną a drugą. Cóż to ma wspólnego ze sprawą pokoju wieczystego?

Wyniki naszych rozrządzeń obejmują tedy punkty:

1. Wieczystym może być tylko pokój polegający na wspólności cywilizacji, zawarty celem szerzenia tejże cywilizacji. Albowiem cywilizacja przestająca się szerzyć traci żywotność.

2. Zasięg pokoju wieczystego może się szerzyć tylko na kraje nowo pozyskiwane dla cywilizacji państwa biorącego inicjatywę. Szerzenie cywilizacji może się jednak dokonywać drogą pokojową, propagandową, przykładem, nawracaniem.

3. Pokój wieczysty w Europie może być tylko między narodami, ponieważ zaś nie ma narodów poza cywilizacją łacińską, zatem pokój wieczysty może się dokonać tylko na podłożu cywilizacji łacińskiej.

4. Prawdopodobieństwo pokoju wieczystego jest proporcjonalne do wzrostu cywilizacji łacińskiej.

Zachodzi jeszcze warunek piąty, niestety za naszych dni niemożliwy do wypełnienia.

Kraje zachodniej Europy nie prowadziły ze sobą wojen od czasów napoleońskich. Była tylko raz wojna, 1830/31, pomiędzy Belgią a Niderlandami, gdy Belgia odrywała się od związku państwowego z Niderlandami. Od tego czasu pokój panujący na Zachodzie pogłębił się. Czyż przypuszczał kto przez tych sto dwadzieścia lat możliwość wojny angielsko-francuskiej, angielsko-holenderskiej, francusko-belgijskiej lub francusko-hispańskiej? Stosunki ułożyły się tak doskonałe, iż wszelkie

przypuszczenia wojenne muszą więc tam wydawać nonsensem. A zatem na Zachodzie dokonał się związek pokoju wieczystego?

Byłoby tak, gdyby nie rewolucjonizm. Widzimy to w chwili obecnej (kwiecień 1946) na przykładzie Francji i Hiszpanii. O cóż mogłaby wybuchnąć wojna między tymi państwami?! O komunizm! Rewolucjonizm kierowany z Moskwy, może sprawić, że w Hiszpanii wznowi się wojna domowa (będąca wojną o cywilizację), a wtedy Francja runie na Hiszpanię, ażeby dopomóc tamtejszym rewolucjonistom. O tym marzy się w Moskwie. Jeżeli marzenie się spełni, na ile lat zburzone zostaną stosunki nie tylko francusko-hiszpańskie, lecz całego Zachodu, a w danym razie może nawet całej Europy?

W całej Europie, wszędzie bez wyjątku, pragną rewolucjoniści wojny i sami chcą ją wywołać, przyspieszyć. Mają to być „tylko” wojny domowe; lecz czyż to możliwe, żeby się taki stan rzeczy nie powikłał dalej i nie wywołał wojny państwa z państwem, wojny zewnętrznej – bodaj czy nie powszechnej?

Dopóki rewolucjonizm w Europie nie jest pokonany, nie ma co myśleć o pokoju wieczystym, chyba, że nastanie pokój na podobieństwo spokoju cmentarnego na ruinach całej Europy, na wątlých szczątkach cywilizacji łacińskiej, której zwolennicy będą dogorywać w jakichś katakumbach.

Przedruk za: F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001 [wyd. 1, Londyn 1982], s. 225–236, 405–416 [tytuł pochodzi od red.].

Cywilizacyjne ROZMAITOŚCI

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

Oko z belką relatywizmu

W rozważaniach na temat walki cywilizacyjnej warto zastanowić się nad kwestią swoistego wroga wewnętrznego, który atakuje środowiska uważające się za obrońców „wartości chrześcijańskiej”, „konserwatystów” itp. Tym wrogiem wewnętrznym jest relatywizm, który w wielu środowiskach daje przyzwolenie, by znaczącymi postaciami w organizacjach i gremiach mających na sztandarach Boga, Honor i Ojczyznę były osoby nieposiadające kwalifikacji moralnych do pełnienia sprawowanych funkcji. Co więcej, gdy prawda o ich postawach wychodzi na jaw, znajdują się obrońcy, którzy bagatelizują fundamentalne wydawałoby się kwestie. Celem niniejszego tekstu jest opisanie konkretnych postaw, więc nie padną w nim nazwy czy to organizacji, czy nazwisk osób, które posłużyły do przedstawienia zjawiska, choć sam mechanizm powstawania opisywany jest na podstawie prawdziwych zdarzeń.

Niestety arystotelesowska maksyma, *amicus Plato, sed magis amica veritas* (Platon jest mi przyjacielem, lecz większą przyjaciółką prawda) jest coraz rzadziej stosowana przez tych, którzy słowem „prawda” szermują na lewo i prawo. Wydawałoby się też, że starożytne stwierdzenie, że „Żona Cezara musi być ponad wszelkie podejrzania”, powinno mieć zastosowanie wśród tych, którzy mienią się obrońcami cywilizacji, walczącymi z fałszem i obłudą lewicowego i liberalnego świata. Praktyka bywa nierzadko zgoła inna, gdy niedawno media zaczęły rozpisywać się o romansie jednej z osób publicznych, która do tej pory była znana z obrony życia nienarodzonych, kreowała się na ultrakonserwatystę, mimo że wszystko wskazuje na fakt, że ów człowiek złamał przysięgę małżeńską i okazał się cudzołożnikiem, w jednym z ważnych mediów tzw. „prawicy” od razu znalazł obrońców. Znana żurnalistka pyta: „Dlaczego nas atakujecie, że nie piszemy o romansie [...]? Nie piszemy z bardzo prostego powodu: romans (jeżeli miał miejsce) jest prywatną sprawą każdego człowieka, wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami”, tłumacząc się z wywiadu jaki udzielił owemu medium bohater skandalu, w którym niejako przeszedł obok głośniejszej sprawy.

Skoro jak już wspomnieliśmy wyżej, u starożytnych Rzymian „wątek obyczajowy” spowodował oddalenie Pompei od Cezara, to i obecnie wydawałoby się, że ta zasada powinna mieć zastosowanie, i w tym wypadku owo zastosowanie miała, bowiem osoba o której mowa została pozbawiona funkcji publicznych, co nie zmienia jednak faktu, że dla wielu postaci z nią związanych nie było istotne, że jeśli człowiek zajmuje się sprawami ważnymi dla państwa, to jego romans nie jest prywatną sprawą i to nie tylko dlatego, że mógł paść ofiarą gry służb, które mogły mu podstawić kochankę, czy to w celu uzyskania informacji, czy to w celu skompromitowania, ale dlatego, że ktoś publicznie deklarujący się jako katolik dopuścił się złamania VI przykazania i złamania przysięgi małżeńskiej, a skoro tak, to pytanie – na ile wiarygodny jest w sprawach publicznych? I ci sami, którzy w przypadku podobnej sytuacji (tyle że wykrytej u przeciwników politycznych) żądali, żeby owa postać życia politycznego przeprosiła żonę za zdradę, dziś tego samego nie wymagają od swego kolegi, który ich zdaniem padł ofiarą intrygi.

Wspomniany przykład, ostatnio najgłośniejszy, nie jest przykładem jednostkowym, ów rak relatywizmu, który pozwala na dzielenie moralności na tę „prywatną” i tę „publiczną” draży szereg grup, w których rozwodnik posiadając kolejne potomstwo z drugą wybranką może kierować stowarzyszeniem mającym Najświętszą Panią na sztandarach i mówić po kościołach o walce o Polskę katolicką i narodową. Ma on przyzwolenie na swe działanie ze strony wielu osób, które powiadają, że „publicznie działa dobrze, a prywatnymi relacjami to się nie zajmujemy”. By sobie odpowiedzieć na pytanie, do czego prowadzi przyzwolenie na takie wyłomy w grupach społecznych deklarujących oparcie na tradycyjnych wartościach, warto spojrzeć na świat liberalnych demokracji, gdzie konserwatyści z nazwy w pełni przyzwalają na zabijanie nienarodzonych, na tzw. małżeństwa jednopłciowe, na adopcje dzieci przez homoseksualistów. Każdy mały wyłom powoduje erozję moralności i co za tym idzie rozsądzenie porządku. Oczywiście nie chodzi o to, by przybrać pozę świętoszka, który sam się uważa za nieskazitelnego i poucza innych, ale warto dbać o to, by najpierw samemu działając społecznie, pełniąc publiczne funkcje nie dawać innym powodu do zgorszenia, by nie być kim innym „na zewnątrz” i prywatnie, i na tyle, na ile to możliwe samemu być przykładem. Uważając się za „obrońców cywilizacji” powinniśmy reagować na przejawy zła obecne we własnym otoczeniu, bo brak reakcji spowoduje wcześniej czy później konsekwencje dla tego otoczenia. Warto powtórzyć za E. Burkiem, że dla triumfu zła wystarczy jedynie obojętność ludzi dobrych. Przyzwoleniem na zło i relatywizm jest nie tylko obojętność wobec zła, ale jego tolerancja i współuczestnictwo, dlatego, by zwyciężała prawda, a nie jej namiastki, które z czasem przeciw niej się obróca, warto, by nadgniłe owoce z życia publicznego i społecznego zarówno tego „wielkiego”, znanego z pierwszych stron gazet i ekranów telewizorów, jak i tego małego z najbliższego swego otoczenia wyrzucać,

a o te dobre dbać i pielęgnować je z pożytkiem dla siebie i bliźnich. I warto by belkę w „oku” własnego środowiska zauważać lepiej, niż źdźbła u przeciwników i „wyjmować” ją wcześniej, niż tą belką przeciwnik się zainteresuje – a że będzie się nią interesował, by ją wykorzystać do własnych celów – to rzecz pewna.

Nasza Księgarnia
ul. 3 Maja 22, 20-078 Lublin
tel. 81 534 99 66
fax 81 743 75 15
e-mail: ien@ien.pl • www.ien.pl

warto czytać

polecamy

odwiedź nas na stronie
prawe
KSIĄŻKI
www.praweksiazki.pl

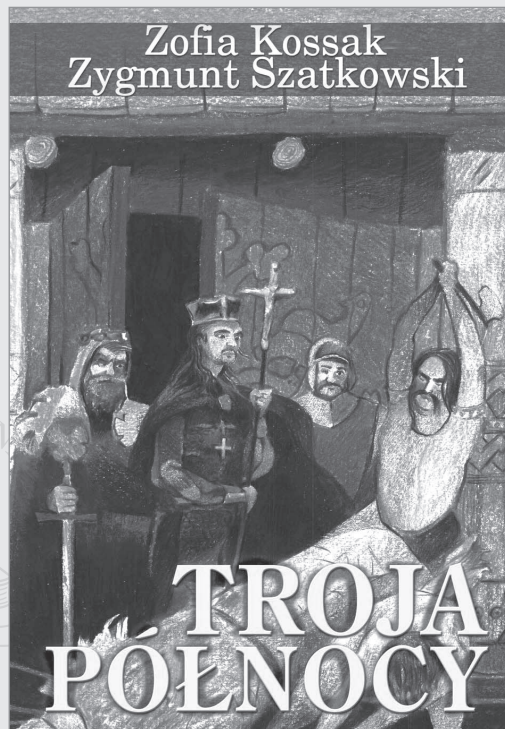
Zofia Kossak, Zygmunt Szatkowski



Troja Północy

Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017

Troja Północy przybliżyła niemal nieznaną – a przez to tak fascynującą – dzieje Słowian Zachodnich: Wioletów, Pomorzan, Obodrzyków i wielu innych plemion opierających się przez kilka stuleci ekspansji ze strony zaborczego żywiołu germańskiego, prowadzonej pod pozorem chrystianizacji. Obficie cytowane przez Autorów głosy kronikarzy niemieckich, polskich i skandynawskich przenoszą czytelnika w nieistniejący już świat dawnych Słowian, stanowiąc zapis ich cnót i wad, życia codziennego, kolei ich dramatycznego losu. Niezwykły talent literacki i znajomość historycznych realiów sprawiają, iż *Troja Północy* jest barwnym freskiem życia, kultury, bogactwa obyczajów i wierzeń świata słowiańskiego, jak i heroicznego walk Słowian Połabskich z najazdem germańskim.



14,5 x 21 cm, ss. 481



Z życia INSTYTUTU
EDUKACJI NARODOWEJ

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

W służbie Bogu i człowiekowi Obchody 50. rocznicy śmierci Zofii Kossak

9 IV 2018 r. minęła 50. rocznica śmierci Zofii Kossak – znakomitej polskiej powieściopisarki i publicystki, ur. 8 VIII 1890 w Kośminie (k. Dębłina), zm. 9 IV 1968 w Bielsku-Białej.

Pochodząca z uzdolnionej artystycznie rodziny malarzy (Juliusz i Wojciech Kossak) i literatów (Maria Pawlikowska-Jasnorzewska, Magdalena Samozwaniec) Zofia Kossak tak pisze o początkach swej twórczości: „Wszyscy w rodzinie jesteśmy mniej lub więcej obciążeni malarsko. Wielki talent mego dziadka [Juliusza], który przeszedł *«en bloc»* na mego stryja [Wojciecha], w trzecim pokoleniu rozprysnął się na sześcioro wnuków... Ja byłam również jednym z tych wysoce uzdolnionych dzieci, z zapalem myślałam o sztuce malarskiej mającej wypełnić mi życie i do 20 r. życia byłam przekonana, że będę wielką malarką... Wojna i moje zamążpójście, przede wszystkim wojna, przekreślająca na długi szereg lat wszelkie myśli o sztuce, oszczędziły mi zmartwienia złamania pędzli nad własnym wygasłym talentem. Dość jednak, że od 5 r. życia rysowałam i jednocześnie pisałam. Mój niestrudzony zapal rysowniczy zmuszał mnie do pisania «powieści», które sama ilustrowałam. Celem był rysunek, nie tekst. Ten zwyczaj zachowałam przez całe dzieciństwo, dom nasz był zavalony tymi utworami, z których jednak po burzy bolszewickiej nie pozostał ani jeden okaz, ani jeden rysunek. Były tego całe tomy i tomy. Każde zdarzenie domowe, każde wrażenie było natychmiast przeze mnie zilustrowane i opisane” (Z. Kossak, *Listy*).

Wielki literacki talent Zofii Kossak objawił się w wydanej w 1922 r. *Pożodze* – wstrząsającej relacji z bolszewickiej zawieruchy na Wołyniu. Wydane następnie *Beatum scelus [Błogosławiona wino]* (1924), *Kłopoty Kacperka góreckiego skrzata* (1926), *Szaleńcy Boży* (1929), *Krzyżowcy* (1936), *Puszkarz Orbano* (1936), *Król trędowny* (1937) ugruntowały jej

pozycję najbardziej poczytnej polskiej powieściopisarki, uznawanej w powieści historycznej za następczynię J. I. Kraszewskiego i H. Sienkiewicza.

Wybuch II wojny światowej przekreślił literackie plany Z. Kossak, która dała wówczas pierwszeństwo pracy społecznej: rozpoczęła działalność w konspiracji Podziemnego Państwa Polskiego, zajmując się sprawami społeczno-kulturalnymi i charytatywnymi, była współzałożycielką Frontu Odrodzenia Polski (1941), a także wyjątkowego w skali europejskiej Komitetu Pomocy Żydom (krypt. Tymczasowy Komitet im. Konrada Żegoty – 27 IX 1942), przekształconego następnie (4 XII 1942) w Radę Pomocy Żydom przy Delegaturze Rządu (krypt. Żegota). Współredagowała pierwsze pismo podziemne „Polska Żyje!” (1939–1941), współpracowała z „Orłętami”, „Biuletynem Informacyjnym” Komendy Głównej Armii Krajowej, „Mieczem i Pługiem” ks. L. Poeplaua oraz „Znakiem”; redagowała organ prasowy Frontu Odrodzenia Polski „Prawda”. Kierując FOP, niosła pomoc więźniom i osobom wysiedlonym przez Niemców oraz deportowanym przez Sowietów na Sybir; udzielała pomocy Żydom w getcie i uciekinierom z getta; kierowała Wydziałem Obrony Człowieka w Społecznej Organizacji Samoobrony przy Głównej Komisji Walki Cywilnej. Należała do katolickiego stowarzyszenia „Credo”, którego celem było dążenie do religijnego odrodzenia Polski; przewodniczyła organizacji Unia Kobiet. Aresztowana przypadkowo i więziona pod przybranym nazwiskiem w niemieckim obozie koncentracyjnym w Auschwitz-Birkenau (1943–1944), po zidentyfikowaniu przeniesiona ponownie na Pawiak i skazana na śmierć, została uwolniona dzięki staraniom władz Polski podziemnej (29 VII 1944). W czasie powstania warszawskiego pisała do prasy powstańczej. Po powstaniu współpracowała przy wydawaniu katolickiego tygodnika „Niedziela” i spisywała wstrząsającą relację z Auschwitz pt. *Z otchłani*.

Od 1945 r. Zofia Kossak zmuszona przez władze do opuszczenia kraju, żyła w trudnych emigracyjnych warunkach w Wielkiej Brytanii, służąc początkowo w Delegaturze Polskiego Czerwonego Krzyża w Londynie, później prowadząc wraz z mężem farmę Trossell w Kornwalii. W 1945 PAU wysunęła jej kandydaturę do literackiej Nagrody Nobla, zaś w 1948 władze wydały zarządzenie o wycofaniu jej książek z bibliotek – do 1956 funkcjonowały one wyłącznie w drugim obiegu. Pisarka powróciła do kraju w 1957; zamieszkała w Warszawie i Górkach Wielkich, poświęcając się pracy literackiej, wygłaszając odczyty i prelekcje w ramach spotkań autorskich oraz aktywnie włączając się w działalność społeczną. W marcu 1964 r. w ramach protestu przeciw cenzurze podpisała „List 34”, w r. 1966 ze względu na internowanie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej odmówiła przyjęcia państwowej nagrody. Odbiciem tych wszystkich przeżyć była prowadzona przez pisarkę korespondencja, która dopiero po 50 latach od śmierci pisarki została udostęp-

niona czytelnikom w zbiorze *Listy* (Zofia Kossak, *Encyklopedia filozofii polskiej*,).

Twórczość Zofii Kossak koncentruje się wokół spraw człowieka żyjącego kulturą chrześcijańską w cywilizacji łacińskiej. O swej pracy pisała: „Od 45 lat pisanie jest moim zawodem otwierającym drogę do serc czytelników; w czasie wojny formą walki z nieprzyjacielem, w pracy fizycznej – wytchnieniem; zawsze poczuciem wykonywania służby społecznej. Tę służbę uważam za obowiązek”. (Z. Kossak, *Listy*).

Jej utwory, cenione za humanizm i rozmach epicki, piękną i bogatą polszczyznę, patriotyzm i uniwersalizm, wysoki artyzm i przesłanie wychowawcze, były wielokrotnie wznawiane oraz tłumaczone na ponad 20 języków. Za swoją twórczość została uhonorowana Złotym Wawrzynem Akademickim Polskiej Akademii Literatury oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

W ramach obchodów rocznicy śmierci pisarki Fundacja *Servire Veritati* współpracowała ze stowarzyszeniem Civitas Christiana przy organizacji „Dni Zofii Kossak w Lublinie”, które miały miejsce w dniach 23–27 IV 2018 r. W bardzo bogatym programie znalazły się m.in.: Ogólnopolska konferencja naukowa „*Każda rocznica jest skrótem, syntezą...*” *Osoba i pisarstwo Zofii Kossak* (KUL, 23 IV), którą rozpoczęło wystąpienie prof. François Rosseta, wnuka pisarki: *Odpowiedzialność i trudności związane ze statusem spadkobierców wielkiego twórcy, a szczególnie Zofii Kossak*. Ponadto w czasie konferencji zostały wygłoszone wykłady: „*Odejsz jak zdmuchnięta świeca*” – *Zofia Kossak na granicy życia i śmierci. O niezwyklej biografii pisarki* (dr Joanna Jurgała-Jureczka), *Zofia Kossak – wspomnienie o Babci* (Anna Fenby Taylor), *W poszukiwaniu linii demarkacyjnej między eseistyką i (auto)biografistyką. Garść uwag teoretycznych na marginesie prozy Zofii Kossak* (prof. Dorota Heck), „*Białki żądają!*” *Problematyka kobieca w cyklu o wyprawach krzyżowych* (prof. Krzysztof Uniłowski), *W blasku legendy, czyli „Ognisty wóz” Zofii Kossak* (prof. Maria Olszewska), „*Przyjaźń ze zwierzakami*” *jako seria tematyczna w prozie wspomnieniowej Zofii Kossak* (s. prof. Wiesława Tomaszewska), *Retoryka pamięci i historii we „Wspomnieniach z Kornwalii”* (dr hab. Lech Giemza).

Kolejnymi wydarzeniami w ramach „Dni Zofii Kossak w Lublinie” były: 24 IV – wykład w IPN pt. *Pożoga na kresach. Opowieść Zofii Kossak* (dr hab. Tomasz Panfil), 25 IV – wykłady w Oddziale Martyrologii „Pod Zegarem” Muzeum Lubelskiego: *Piekło XX w. – wspomnienia obozowe kobiet* (Barbara Oratowska) i *Historia jako bezlitosna nauczycielka życia we wspomnieniach „Z otchłani” Z. Kossak* (dr hab. Lech Giemza) oraz wykład *Etos krzyżowca w powieściach Zofii Kossak* (Piotr Mazur) i promocja książki *Listy Zofii Kossak* w siedzibie „Civitas Christiana” (Anna Zalewska), 26 IV – spotkanie w Seminarium Duchownym, Msza Św., a także wykłady: *Wywiezienie do Częstochowy i powrót do Kodnia obrazu Matki Bożej Kodeńskiej* (o. Leonard Głowacki OMI); *Błogostawiona*

wina (ks. dr Krzysztof Stola) oraz po południu w Muzeum Wsi Lubelskiej spotkanie: *Zofii Kossak „Rok polski” – ku pokrzepieniu serc* (Waldemar Michalski i Maria Rzeźniak). Obchody lubelskie zakończyło 27 IV otwarcie wystawy „Żegota” w Lubelskim Urzędzie Wojewódzkim oraz wykład prof. Mieczysława Ryby na ten temat.

24 IV w Senacie RP odbyła się konferencja, zorganizowana przez Komisję Kultury i Środków Przekazu: *W obronie wartości chrześcijańskich i patriotycznych. Senat RP w hołdzie Zofii Kossak w 50. rocznicę śmierci*, w której także uczestniczyli przedstawiciele naszej Fundacji. W ramach konferencji wygłoszono prelekcje: „*Jak Twardowski na księżycu*”: o kodeksie wartości Zofii Kossak (prof. dr François Rosset), *Mulierem fortem. O życiu i pisarstwie Zofii Kossak* (prof. dr hab. Krystyna Heska-Kwaśniewicz), *Zofia Kossak – Polka i katoliczka ratująca Żydów* (prof. dr hab. Jan Żaryn), *Odmiany wolności w życiu i twórczości Zofii Kossak* (dr Joanna Jurgała-Jureczka), *Miejsce Zofii Kossak na tle literatury dwudziestego wieku* (prof. Krzysztof Dybczak), *Zofia Kossak w świetle listów i wspomnień rodziny Kossaków* (prof. Elżbieta Hurnik), *Dramaty i adaptacje dramatyczne utworów prozatorskich Zofii Kossak – recepcja teatralna* (prof. Anna Wypych-Gawrońska), *Średniowieczność Zofii Kossak. Św. Franciszek na tle obrazu epoki* (dr hab. Adam Regiewicz), „*Nieznany Kraj*” Zofii Kossak. *Powrót do czytelnika po 50. latach* (prof. Krystyna Heska-Kwaśniewicz).

Ostatnim wydarzeniem w tym cyklu była konferencja, zorganizowana przez Stowarzyszenie Civitas Christiana, *Odmiany wolności w życiu i twórczości Zofii Kossak. W 100. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości i 50. rocznicę śmierci pisarki*, która miała miejsce w dniu imienin autorki – 15 V, w Bibliotece Śląskiej w Katowicach. W programie konferencji znalazły się wykłady: „*Istotą życia jest ciągła przemiana*” – Zofii Kossak *biografia niezwykła i zaskakująca* (dr Joanna Jurgała-Jureczka), *Zofia Kossak w Polsce niepodległej – od „Pożogi” do „Krzyżowców”* (dr Barbara Pytlos), *Zofia Kossak i Żegota. Protest wobec zagłady Żydów* (dr Beata Gdak), *Między pożogą a otchłanią. Polacy w obliczu dwóch odston zagłady w I połowie XX w.* (dr hab. Marek Białokur), *Wrastanie – Górki Wielkie: ludzie i sprawy* (dr Lucyna Sadzikowska), *Zofia Kossak wobec cenzury. Walka z myślą niepodległą w PRL* (dr Marta Nadolna), *Śląsk w pisarstwie Zofii Kossak* (prof. Krystyna Heska-Kwaśniewicz), *Współczesna recepcja pisarstwa Zofii Kossak na podstawie wybranych portali czytelniczych* (dr hab. Katarzyna Tałuc). W czasie konferencji zostały także zaprezentowane *Listy Zofii Kossak*.

Wielość podejmowanych tematów pokazuje, jak bogata i różnorodna była twórczość Zofii Kossak. Wśród wielu refleksji, które wzbudziły



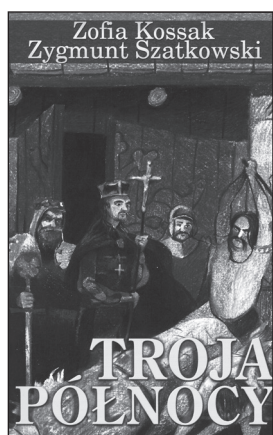
W służbie Bogu i człowiekowi. Obchody 50. rocznicy śmierci Zofii Kossak obchody 50. rocznicy śmierci pisarki, najbardziej znacząca wydaje się być konieczność podjęcia starań o wprowadzenie jej prozy na listę lektur szkolnych. Brak kontaktu z twórczością autorki *Pożogi* na etapie szkoły podstawowej i średniej skutkuje ukończeniem edukacji bez znajomości postaci i dzieł najwybitniejszej pisarki katolickiej XX w. Podejmowane są również starania o ogłoszenie roku Zofii Kossak, które wspomogłyby promocję jej twórczości.

RECENZJE

WALKA CYWILIZACJI

CYWILIZACJA 65/2018

Magistra vitae – o losach dawnych cywilizacji



Zofia Kossak,
Zygmunt Szatkowski
Troja Północy

Lublin 2017

Zofia Kossak nazywana jest „Sienkiewiczem w spódnicy”. Określenie to odnosi się przede wszystkim do faktu, że pisarka najchętniej uprawiała pisarstwo historyczne, w którym autentyczna fabuła jest pretekstem do ukazania postaw moralnych bohaterów, przemian społeczno-obyczajowych oraz kultury i sztuki danej epoki. Niezwykła dbałość o rzetelność historyczną: faktograficzną, geograficzną, leksykalną sprawia, że jej książki niosą ogromny zasób wiedzy o opisywanych czasach.

Wyjątkową pozycją w dorobku artystycznym jest książka historyczna *Troja Północy* – owoc wieloletniej pracy Zofii Kossak-Szatkowskiej i jej męża Zygmunta Szatkowskiego, oficera, historyka wojskowości, literata i tłumacza.

Książka przybliżyła niemal nieznaną – a przez to tak fascynującą – dzieje Słowian Zachodnich: Wieleatów, Pomorzan, Obodryców i innych plemion operujących się przez kilka stuleci germańskiej ekspansji. Obficie cytowane przez Autorów głosy kronikarzy niemieckich, polskich i skandynawskich przenoszą czytelnika w nieistniejący już świat dawnych Słowian, stanowiąc zapis ich cnót i wad, życia codziennego, kolei ich dramatycznego losu. Niezwykły talent literacki i znajomość historycznych realiów sprawiają, iż *Troja*

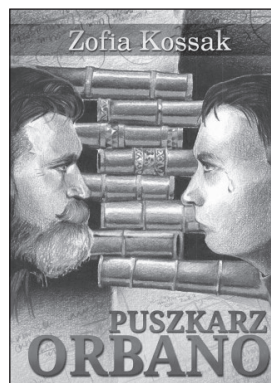
Północy jest barwnym freskiem życia, kultury, bogactwa obyczajów i wierzeń świata słowiańskiego, jak i heroicznych walk Słowian Połabskich z najazdem germańskim (z okładki książki).

Autorzy podejmując trudną problematykę wzajemnych relacji słowiańsko-germańskich, ukazują nie tylko bogactwo i kulturę świata słowiańskiego, ale też wskazują na charakter ekspansji plemion niemieckich dokonywanej pod pozorem chrystianizacji. Wyjaśnienie tych kwestii wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla dzisiejszego nastawienia mieszkańców pogranicza, do siebie nawzajem, a także do wspólnej, często skomplikowanej i złożonej historii.

Gdyby nie bohaterski opór Pomorzan i plemion zaodrzańskich, ukazany na kartach *Troja Północy*, losy młodego lechickiego państwa potoczyłyby się zupełnie inaczej. Prowadzone przez kilka stuleci dramatyczne zmagania Słowian Połabskich z germańskim naporem dały plemionom położonym pomiędzy Odrą a Bugiem konieczny czas na zbudowanie własnej państwowości i okrzepnięcie świadomości narodowej. Dzięki nim granica niemiecko-słowiańska ustaliła się na Odrze – nie na Wiśle czy Bugu.

Walka z żywiołem napierającym od Zachodu dzięki formie powieści nabiera barwności i siły wyrazu, dzięki przytaczaniu źródłowych kronik – zyskuje historyczną głębię i wiarygodność. Naukowa rzetelność i literacki geniusz sprawiają, że *Troja Północy* pozostaje nie tylko fascynującą opowieścią, barwnym, pełnym życia freskiem niemal homeryckich bojów zachodnich Słowian, ale i cennym spojrzeniem na siły kształtujące oblicze Europy po dziś dzień.

Kolejna z wydanych ostatnio książka *Puszkarz Orbano* przenosi nas z kolei do średniowiecznego Konstantynopola i opowiada o losach tytułowego bohatera, będącego postacią autentyczną, znaną z historycznych kronik. Dzieje wybitnego wynalazcy wielkich armat burzących są ukazane na tle ostatnich lat istnienia stolicy Bizancjum. Książka ukazuje schyłkowy okres grodu, przez tysiąclecie stolicy potężnego cesarstwa bizantyjskiego jednoczącego różne ludy i plemiona, a pod



Zofia Kossak,
Zygmunt Szatkowski
Troja Północy

Lublin 2017

koniec jedynie miasta, którego granice pokrywały się z państwem. Z rozmachem ukazane codzienne życie mieszkańców od najniżej stojących w hierarchii społecznej jednostek, aż po samego cesarza, a także struktura ówczesnego aparatu państwowego, pozwalają zrozumieć odmienny od europejskiego ustrój cywilizacyjny, a także powody upadku miasta.

Książka niesie bardzo ważną w dzisiejszych czasach diagnozę wzajemnych stosunków islamu i chrześcijaństwa; również charakterystyka świata Bizancjum – z jego konsumpcjonizmem i wygodnictwem, chciwością i upadkiem ideałów, przypomina współczesną cywilizację Zachodu.

Na tym barwnym tle toczą się losy genialnego wynalazcy burzących armat i jego syna, trwa ich walka o cześć, dobre imię i sławę. W dobie odchodzenia młodzieży od czytania, *Puszkarz Orbano* jest doskonałą propozycją najwyższej klasy literatury dla młodego czytelnika, nie tylko jako źródło rozrywki, ale także jako lektura pobudzająca do refleksji.

Do książki *Puszkarz Orbano* dołączona jest wersja dźwiękowa utworu, zinterpretowanego przez Andrzeja Gładysza.

Antoni Chrzostowski – Filozof, fizyk, księgowy, praktyk życia społecznego i samorządowego, publicysta m.in. „Cywilizacji”, „Myśli Polskiej” oraz w latach 90. XX w. publikujący w tygodniku „Najwyższy Czas” oraz „Czas Serca”; jest doktorantem na Wydziale Ekonomii UMCS.

Wojciech Daszkiewicz – Doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Retoryki Instytutu Kulturoznawstwa KUL, sekretarz redakcji *Powszechnej encyklopedii filozofii*.

o. Tomasz M. Dąbek OSB – Profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; autor blisko 200 opracowań naukowych i popularno-naukowych oraz blisko 40 książek, m.in.: *Biblia o końcu świata* (2011), *Życie po śmierci i co dalej...* (2017), *Praca w życiu mnichów* (2017).

Feliks Koneczny – 1862–1949. Historyk, historiozof, twórca teorii cywilizacji; autor licznych publikacji, m. in.: *Dzieje Polski za Piastów* (1997), *Prawa dziejowe* (1997), *Obronić cywilizację łacińską!* (2002), *Dzieje Polski opowiedziane dla młodzieży* (2014).

ks. Tomasz Kraj – Doktor hab., prof. nadzw. UPJPII, kierownik Katedry Teologii Życia Wydziału Teologicznego UPJPII, autor artykułów z zakresu bioetyki, współczesnych problemów etycznych genetyki oraz m.in. monografii *Granice genetycznego ulepszania człowieka: teologiczno-moralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych* (2010).

Mirosław Król –

ks. Paweł W. Maciąg – Doktor nauk humanistycznych, wykładowca w ASP w Katowicach, historyk sztuki, pisarz, malarz, prezbiter. Studiował w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, KUL, Uniwersytecie dla Cudzoziemców w Perugii, UMK w Toruniu (Wydział Sztuk Pięknych). Członek Związku Literatów Polskich oraz Koła Literatów Polskich im. Zbigniewa Herberta. Autor licznych publikacji z zakresu literatury, etyki i historii sztuki. Obecnie pracuje nad drugim doktoratem z teologii dogmatycznej w KUL.

Piotr R. Mazur – Współpracownik Fundacji *Servire Veritati*, działacz Towarzystwa Gimnastycznego Sokół, publicysta.

Teresa Mazur – Polonistka, autorka cyklu artykułów w kwartalniku „Cywilizacja” i książki pt. *Ojców naszych obyczajem...* (2005), współpracownik Fundacji *Servire Veritati*.

Zbigniew Pańpuch – Doktor hab. filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki KUL, publicysta, wykładowca Instytutu Edukacji Narodowej, autor m.in. książek: *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa* (2015), *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa* (2015), *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem* (2015).

Ryszard Polak – Absolwent historii i filozofii KUL, prof. nadzw. Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Wydział Turystyki i Zdrowia w Białej Podlaskiej; kierownik Zakładu Społecznych Podstaw Aktywności Fizycznej na tej uczelni. Autor kilkudziesięciu haseł encyklopedycznych i artykułów z zakresu historii i filozofii. Publicysta „Cywilizacji” i „Wschodniego Rocznika Humanistycznego”. Członek Rady Naukowej pisma „Pro Fide, Rege et Lege” oraz „Rocznika Mińskomazowieckiego”. Autor m.in. *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego* (2001), *Religia rzymskokatolicka w szkołach II Rzeczypospolitej* (2007) oraz wielu recenzji wydawniczych publikacji z zakresu historii i filozofii.

Elżbieta Skrzypek – Muzykolog, dziennikarka.

ks. Tomasz Stępień –

Piotr Sułowicz –

Anna Zalewska – Absolwentka Wydziału Filozofii KUL, pracownik Fundacji *Servire Veritati*.

ks. Andrzej Zwoliński – Profesor dr hab., kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor Wydawnictwa Naukowego UP, ceniony rekolekcyjista, autor m.in.: *Państwo a Europa* (2001), *Etyka bogacenia* (2002), *Słowo w relacjach społecznych* (2003), *Wojna. Wybrane zagadnienia* (2003), *Duchy Afryki* (2008), *Encyklopedia końca świata* (2009), *1000 pomysłów na homilie* (2012), *Krzywdzone dzieci. Zagrożenia współczesnego dzieciństwa* (2012), *Kazania pasyjne* (2013), *Cyberseks* (2014), *Kobieta silna płęć* (2016).

O PIŚMIE

Tytułem kwartalnika nawiązujemy do oryginalnej – znanej i cenionej na Zachodzie – teorii cywilizacji wybitnego polskiego historyka Feliksa Konecznego. Myśl Konecznego poddawana jest na łamach kwartalnika refleksji i popularnonaukowemu opracowaniu w szeregu artykułów. Autorzy sięgając do jego dorobku naukowego w zakresie humanistyki i teorii cywilizacji koncentrują się szczególnie na zagadnieniach antropologicznych i etycznych cywilizacji jako metody organizacji życia zbiorowego.

Natomiast osnowę rozważań nad problemami współczesnej kultury czerpiemy z tradycji klasycznej w filozofii realistycznej w nawiązaniu do prac współtwórcy lubelskiej szkoły filozoficznej o. prof. Mieczysława A. Krąpca. Oba te podejścia skutkują oryginalną i niepowtarzalną formułą kwartalnika.

Wydawnictwo IEN jest nazywane „wydawnictwem z charakterem”. Tematyką priorytetową jest bowiem pedagogika i filozofia wychowania, co przekłada się także na treści „Cywilizacji”, której każdy jesienny numer zawiera zwyczajowo teksty pedagogiczne.

Owocem pogłębionej refleksji nad myślą Konecznego jest seria wydawnicza „Biblioteka Cywilizacji”, która obejmuje prace z dziedziny społecznej (do tej pory ukazały się trzy tytuły). „Cywilizacja” ukazuje się regularnie: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu.

PRENUMERATA

PRENUMERATA jest szczególnie korzystnym sposobem nabycia pisma, zarówno dla Czytelnika, jak i dla Wydawcy – duża i stała liczba życzliwych prenumeratorów zabezpiecza **ciągłość prac** redakcyjnych i wydawniczych, **niezależniąc** pismo od politycznie motywowanych, a więc niepewnych dotacji państwowych, pozwala na jego **regularne** ukazywanie się. Czytelnik zaś **płaci mniej** za każdy numer, **oszczędza** na wysokich kosztach pocztowych przesłania pisma, otrzymuje je w **pierwszej kolejności**.

Zwracamy się zatem do Szanownych Państwa, Czytelników i Przyjaciół „Cywilizacji” z gorącą zachętą do prenumeraty pisma oraz informowania innych o jego zaletach.

WARUNKI PRENUMERATY

Prenumerata roczna (4 kolejne numery pisma) – 84 zł

(koszty wysyłki ponosi wydawca).

Sprzedaż detaliczna i wysyłkowa – 25 zł za egz. (w tym 5% VAT)

Tematyka numerów „Cywilizacji” w r. 2018

Nr 64: Kłamstwo a destrukcja osoby i wspólnoty (III 2018)

Nr 65: Walka cywilizacji (VI 2018)

Nr 66: Agresja – dlaczego? (IX 2018)

Nr 67: Semper Fideles – zawsze wierni (XII 2018)