

Zarys historii
filozofii hiszpańskiej.
Nurty i szkoły

MIECZYŚŁAW JAGŁOWSKI

Zarys historii
filozofii hiszpańskiej.
Nurty i szkoły



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Kolegium Wydawnicze UWM
Przewodniczący
Zbigniew Chojnowski

Recenzent
Krzysztof Polit

Redakcja wydawnicza
Elżbieta Pietraszkiewicz
Maria Fafińska

ISBN 978-83-7299-803-3

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2013

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 58,4; ark. druk. 49,5
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 151

Illis, qui me exspectant

Spis treści

Słowo od Autora	9
Seneka i hiszpański neostoicyzm	11
Zarys myśli Seneki	13
Recepcja myśli Seneki w Hiszpanii	21
Mosén Diego de Valera (1412–1488) – 33; Juan Luis Vives (1492–1540) – 37; Antonio de Guevara (1480–1545) – 44; Pedro de Ribadeneira (1527–1611) – 48; Sánchez de las Brozas (ok. 1523–1600) – 49; Francisco de Quevedo y Villegas (1580–1645) – 53; Diego Saavedra Fajardo (1584–1648) – 59; Baltazar Gracián (1601–1658) – 61	
Filozofia w chrześcijańskiej Hiszpanii na przełomie antyku i średniowiecza	69
Izydor z Sewilli (ok. 560–636)	74
Ramón Llull (1232–1316)	86
Szkoła Tłumaczy z Toledo	120
Filozofia muzułmańska i myśl żydowska w al-Andalus	143
Początki filozofii muzułmańskiej	148
Muzułmańscy filozofowie Wschodu	155
Alfarabi (ok. 872–950) – 155; Awicenna (980–1037) – 158; Algazel (1059–1111) – 161	
Filozofia w al-Andalus	164
Ibn Masarra (883–931) – 164; Ibn Arabi (1165–1241) – 166; Ibn Hazm (994–1063) – 167; Ibn al-Sid (1052–1127) – 168; Awempace (ok. 1070–1080 – 1138) – 169; Ibn Tufayl (ok. 1110–1185) – 172; Averroes (1126–1198) – 175	
Myśl żydowska w Sefarad	186
Salomon ben Jehuda Ibn Gabirol (ok. 1021 – ok. 1060)	197
Bachja ben Josef Ibn Pakuda (ok. 1030–1110)	200
Mojżesz ben Rabbi Izaak Majmon (Majmonides; 1135–1204)	205
Mistyka żydowska <i>Sefarad</i>	213
Hiszpański erazmianizm	225
Zarys myśli Erazma z Rotterdamu (ok. 1469–1536)	231
Erazmianizm w Hiszpanii	245
Juan de Valdés (1499?–1541) – 262; Alfonso de Valdés (1493?–1532) – 266; Juan Luis Vives (1492–1540) – 268; Fadrique Furió Ceriol (1527–1592) – 277; Bartolomé Carranza (1503–1576) – 283; Miguel Cervantes y Saavedra (1547–1616) – 285	
Szkoła z Salamanki	291
Teologowie Szkoły z Salamanki	293
Teologia Szkoły	297
Szkoła z Salamanki w obronie praw człowieka	309
Myśl metafizyczna i prawno-etyczna Francisco Suáreza (1548–1617)	336
Luis de Molina (1535–1600) i polemika <i>de auxiliis</i>	348
Idee etyczno-ekonomiczne Szkoły z Salamanki	357

Hiszpańska mistyka Złotego Wieku	369
Mystyka – wprowadzenie	374
Źródła hiszpańskiej mistyki	385
Szkoły mistyki hiszpańskiej	396
Szkoła franciszkańska	398
Francisco de Osuna (1492–1540) – 402	
Szkoła augustiańska	407
Luis de León (1527–1591) – 411	
Szkoła dominikańska	415
Luis de Granada (1504–1588) – 419	
Szkoła jezuicka	423
Ignacy Loyola (1491–1556) – 423	
Szkoła karmelitańska	425
Teresa Cepeda y Ahumada (1515–1582) – 428; Juan de Yepes (1542–1591) – 444	
Kwietyzm Miguela de Molinosa (1627–1696)	461
Hiszpański krauzyzm	469
Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) i jego uczniowie	471
Heinrich Julius Ahrens (1808–1874) – 476; Guillaume Tiberghien (1819–1901) – 479	
Recepcja krauzyzmu w Hiszpanii	484
Julián Sanz del Río (1814–1869) – 485; Julián Giner de los Ríos (1839–1915) – 489	
Ewolucja hiszpańskiego krauzyzmu	499
Wolna Wszechnica Nauczania	506
Pokolenie 98	513
Hiszpania końca XIX stulecia	514
Joaquín Costa (1846–1911)	521
Duch Pokolenia 98	525
Ludzie i idee Pokolenia 98	538
Ángel Ganivet García (1865–1898)	538
Ramiro Maeztu Whitney (1875–1936)	546
José Martínez Ruiz (Azorín; 1873–1967)	556
Antonio Machado y Ruiz (1875–1939)	565
Pío Baroja y Nessi (1872–1956)	573
Miguel de Unamuno y Jugo (1864–1836)	581
Szkoła Barcelońska	607
Eugenio d’Ors i Rovira, „Xenius” (1881–1954)	613
José María Ferrater Mora (1912–1991)	627
Joaquín Xirau i Palau (1895–1946)	641
Eduardo Nicol (1907–1991)	648
Szkoła Madrycka	659
José Ortega y Gasset (1883–1955)	661
Manuel García Morente (1886–1942)	686
Julián Marías (1914–2005)	692
Xavier Zubiri Apalategui (1898–1983)	705
María Zambrano (1904–1991)	723
Luis Recaséns Siches (1903–1977)	736
José Gaos (1900–1969)	745
Bibliografia	753

Słowo od Autora

Nie ulega wątpliwości, że zainteresowania filozofów i miłośników filozofii, kierując się przede wszystkim na cztery zachodnie tradycje filozoficzne – grecką, niemiecką, francuską i anglosaską, są w pełni trafne i uzasadnione. Nieliczne są narody i społeczeństwa, których twórczość filozoficzna dorównywałaby im głębią, rozległością, śmiałością i bogactwem, chociaż oczywiście nie brakuje w nich wybitnych jednostek, a niekiedy grup czy szkół, których myśl osiąga ten wysoki poziom refleksji. Niekiedy jednak te wartościowe dokonania pozostają niezauważone czy niepoznane – choćby właśnie dlatego, że kierujemy uwagę na te obszary myśli, które nie bez racji są cenione najwyżej. Wielu z nas ma jednak poczucie straty, wynikające z nieznamomości tych cennych osiągnięć, bowiem chociaż nie brakuje nam ciekawości tego, co dzieje się w tych mniej znanych sferach myślenia, często nie mamy sposobności, by ją zaspokoić.

Skromną intencją autora tej książki jest właśnie umożliwienie polskim czytelnikom poznania niektórych nurtów i szkół filozofii, które powstały w Hiszpanii bądź były dziełem myślicieli pochodzących z tego kraju. Zarysowany tu obraz nie jest kompletny; nakreślone zostały tylko te linie myśli hiszpańskiej, które historycy uznają za najpłodniejsze i najcenniejsze; dają one także najlepszą możliwość ukazania jej w szerszym przekroju. Napisanie pełniejszej, szczegółowszej historii filozofii hiszpańskiej wymagałoby znacznie więcej czasu, niż mogłem na to przeznaczyć i więcej wysiłku niż ten, na który było mnie stać, jak również lepszego dostępu do bibliotek i materiałów, który może mieć chyba jedynie ten, kto mieszka na stałe w Hiszpanii. Po roku pracy badawczej na Universidad Autónoma w Madrycie stwierdziłem, że zaledwie postawiłem pierwsze kroki na drodze do powziętego celu. Mam jednak nadzieję, że ten niepełny zarys dziejów hiszpańskiej myśli pozwoli zainteresowanym poznać ją szerzej czy pełniej, niż to dotąd było możliwe.

„Hiszpania” jest w tej pracy rozumiana w sensie szerszym niż ten, który odnosi się do państwa utworzonego pod koniec XV w. Pisząc o filozofii hiszpańskiej, mam na uwadze myśl powstałą na terytorium należącym dzisiaj do Hiszpanii, wcześniej znajdującym się pod władzą Rzymu, później państwa

Wizygotów, a następnie muzułmanów. Pominięcie tych epok zubożyłoby obraz dziejów hiszpańskiej filozofii, która niekiedy zwracała się ku swoim źródłom wcześniejszym i kontynuowała myśl zapoczątkowaną przed powstaniem hiszpańskiego państwa.

Nie wszystko w tej pracy jest nowe; myśl niektórych filozofów i nurtów przedstawiałem we wcześniejszych publikacjach (ich część ukazała się w trakcie pracy nad tą książką), o czym informuję w przypisach do tych fragmentów książki, które tutaj powielam z większymi czy mniejszymi zmianami w stosunku do pierwodruków. Zdecydowałem się postąpić w ten sposób, uznałem bowiem, że usiłowanie przedstawienia tych samych myśli w zmienionych słowach byłoby zajęciem jałowym, tworzącym jedynie pozory.



Serdecznie i szczerze dziękuję tym, bez pomocy których nie napisałbym tej książki, zwłaszcza moim przyjaciółom z madryckiego Universidad Autónoma – profesorom Juanie Sánchez-Gey Venegas, José Luisowi Mora García, Marii Purificación Sánchez Zamorano, José Luisowi Abellánowi, Angelowi Casado Marcos de León, Pedro Ribas Ribas oraz doktorom Gemmie Gordo Piñar, Fernandowi Hermidzie de Blas, Marii Delii Manzanero Fernández i Marcie Nogueroles Jové. Czas spędzony wśród nich był naprawdę piękny. Podziękowania kieruję do pierwszego czytelnika i recenzenta książki, Profesora Krzysztofa Polita z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, którego wnikliwie uwagi pozwoliły mi ustrzec się licznych błędów i pomyłek. Jestem wdzięczny moim Koleżankom i Kolegom z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie za życzliwe zainteresowanie moją pracą. Dziękuję także mojej Rodzinie za wyrozumiałość i nieustające wsparcie.

Autor

Seneka i hiszpański neostoicyzm

Lucjusz Anneusz Seneka (4 p.n.e. – 65 n.e.) urodził się w Kordobie, jednym z najwspanialszych miast rzymskiej Hispanii, ale mieszkał tutaj krótko i będąc jeszcze dzieckiem przeprowadził się z rodzicami do Rzymu. Tam uzyskał wykształcenie gramatyczne, retoryczne i filozoficzne. Niemniej J. Sánchez-Gey Venegas stwierdza:

myśl Seneki, zasadniczo etyczna i mająca głęboki sens praktyczny, przeniknęła w tak specyficzny sposób hiszpański sposób bycia, że jest ona odczuwalna od starożytności aż po Złoty Wiek. [...] senekizm jest dostrzegalny jako głęboki rys przenikający kulturę czy hiszpański sposób bycia; przede wszystkim kulturę średniowieczną, mistykę, powieść lotrzykowską, ujawnia się w sentencjonalnych skłonnościach naszej literatury, w prozie konceptystów, w myśli moralizatorskiej od Quevedo po krauzystów¹.

Badacze kultury, w szczególności filozofii hiszpańskiej, nie są jednak zgodni co do tego, iż da się w niej zasadnie wyróżnić nurt senekizmu. To, czy myśl Seneki zawdzięcza coś kulturze rodzinnych stron i choćby w ten sposób pozwala zaliczyć go do filozofów hiszpańskich, pozostaje kwestią dyskusyjną. Niektórzy autorzy nie potrafią dostrzec żadnego wpływu kultury kraju lat dziecięcych na jego myśl, inni natomiast usilnie ten wpływ podkreślają, próbując, jak to określa M.E. Guerri Conde, dokonać „nacionalizacji senekizmu”, chcąc uczynić z niego przyczynek do chwały narodowej Hiszpanii². Na przykład

¹ J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos filosóficos en España*, EU Santa María, Madrid 1991, s. 12–13.

² Zob. M.E. Guerri Conde, *La sociedad romana en Séneca*, Universidad de Murcia, Murcia 1979, s. 16. W swoim czasie rzecz miała się podobnie z zainteresowaniem myślą Arystotelesa: w XV w. powstała w Hiszpanii legenda, że Arystoteles pochodził właśnie z tego kraju. To twierdzenie pojawiło się najpierw w *Chronicon mundi* Lucasa de Tuy (XIII w.), a następnie zostało powtórzone w pismach późniejszych autorów, m.in. w *De praeconiis Hispanie* Juana Gila de Zamory (1241–1318) oraz w *Calamiceos* Juana de Meny (1411–1456). „Hiszpańskość Arystotelesa zapewniała jego upowszechnienie w środowiskach oświeconego rycerstwa; więcej, być może tę bajeczną wieść utrzymywano właśnie po to, by wytworzyć społeczną atmosferę zainteresowania szlachty dziełem Stagiryty” (L. Fernández Gallardo, *Legitimación monárquica y nobiliaria en el Memorial de Virtutum de Alonso de Cartagena* (ca. 1425), „Historia. Instituciones. Documentos”, 2001/28, s. 95). F. Rico powstanie tej legendy wyjaśnia przyczynami historyczno-kulturowymi: konkurencją między Hiszpanią i Francją

wybitny historyk kultury hiszpańskiej A. Castro³ nie dostrzegł w myśli Seneki żadnej hiszpańskiej cechy, tak samo jak i rzymskiej, uznając stoicyzm za wytwór kultury helleńskiej. Jego tylko nieco mniej sławny kolega, C. Sánchez-Albornoz, utrzymywał przeciwną opinię⁴. Wydaje się, że w tej kwestii można wskazać dość prostą zależność, dotyczącą co najmniej XX stulecia: im wcześniejsza publikacja, tym mniej wątpliwości co do „hiszpańskości” Seneki. Za przykład prób uzasadniania związków łączących myśl Seneki z kulturą miejsca urodzenia oraz tezy, że senekańska wizja „humanitas” była inspirowana kulturą preromańskiej Hiszpanii, niech posłużą umiarkowane argumenty M. Suancesa Marcosa z relatywnie niedawnej publikacji: „Seneka rodzi się w Kordobie i otrzymuje w swoim dzieciństwie cały »humus« preromańskiej kultury iberyjskiej wraz z charakterystycznymi dla niej cechami”⁵. Autor wymienia takie cechy charakteru Seneki i jego twórczości, jak zmysł religijny, który prowadzi go do kontemplowania natury jako boskiej i rządzonej przez Opatrzność, pragnienie szczęścia oraz zainteresowanie śmiercią, a następnie twierdzi, że zostały one uformowane „w pierwotnym zbiorowym i rodzinnym doświadczeniu, uzyskanym w jego najwcześniejszym dzieciństwie”, a kiedy przechodzi do szczegółów, wskazuje na kulturowe tradycje i obyczaje Celtoiberów, podkreślając zwłaszcza znaczenie ich przekonania, iż „niebo łączy się z ludźmi, tworząc z nimi wspólnotę duchów i ludzi, idei, która będzie u Seneki przejawiała się stale”, by podsumować swoje rozważania stwierdzeniem: „to wszystko wpłynęło na Senekę, którego koncepcja wyższej mądrości, przekazywanej ludziom przez niebiosa, ma tutaj swe źródła”⁶.

Przeciwstawienie się tego rodzaju opiniom spotykało się w swoim czasie z ostrymi naganami – przykładem może być wypowiedź J. Garcíi Prado z roku 1951, który twierdził, że ci, którzy negują wpływ na Senekę krainy, w której przyszedł na świat, są „niedouczeni” i „tendencyjni” oraz stawiał ich w jednym szeregu z tymi, „z których powodu nasza Ojczyzna musiała znosić mniej

o prestiż wśród państw europejskich. Kilkadziesiąt lat przed *Chronicon* Lucasa de Tuy, Chrétien de Troyes w jednym ze swoich pism wykazywał kulturowe pierwszeństwo Francji pisząc, że studia filozoficzne najpierw zostały przeniesione z Grecji do Rzymu, a następnie do Paryża, na nowo powstały uniwersytet. Pisząc o przeniesieniu studiów, miał na uwadze przede wszystkim studia nad filozofią Arystotelesa. Hiszpańska legenda o Arystotelesie-Hiszpanie była odpowiedzią na tę próbę zmonopolizowania go przez Francuzów. Jej podstawę stanowił fakt, że pisma Stagiryty były tłumaczone w Hiszpanii zarówno w czasach panowania Arabów, jak i później, zwłaszcza w Toledo (zob. F. Rico, „*Aristoteles Hispanus*”. *El nacimiento de una leyenda*, w: idem, *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Crítica, Barcelona 1990, s. 57–62 oraz 81–82).

³ A. Castro, *Origen, ser y existir de los españoles*, Taurus, Madrid 1959, s. 120 i n.

⁴ C. Sánchez-Albornoz, *España oles ante la historia*, Emecé Editores, Buenos Aires 1959, s. 68 i n.

⁵ M. Suances Marcos, *La aportación de Séneca al estoicismo romano*, „Aldaba”, 1988/12, s. 15.

⁶ *Ibidem*, s. 16.

lub bardziej podstępne ataki potwarców lub zdradzieckie działania”⁷. Surowy osąd interpretacji usiłujących za wszelką cenę szukać w Senecie i jego twórczości „prawzoru hiszpańskiego geniuszu i temperamentu”, wyraża M. Dolę:

z powodu prostego faktu urodzenia się Seneki w rzymskiej Kordubie i społecznej oraz mentalnej przynależności do hiszpańskiej (*hispana*) społeczności w Rzymie i bycia zarazem jedną z bardziej znaczących ofiar represji Nerona wobec intelektualnej i arystokratycznej opozycji, każdy „Hiszpan” czuje się zobligowany wychwalać, jako nietykalne osobiste dziedzictwo, wznosząc przy tym oczy w niebo, jego postać, wyłączając całkowicie jego analizę i krytykę. Pojawiła się w taki sposób mętna teoria hiszpańskiego „senekizmu”, o której dokładnie nie wiadomo, na czym polega. [...] W ten sposób Seneka staje się nie tylko kamieniem probierczym dla miernego intelektualisty, lecz także, co gorsza, ogromnym „bluffem”, świętym potworem. A Seneka zasługuje, oczywiście, na inny los⁸.

Zasadność wyodrębniania nurtu hiszpańskiego senekizmu może więc budzić wątpliwości, niemniej nurt ten jest przez historyków hiszpańskiej filozofii wyodrębniany i to właśnie stanowi usprawiedliwienie tego, że poświęcamy hiszpańskiemu senekizmowi osobny rozdział. Mamy nadzieję, że dalsze partie tego rozdziału pozwolą na ustosunkowanie się do tej kwestii.

Zarys myśli Seneki

Lucjusz Anneusz Seneka, dobrze wykształcony i utalentowany, dał się poznać jako znakomity filozof, pisarz-moralista oraz autor tragedii. Jako obywatel był zaangażowany w sprawę przywrócenia autonomii Senatowi, co w 37 r. skończyło się dla niego bez mała tragicznie, bowiem Kaligula chciał go za to skazać na śmierć, przed którą uratowało go wstawiennictwo przyjaciół. Kolejny raz to samo niebezpieczeństwo zawisło nad nim, gdy został oskarżony przez Messalinę, żonę cesarza Klaudiusza, o cudzołóstwo, jakiego miał się rzekomo dopuścić z Julią Livią, córką Germanika i siostrą Agrypiny Młodszej, przyszłej żony Klaudiusza (po zamordowaniu Messaliny w 48 r.). Oskarżenie miało podłoże polityczne, cesarzowa chciała pozbyć się wpływowego przeciwnika Klaudiusza. Ta przygoda jednak skończyła się tylko relegowaniem Seneki w 41 r. przez cesarza na Korsykę, gdzie przebywał do śmierci Messaliny. W tym czasie napisał większość swoich prac filozoficznych i pewną liczbę tragedii. Po powrocie do Rzymu został mianowany pretorem odpowiedzialnym za sądownictwo, a Klaudiusz powierzył mu wychowanie swego adoptowanego syna Nerona. Sprawując wysokie urzędy (łącznie z urzędem konsula), boga-

⁷ J. García Prado, *Séneca, geógrafo*, „Archivum. Revista de la Facultad de Filología”, 1951/1, s. 63–64.

⁸ M. Dolę, *Séneca a través de Tácito*, „Estudios Clásicos”, 1968/55, s. 464.

ciąg się ponad miarę i nie zawsze uczciwie, pędził Seneka w Rzymie wygodne życie u boku Nerona, na którego miał znaczący, pozytywny wpływ (pierwsze pięćdziesiąt lat rządów tego władcy bywa uznawane za okres największej pomyślności Rzymu). W 65 r. został oskarżony przed cesarzem o udział w spisku przeciwko niemu. Imperator nakazał mu popełnienie samobójstwa, a filozof nakazów spełnił tak, jak sam zalecał mędrcom, który chce pokonać przeznaczenie, zachować wolność i pozostać wiernym sobie – bez smutku i miłosierdzia.

Wśród jego dzieł najważniejsze to: *O łagodności (De clementia)*, *O życiu szczęśliwym (De vita beata)*, *Dialogi (Dialogi)*, *O gniewie (De ira)*, 20 ksiąg listów moralnych (*Epistularum moralium libri XX*, w sumie 124 listy, wśród których szczególną wartość filozoficzną mają napisane pod koniec życia *Epistulae morale ad Lucilium – Listy moralne do Lucyliusza*), *O niezłomności mędrca (De constantia sapientis)*, *Zagadnienia przyrodnicze (Naturales quaestiones)*, *O pokoju ducha (De tranquillitate animi)*, *O dobrodziejstwach (De beneficiis)*, *O krótkości życia (De breuitate vitae)*, *O Opatrzności (De Providentia)*, *O odpoczynku (De otio)* oraz tragedie: *Herkules szalejący (Hercules Furens)*, *Herkules etejski (Hercules Oetaeus)*, *Trojanki (Troades)*, *Fenicjanki (Phoenissae)*, *Medea (Medea)*, *Fedra (Phaedra)*, *Edyp (Oedipus)*, *Agamemnon (Agamemnon)*, *Tyestes (Thyestes)*; przypisywana mu była także tragedia pt. *Oktawia (Octavia)*.

Myśl Seneki jest dość powszechnie znana, co pozwala przeznaczyć na jej omówienie niewiele miejsca, oddając je głównie przedstawieniu obecności jego myśli w pismach hiszpańskich twórców. Seneka był przedstawicielem stoicyzmu rzymskiego, eklektycznego (nawiązującego do pitagoreizmu, Platona, Arystotelesa, epikureizmu i cynicyzmu) oraz łagodniejszego i nastawionego bardziej praktycznie niż nauki Starej i Średniej Stoi. Był to kierunek filozoficzny zgodny z „praktycznym i trzeźwym sposobem myślenia narodu rolników i żołnierzy, którzy w filozofii szukali mądrości życia, wskazówek i bodźców do czynu, nie przywiązywali natomiast wagi do oderwanych teorii, czystych spekulacji, pustych dociekań, dla których nie mieli zresztą zamiłowania ani większego zrozumienia”⁹. Seneka jako eklektyk nie dążył do zbudowania logicznie zwartej systemy (z zagadnień logicznych szydził, wobec krótkości życia zajmowanie się nimi uznawał za przejaw szaleństwa) i nie zależało mu na nim¹⁰. Jak pisze L. Joachimowicz, był bardziej „kaznodzieją, który chciał przekony-

⁹ L. Joachimowicz, *Seneka*, WP, Warszawa 1977, s. 103.

¹⁰ Przeciwną, rzadko spotykaną opinię o dążeniach i metodzie Seneki głosi P. Grimal: „myśl Seneki jest koherentna i rozwija się od czasów młodości po starość w możliwy do uchwycenia sposób, nabierając coraz większej jasności” (P. Grimal, *Seneka*, tłum. J.R. Kaczyński, PIW, Warszawa 1994, s. 303); „wydaje się, że zwłaszcza w ostatnich dwóch czy trzech latach życia Seneka uczuł potrzebę uporządkowania swojej filozofii, tak by tworzyła koherentny corpus. Nie można twierdzić, że owa spójność istniała już we wczesnych pracach – przynajmniej nie w sposób świadomy. Ale nie można też twierdzić z całą pewnością, że jej nie było; rzekome bowiem sprzeczności, które próbuje się odnaleźć w dziele filozofa, łatwo wytłumaczyć różnicą punktu widzenia” (ibidem, s. 231).

wać, niż oświecać, raczej oddziaływać na wolę niż na umysł”¹¹. Uważając się za myśliciela autonomicznego i krytycznego, nie czuł się też zobowiązany do jakiegokolwiek ortodoksji wobec nauk swych mistrzów, a nawet niekiedy wyśmiewał stoickie idee¹². „Jego przynależność do stoików jest więc tylko ramowa”¹³ – pisze Joachimowicz, wymieniając to, co wspólną dla Seneki i stoicyzmu „ramę” stanowi: naukę o cnocie jako życiu zgodnym z naturą, o mędrca stoickim, kosmopolityzm, panteizm, teorię wiecznego powrotu. Natomiast w „ramie” stoickiej myśli, „w centrum uwagi rzymskiego myśliciela znalazły się wszystkie największe problemy, z jakimi borykała się ludzkość w jego czasach i z jakimi boryka się dzisiaj – pisze S. Stabryła. Szczęście, cierpienie, Bóg, cnota, rozum, miłość, śmierć, zbrodnia, nienawiść, okrucieństwo, mądrość, wdzięczność, prawda, fałsz, spokój ducha, dobro, przyjaźń, wolność, rozkosz, gniew”¹⁴. Uważał, że filozofia nie jest spekulacją, lecz działaniem – techniką i sztuką życia oraz ćwiczeniem się w cnocie, dlatego kładł nacisk na etykę i zasady moralnego postępowania (*facere docet philosophia, non dicere*). Poznanie rzeczy jest tylko środkiem, dzięki któremu można ukształtować odpowiednio własną duszę i życie¹⁵, wartość filozofii leży w dziełach, do których ona prowadzi, a filozof to *artifex sui*. By prowadzić mądre i dobre życie, najważniejsze jest poznanie tego, czym jest dobro i zło, na czym polega ludzka dzielność moralna i podejmować decyzje zgodnie z rozumem, niezależnie od koniunktury zewnętrznych spraw i zdarzeń. Filozofia ma wytworzyć w człowieku przestrzeń, w której będzie on wolny od wpływów świata, duchową przestrzeń prawdziwego życia, w której mędrzec uzyskuje władzę nad sobą i niezależność od kaprysów fortuny oraz potrafi przełamać każdy kryzys duchowy (filozofia to *medicina animi*, której zadaniem jest uchronienie rozumu przed chorobą pasji) i stać się dobrym.

Mimo że Seneka był zainteresowany poznaniem rzeczywistości tylko ze względu na dobro duszy własnej i tych, których nauczał mądrości, to jednak znajdujemy w jego filozofii pewne nie usystematyzowane i ogólne tezy, które odpowiadają na niektóre pytania metafizyczne¹⁶. Musiały się one pojawić

¹¹ L. Joachimowicz, *Seneka*, s. 97.

¹² Seneka pisze: „im która droga jest bardziej udeptana i uczęszczana, tym łatwiej zawodzi. [...] Ocalejemy, jeżeli się tylko odgradzimy od tłumu” (L.A. Seneka, *O życiu szczęśliwym*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, PAX, Warszawa 1989, s. 178–179).

¹³ L. Joachimowicz, *Seneka*, s. 99.

¹⁴ S. Stabryła, *Przedmowa*, w: L.A. Seneka, *Myśli*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 30.

¹⁵ Zob. S. Álvarez Turiénzo, *La filosofía como arte de vida en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, Octava Semena Española de Filosofía, pr. zb., Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Inst. Luis Vives de Filosofía, Madrid 1966, s. 254.

¹⁶ I. Muñoz Valle zauważa, że „to nie prawda, lecz energia moralna, praktyczna sprawczość, jakie w danym momencie zdolne są dać natchnienie są tym, czego Seneka poszukuje w zasadach metafizycznych” (I. Muñoz Valle, *Explicación de las contradicciones de Séneca sobre immortalidad del alma*, „Estudios Clásicos”, 1968/1, s. 568).

w obrębie jego myśli choćby z tej racji, że naczelną zasadą stoicyzmu, rozumiana jako zasada życia wewnętrznego i sama istota mądrości, wyraża się w hasle *naturam sequi* – idź za naturą. Podążanie za naturą u Seneki, jak u innych stoików, polega na życiu zgodnym zarówno z porządkiem uniwersalnym, jak i z własną naturą ludzkiej jednostki. Zgodność z porządkiem uniwersalnym wymaga uznania, że rzeczywistość jest rozumna, a nawet że jest Rozumem identycznym z Bogiem. Stąd u rzymskiego filozofa następuje przemiana *naturam sequi* w *Deum sequere*, którą Grimal określa mianem „jednej z najbardziej oryginalnych i najbogatszych w konsekwencje cech myśli Seneki”¹⁷. Jedną z tych konsekwencji jest uznanie, że prawdziwa mądrość przybiera postać pobożności i jest naśladowaniem Boga; w takim pojmowaniu przez Senekę mądrości Grimal dostrzega przyczynę wysokiego prestiżu jego myśli wśród pisarzy chrześcijańskich.

Jako myśliciel stoicki Seneka akceptował główne założenia metafizyczne tej szkoły filozoficznej. Najogólniejszą metafizyczną podstawę jego filozofii tworzy założenie o jedności świata. Mimo przyjęcia tej tezy, jego myśl ujawnia dualizm ontyczny, wspólny dla całego stoicyzmu: dualizm tego, co bierne, i tego, co aktywne. Seneka to przekonanie modyfikuje, twierdząc, że element aktywny jest duchem, a bierny – materią. Do zagadnień metafizycznych, które podejmował Seneka, wkraczających już w dziedzinę teologii, należy zagadnienie Boga. Szkoła stoicka dokonała „teologizacji przyrody”¹⁸, integrując w nią w pewien sposób Boga, głosząc doktrynę o ananke i fatum. Seneka uznawał istnienie Boga (lub bogów – jest to u niego dość niejednoznaczne): o tym, że istnieje, poucza nas wewnętrzne odczucie oraz świadectwo powszechnej wiary. W kwestii przysługujących Mu atrybutów zachowywał ostrożność, stwierdzając np. w *Naturales quaestiones*, że jego poznanie niemal przekracza możliwości człowieka. Poznanie Boga – mimo wątpliwości co do jego zasięgu – może realizować się także przez rozważenie świata, który Seneka traktuje jako dzieło (*opus*) pewnej przyczyny. Przyjmuje on, że przyczyna sprawcza świata znajduje się poza nim, a ponadto uznaje Boga za duszę i rozum świata (*mens universi*)¹⁹. Sprawę komplikuje jednak stoicki materializm, który owo oddzielenie Boga od świata nakazuje ująć w postaci pewnego dualistycznego rozszczepienia uniwersum na dwie sfery: niematerialnego Boga jako jego przyczynę i Boga jako świata (materii). Nie będziemy w tym ogólnym wprowadzeniu w tę skomplikowaną aporię się zagłębiać, poprzestając na stwierdzeniu, że Seneka postrzega Boga jako tego, który formuje i porządkuje świat materialny, ale nie

¹⁷ P. Grimal, *Seneka*, s. 275.

¹⁸ S. Rábade Romeo, *La metafísica de Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, s. 143.

¹⁹ Zob. L.A. Seneka, *O zjawiskach natury. Pisma filozoficzne III*, tłum. L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1969, s. 9.

pojawia się u niego teza, że został on przez Boga stworzony. W obu tych kwestiach Seneka zajmuje stanowisko różniące się od dominującego w stoicyzmie ontologicznego monizmu i panteizmu.

W rozważaniach Seneki na temat Boga wyraźny jest ich aspekt „teodycealny”. Uznaje on, że Bóg jest wyłącznie dobry i nie jest odpowiedzialny za jakiegokolwiek zło. Zło, owszem, istnieje, Seneka temu nie przeczy, lecz twierdzi, że ma ono „edukacyjny” sens. Bóg żyje z człowiekiem w przyjaźni, a nawet łączy ich bliskie pokrewieństwo: Bóg jest ojcem człowieka i wychowuje go tak, jak na dobrego ojca przystało, w surowej dyscyplinie – po to, by nauczył się on żyć w nocie, a przeciwnieństwa, jakie człowiek spotyka, mają charakter prób, wzmacniających go i czyniących odpornym na trudy. Chociaż bywają one uznawane za nazbyt trudne, to jednak Seneka twierdzi, że Bóg jest wychowawcą łagodnym, bo nie działa wbrew woli człowieka, nie zniewala go.

Najbardziej rozwinięty fragment rozważań metafizyczno-teologicznych Seneki dotyczy relacji między przyczynowością i opatrnością. Jak wiadomo, tradycyjny stoicyzm opowiada się za fatalizmem – w monistycznie ujętej rzeczywistości nie ma miejsca na wolne działania ani na opatrność, która nie ma skąd przyjść. Seneka także pisze o fatum, ale rozumie je inaczej niż jego poprzednicy ze szkoły stoickiej: fatum jest tu zintegrowane z opatrnością Boga (bogów); konieczność, jaka rządzi światem, została zadekretowana przez Niego i On sam jej podlega. Pisze Seneka:

przez Fatum rozumiem immanentną konieczność wszystkich rzeczy i następstw. Jest to konieczność, której żadna potęga nie może złamać. Jeśli sądzisz, że tę konieczność można przebłagać przez modlitwy albo złożenie na ofiarę białej owieczki, nie znasz potęgi boskich przeznaczeń. Wasi filozofowie twierdzą, że jest rzeczą niegodną dla mędrca, aby zmieniał raz powziętą decyzję. O ileż jest to bardziej niegodne dla Boga!²⁰

Nie ma więc w świecie przeznaczenia, wszystko w nim podlega prawom ustanowionym przez wszechwiedzącego i dobrego Boga, którym człowiek mądry powinien ulec, naśladując Go. Mimo to przeznaczenie nie ma pełnej władzy nad człowiekiem. „W rozumieniu stoickim konieczność nie jest zapreczeniem wolności, która polega na działaniu zgodnym z naturą – pisze L. Joachimowicz. [...] Świadome i chętne podporządkowanie się prawom konieczności – *praeberere se fato* – ich akceptacja jest najwyższym zadaniem i zarazem stanowi największą doskonałość stoickiego mędrca”²¹.

Jednym z ważnych i drażliwych problemów jest pytanie o to, dlaczego na dobrych ludzi spadają nieszczęścia, mimo że istnieje opatrność. Seneka, zakładając dobroć bogów, próbował tę kwestię wyjaśnić pisząc, że właśnie tacy ludzie bywają wystawiani przez bogów na ciężkie próby. Jest to także kwestia,

²⁰ L.A. Seneka, *O zjawiskach natury...*, s. 84.

²¹ L. Joachimowicz, *Seneka*, s. 70.

z którą rzymski filozof łączy pytanie o pochodzenie zła; odpowiada na nie, że przyczyną zła jest niedoskonałość materii, tworzywa świata, na którą nie mogą mieć wpływu nawet bogowie.

Podobnie jak w wypadku zagadnień metafizycznych, Seneka tylko przy okazji podejmuje kwestie teoriopoznawcze, traktując je także dość ogólnie i raczej tylko zdając sprawę z ich istnienia, niż proponując ich rozwiązania. Zresztą w stoicyzmie nie miały one tak wielkiej wagi, jak w filozofii nowożytnej i późniejszej. Przeciwnie, rozważanie poznania jako problemu samego w sobie uchodziło w tych kręgach za czysto retoryczne i całkowicie nieużyteczne. Gdybyśmy, przyjmując nowożytne i współczesne standardy, chcieli poznać elementy stoickiej epistemologii, takie jak np. ich koncepcja podmiotu poznania, to raczej w ich pismach na taką koncepcję byśmy nie trafili, bo stoicki podmiot jest nade wszystko podmiotem moralnym. Z prac Seneki można wyczytać, że nie cenił on w poznaniu tej cechy, którą eksponował Arystoteles, tzn. zgodności pojęć z rzeczywistością, a jego wartość mierzył kryterium skuteczności, jakim jest doprowadzenie indywidualnego umysłu do tego, co najlepsze i najwyższe. Wiedza, którą ceni Seneka, jest mądrością, wiedzą o dobru i szczęściu²².

Aporetyczny dualizm metafizyczny Seneki jest także obecny w jego antropologii. W zasadzie akceptuje on materializm swoich stoickich poprzedników, jednakże zakłada dualizm duszy i ciała; ciało podlega prawom materialnego świata, natomiast dusza jest wolna. Wprawdzie nie ma on wątpliwości, że dusza istnieje, jednak nie może zdecydować jaka jest jej natura. Z całą pewnością nie przypisuje jej tych właściwości, jakimi cechują się byty materialne. Jest także zainteresowany odpowiedzią na pytania o pochodzenie duszy, o początek jej istnienia, o to, czy jest nieśmiertelna, czy po opuszczeniu ciała następuje jej ponowne wcielenie, a jeśli tak, to czy zachowuje pamięć zdarzeń z wcielenia poprzedniego²³. Na niektóre z nich nie ma nadziei uzyskać odpowiedzi (jak na to dotyczące istoty duszy), na inne odpowiedź znajduje, np. pisząc, że wyższa część duszy ma boską naturę, przypisując człowiekowi i Bogu rozumność. Najbardziej zajmowała go kwestia jej nieśmiertelności. Seneka nie znalazł na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Pisząc swoje konsolacje zapewniał, że dusza jest nieśmiertelna, że śmierć przywraca jej ten stan idealnego spokoju, jakim cieszyła się przed połączeniem się z ciałem, nic nie tracąc z tego, co miała, żyjąc w zespoleniu z materią – poza indywidualnością²⁴. Duszę Seneka uznaje

²² Zob. A. Muñoz Alonso, *El conocimiento en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, s. 158.

²³ Zob. J. Campos, *La inmortalidad del alma en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, s. 186.

²⁴ Zob. np. L.A. Seneka, *O pocieszeniu do Marcji*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989, s. 439–441 oraz P. Cid Luna, *Materia y forma de la consolación senequiana (I)*, „Cuadernos de la Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1998/15, s. 233–234. Niektórzy autorzy zauważają, że śmierć była obsesją Seneki, a nawet że cechą nadającą jedność całej jego filozofii było dążenie do uwolnienia jego samego i innych od lęku przed śmiercią (zob. I. Muñoz Valle, *Explicación...*, s. 565).

także za podstawę ludzkiej godności i równości między ludźmi, a nawet nie waha się twierdzić, że posiadanie duszy ustanawia równość między niewolnikiem a jego wysoko urodzonym panem. Godność ludzka spoczywa w tym, że dzięki duszy człowiek ma świadomość własnej odpowiedzialności, bycia podmiotem moralnym i może panować nad sobą.

Normy i zasady etyki, jakie głosi filozof z Kordoby, są rozproszone w jego różnych pracach, niemniej dają się odczytać w sposób bardziej jednoznaczny, niż treści innych jego koncepcji. Jego etyka ma na celu dostarczenie wskazówek dotyczących tego, w jaki sposób człowiek może osiągnąć doskonałość. Swoich wskazań nie kierował do mędrców, bo im są one zbędne, lecz do zasnuconych, cierpiących, zdruzgotanych śmiercią najbliższych. Wiele z tych pism ma charakter konsolacji. By uwolnić od przerażenia i smutku, przekonywał, że to, co smuci i jest powodem lęku, należy do stałych praw życia i że jedynym rozsądnym i mądrym sposobem na cierpienie jest ich zaakceptowanie. Ogólna norma jego etyki głosi: należy przystosować się do natury rzeczy. Ta rada wskazuje także drogę do doskonałości, wolności, dobra i szczęścia. Szczęście zaś Seneka pojmuje zgodnie z doktryną stoicką jako trwałą pogodę ducha, brak afektów i namiętności:

życie szczęśliwe jest to życie zgodne z naturą człowieka i tylko pod tym warunkiem może je ktoś osiągnąć, że dusza jest przede wszystkim zdrowa i trwa w nieprzerwanym posiadaniu tego zdrowia, z kolei – tryskająca energią i siłą, dalej – urzekająco hartowna w cierpieniu, przystosowana do wymagań czasu, troskliwa o ciało i sprawy z ciałem związane, ale – bez niepokoju, zabiegająca również o inne rzeczy, które są w życiu pomocne, ale – bez bałwochwalczego podziwu dla którejkolwiek, wreszcie gotowa korzystać z dobrodziejstw losu, ale – bez zaprzędania im się w niewolę²⁵.

Dla osiągnięcia szczęścia niezbędna jest cnota, dlatego filozof pisze: „zawsze niech cnota idzie przodem i ona niech niesie chorągiew, wcale mniej nie będziemy mieli przez to rozkoszy, ale staniemy się jej panami oraz władcami”²⁶.

Na czym polega doskonałość, którą głosi stoik, powszechnie wiadomo: człowiek doskonały – mędrzec – to ten, którego duch nie podlega zmianom nawet w obliczu największych przeciwności losu i kataklizmów – biedy, głodu, choroby czy śmierci, tak samo jak w obliczu bogactwa i powodzenia. Taki stan ducha to prawdziwa wolność i najwyższe dobro, które wystarcza za wszystkie inne. Kiedy takie ukształtowanie ducha się dokona, można rzec, że człowiek posiadał cnotę. Cnota ma jeszcze jedno imię – cnota to inaczej rozum, który wyróżnia człowieka spośród wszystkich bytów żywych. Nie odwaga – bo

²⁵ L.A. Seneka, *O życiu szczęśliwym*, s. 182.

²⁶ Ibidem, s. 200.

i lew jest odważny; nie piękno – bo piękny jest też paw. A kiedy rozum jest doskonały, wystarcza, by człowiek był szczęśliwy²⁷. Rozum jest naturą człowieka, jeśli każdy byt osiąga swą doskonałość i najwyższe dobro podług natury, która mu przysługuje. A jeśli rozum jest częścią bożego ducha, wprowadzoną w ludzkie ciało, to doskonałość rozumu upodabnia człowieka do bogów, żyjących zgodnie z Logosem. Cnota – jako dobro najwyższe – wystarcza za wszystko: kto ją posiada, żadnych dóbr już nie potrzebuje, bo zyskać już nic więcej nie może, ani nie może nic stracić; jest wolny –

ponieważ wszystko przechowuje w sobie, niczego nie powierza losowi. Dobra swoje ma w miejscu bezpiecznym, zadowolony jest z cnoty, która niczego nie potrzebuje od szczęśliwego losu i dlatego nie może się ani powiększać, ani umniejszać. [...] Cnota jest niezależna, nietykalna, nieodmienna, niewzruszona, na każdy przypadek tak bardzo zahartowana, że niepodobna nawet jej ugiąć, a już w żadnym razie pokonać. [...] Mędrzec zatem nie utraci niczego, czego utratę miałby boleśnie odczuć. Jest w posiadaniu wyłącznie cnoty, której nikt go nie może pozbawić²⁸.

Jednak cnota mędrca, który ją pielęgnuje w ukryciu i nie wystawia na próbę, nie konfrontuje jej z życiem, wydaje się Seneca wątpliwa. To tak, jakby ktoś przybył na zawody i uczestniczył w nich bez rywali: „uważasz się za wielkiego człowieka? Ale w jaki sposób przekonam się o tym, jeśli los nie nadarzył ci sposobności, abyś pokazał swą cnotę? Stałeś do zawodów w igrzyskach olimpijskich?”²⁹ – zapytuje w *De providentia*.

Seneka nie podzielał do końca surowej stoickiej postawy wobec namiętności i uczuć. Twierdził, że mogą być użyteczne, jeśli są umiarkowane i gdy rozum nad nimi ma władzę. Jeśli tak nie jest, umiarkowane uczucia stają się miernym złem³⁰. Nadmiar pasji i pragnień jest niebezpieczny, bo może zdominować rozum, a wówczas następuje utrata wolności. Od bólu, gniewu, nienawiści i innych uczuć nikt nie jest wolny, lecz mądry człowiek nie pozwala, by zawładnęły one jego rozumem. W tym kontekście ważnym wezwaniem Seneki – mającym także wymiar społeczny – jest apel o łagodność, w której praktykowaniu realizuje się człowieczeństwo („ze wszystkich cnót żadna inna nie przystoi człowiekowi bardziej niżeli łagodność, ponieważ żadna inna nie ma więcej cech ludzkich”³¹), zwłaszcza człowieczeństwo sprawującego władzę. Pisarz poświęcił tej cnocie pracę pt. *De clementia*.

Każde zło jest do zniesienia, przynajmniej dla mędrca. Nawet śmierć nie powinna być straszna. Kwestię postawy wobec niej Seneka podejmował w wielu

²⁷ Zob. L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, w: idem, *Dialogi*, s. 643–644.

²⁸ L.A. Seneka, *O niezłomności mędrca*, w: idem, *Dialogi*, s. 552–553.

²⁹ L.A. Seneka, *O opatrności*, w: idem, *Dialogi*, s. 596.

³⁰ L.A. Seneka, *O gniewie*, w: idem, *Dialogi*, s. 272–274.

³¹ L.A. Seneka, *O łagodności*, tłum. L. Joachimowicz, w: L. Joachimowicz, *Seneka* (wybór pism), s. 215.

dzielach i rozmyślał nad nią przez całe swe życie. Główną myślą jego *De brevitate vitae* jest teza, że życie obiektywnie nie jest krótkie, lecz sam człowiek czyni je krótkim, nie potrafiąc z niego korzystać. Ten, kto umie wypełnić je treścią i mądrze wykorzystać dany mu czas, ma życie długie. W większości jednak ludzie, osiągnąwszy nawet sędziwy wiek i straciwszy wiele czasu na sprawy pozbawione większego znaczenia, ledwie potrafią takie życie rozpocząć, stąd ich przekonanie o krótkości życia:

nie za mało mamy czasu, ale za wiele tracimy. Dość długie jest życie i w obfitej ilości nam dane do wypełnienia naszego najważniejszego zadania, jeżeli z całego uczynimy należyty użytek, ale jeżeli upływa w zbytkach i gnuśności, a nie zużywa się na żadne szlachetne dzieło, wtedy dopiero w obliczu ostatniej konieczności zauważymy, że życie, którego upływania nie spostrzegliśmy, już upłynęło. Rzecz ma się następująco: nie otrzymaliśmy życia krótkiego, ale czynimy je krótkim, pod względem zaś jego posiadania jesteśmy nie nędzarzami, ale marnotrawcami³².

W ulubionej metaforze stoików, w której często wyrażali oni swoje poglądy o życiu – w metaforze teatru – Seneka porównuje je do występu aktora na scenie, pisząc, że nie jest ważne, jak długo jest on na niej, lecz to, jak swą rolę odegra.

Seneka rozmyślał także nad sensem samobójstwa. Nie było ono dla niego dobrą odpowiedzią na ból czy zmęczenie życiem. „Dla filozofa z Kordoby samobójstwo jest odpowiedzią na sytuację, w której wierność sobie jest poddawana próbie i tuż przed ulegnięciem złu mędrzec „dokonuje” najwyższego aktu wolności i pokonania losu: bez smutku i miłosierdzia”³³. Samobójstwo w uzasadnionych okolicznościach Seneka uznawał za znak wielkości ducha. Co więcej, według niego życie mędrca nie jest niczym innym, niż *meditatio mortis*, a w *De ira* pisał: „pytasz mnie, która droga prowadzi do wolności? Którakolwiek tętnica twojego ciała”.

Recepcja myśli Seneki w Hiszpanii

Obecność myśli Seneki w hiszpańskiej myśli filozoficznej – w szerokim znaczeniu, obejmującym także tę myśl, która pojawiła się na Półwyspie Iberyjskim jeszcze przed powstaniem w XV w. państwa hiszpańskiego – nie była ciągła. Przeciwnie, od czasu zajęcia Półwyspu przez Wizygotów na początku V w. n.e. aż do XIII w., była ona tutaj prawie nieobecna, a ponowne pojawienie się jej tam nie zależało od inicjatywy jego mieszkańców, lecz od jej recepcji

³² L.A. Seneka, *O krótkości życia*, w: idem, *Dialogi*, s. 133–134.

³³ M. Maceiras Fañán, A.M. López Molina, A. Maestre Sánchez, S. Trías Mercant, *Pensamiento filosófico español*, t. I, Síntesis, Madrid 2002, s. 81.

przez kulturę innych krajów europejskich – wróciła w rodzinne strony drogą okrężną.

W późnej starożytności (od III w.) i w pierwszych stuleciach średniowiecza zasadnicze znaczenie dla pozytywnej waloryzacji myśli Seneki – a więc i dla jego obecności w kulturze średniowiecznej Europy – miała legenda, w której zyskał on wyraźne i z upodobaniem eksponowane chrześcijańskie rysy. Chrześcijanie – zwłaszcza w osobach Ojców Kościoła – skupiali się przede wszystkim na zawartości ideologicznej jego pism, chociaż ich estetyczno-literackie wartości także uznali za godne naśladowania. Na niektóre zbieżności między myślą chrześcijańską i ideami Seneki wskazuje A. Alberte González:

sylwetka *homo novus* postulowana i reprezentowana przez św. Pawła nie różniła się formalnie od tego, za czym opowiadali się stoicy. Jeśli św. Paweł żądał od tego *homo novus* pewnego rodzaju *oratio sana*, to samo żądanie znajdujemy u Seneki. Jeśli św. Paweł okazywał niechęć do logomachii, to samo znajdujemy u Seneki. Jeśli św. Paweł był postrzegany jako siewca budujących słów, Seneka reprezentował stoika jako siewcę, który zasiewa ziarna dobroczynności. Jeśli św. Paweł żądał zgodności między słowami i czynami, tego samego domagali się stoicy. To samo odrzucenie zadowalania uszu wobec szorstkości prawdy, jakie dostrzegamy u św. Pawła, było toposem u stoików. [...] Nic zatem dziwnego, że w konsekwencji pierwsi chrześcijanie posługiwali się tym samym językiem, jakim posługiwał się Seneka w krytyce popisów literackich i wymagali, jak on, skupienia uwagi tylko na *res*, to znaczy na chrześcijańskiej prawdzie. Więcej nawet, w tej linii redukcji swojego przesłania do przekazu treści manifestowali swoją preferencję funkcji *docere* wobec innych funkcji retorycznych i krótkości wobec napuszości³⁴.

Pierwszym chrześcijańskim myślicielem, który już w IV w. zauważył zbieżności doktrynalne między filozofią Seneki i chrześcijańskimi ideałami, był Tertulian (ok. 160–220) i nawet nazwał go (w *De Anima*) „naszym mędrcelem”, natomiast Laktancjusz (250–320) w *Divinarum Institutionum libri VII* wyrażał pewność, że gdyby Seneka miał taką możliwość, stałby się chrześcijaninem. Te przekonania poczęto głosić odważniej, gdy na początku IV w. pojawiła się apokryficzna korespondencja między Seneką i św. Pawłem (łącznie 14 listów)³⁵. Św. Hieronim (347–420) wpisał Rzymianina (w *De viris illustribus*) na listę tych, którzy powinni być uznani za świętych chrześcijańskich, mimo że był świadom tego, iż Seneka był poganinem. Sympatię wobec Seneki wyrażał także św. Augustyn (*De civitate Dei*, VI, 11). Wspomniana korespondencja dała początek legendzie, według której Seneka i św. Paweł przyjaźnili się, a nawet, jak

³⁴ A. Alberte González, *Séneca, un conceptista ante litteram*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 2004/24, s. 16–17.

³⁵ Niektórzy autorzy co najmniej od czasów renesansu uznawali tę korespondencję za rodzaj literackiego żartu lub wprawki retorycznej, zob. P. Cid Luna, *El texto de la Correspondencia atribuida a Séneca y S. Pablo en El ms. Oxomenis 153: información adicional*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1994/7, s. 24.

w niektórych jej wersjach przyjmowano, rzymski filozof pod wpływem św. Pawła przyjął chrześcijaństwo i skrycie je praktykował. Tysiąc lat później, w XIV stuleciu, legenda głosiła już, że Seneka stał się apostołem chrześcijaństwa w swoim najbliższym otoczeniu. W tej wersji w Hiszpanii rozpowszechniła się ona dopiero w XVII w., pod wpływem włoskich humanistów; wcześniej była tutaj znana tylko jej wersja „skromniejsza”, w której Seneka jest przyjacielem św. Pawła, ale nie chrześcijaninem. Jak pisze L. Joachimowicz, „do rozpowszechnienia legendy o przynależności Seneki do chrześcijaństwa najbardziej przyczyniło się to, że niektóre jego poglądy i nauki moralne są tak wzniosłe i przepojone miłością człowieka, że wydają się w pewnych punktach jeśli nie identyczne, to w każdym razie bardzo podobne i zbliżone do odnośnych miejsc w *Piśmie świętym*, zwłaszcza w *Listach Pawła*”³⁶. Falszywe listy nie wyrządziły więc szkody Senece, a nawet przeciwnie – „to właśnie ten falsyfikat nierzadko, a może nawet w pewnych okresach z reguły szedł przodem i torował drogę autentycznym pismom Seneki. Rzecz najważniejsza, że legenda i apokryficzna korespondencja odegrały pierwszorzędną rolę. Im właśnie w dużej mierze należy zawdzięczać, że dzieła i pamięć Seneki nie zaginęły”³⁷.

W Hiszpanii Wizygotów bezpośrednia znajomość idei Seneki, podobnie jak i całej tradycji klasycznej, była bardzo ograniczona. W pismach najważniejszego przedstawiciela filozofii tego okresu, Izydora z Sewilli (560–636), znajdujemy tylko dwa napomknięcia o Senece, niemające żadnego znaczenia, jeśli chodzi o myśl filozoficzną, pochodzące ponadto z drugiej ręki³⁸. Pierwszym autorem, u którego pojawiają się znaczące wzmianki o tym filozofie, był pochodzący z Panonii biskup Martín z Bragi (ok. 510–580). Sprowadził on ze Wschodu greckie kodeksy, które były przekładane na łacinę przez grupę skupionych wokół niego tłumaczy, osiadłych w klasztorze w Dumio³⁹. Wśród pism biskupa Martina są dwa dzieła o charakterze praktyczno-pedagogicznym, oparte na myśli Seneki: *De ira* i *Formula vitae honestae* (570; znane też jako *De differentiis quattuor uirtutum*, jako *De quattuor uirtutum* oraz jako *De quattuor virtutibus*), w średniowieczu cieszące się dość dużym zainteresowaniem we Francji, Niemczech, Italii i Anglii. Myśli zawarte w pierwszym z tych dzieł pochodzą z jed-

³⁶ L. Joachimowicz, *Seneka*, s. 92–93.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ L. Robles o obecności Seneki w pismach św. Izydora z Sewilli pisze: „Seneka pojawia się w dziełach Izydora z Sewilli jako informacja czysto anegdotalna. Dwukrotnie jego nazwisko wymienia on wprost. Jeden raz mówiąc o nim nie jako o filozofie, lecz jako o techniku stenografii [...]. A drugi raz mówi nam, że on i Lukian byli ofiarami Nerona. W obu przypadkach odniesienia nie wskazują na bezpośrednią znajomość dzieła Seneki” (L. Robles, *Séneca en Isídoro de Sevilla*, w: *Estudios sobre Séneca*, s. 230).

³⁹ Zob. S. Bodelón, *Problemática sobre Martín Dumense y Juan de Biclario*, „Memorias de Historia Antigua”, 1992–1993/13–14, s. 206.

nego z najważniejszych pism Seneki, o tym samym tytule, natomiast źródłem drugiego jest prawdopodobnie jego *De officiis* (obecnie zaginione). Prace Martín z Bragi są niemal dosłownymi parafrazami fragmentów dzieł rzymskiego stoika⁴⁰, tym natomiast różni się od oryginałów, że Martín pominął niemal wszystkie wątki o charakterze teoretycznym, a rozważane kwestie rozpatrywał z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej. Jego praca, opublikowana anonimowo, w średniowieczu uchodziła za oryginalne dzieło Seneki i w spisie jego prac figurowała pod nazwą *De quattor virtutibus* lub jako *De copia verborum*⁴¹. Tę niewłaściwą atrybucję rozpoznali humaniści renesansowi (pierwszym z nich był prawdopodobnie Petrarca). Nim to się stało, praca ta była w średniowieczu jednym z najbardziej popularnych źródeł wiedzy o etyce stoickiej. Z dzisiejszego punktu widzenia taki sposób wykorzystania pracy innego autora uchodziłby za plagiat, jednak inaczej przedstawiało się on dla ówczesnej mentalności i jak pisze M.L. Colish, „jako autor (*compiler*) pierwszego w średniowieczu pseudosenekiańskiego podręcznika, Martín stworzył nowy gatunek literacki i nową metodę filozoficznego przekazu, dzięki któremu stoicyzm pod auspicjami chrześcijaństwa mógł patrzeć w przyszłość z optymizmem”⁴². Cytowana autorka uznaje Martín z Bragi za twórcę, który wskazał innym autorom chrześcijańskim sposób wzmocnienia ich własnych wysiłków intelektualnych oraz wzbogacenia chrześcijańskiej kultury dziedzictwem starożytnym.

Po okresie panowania Wizygotów, na Półwysep w VIII w. wkroczyli Arabowie. Od tego czasu, aż do końca XII w. nie ma śladów obecności Seneki na Półwyspie Iberyjskim chociażby w postaci wzmianek w spisach zasobów bibliotecznych. W odróżnieniu od Półwyspu Iberyjskiego, w tej epoce w innych częściach kontynentu europejskiego (przede wszystkim – już tradycyjnie – we Francji, Niemczech, Italii i Anglii) w bibliotekach znajdowało się wiele jego dzieł (w największej ilości manuskryptów są reprezentowane cztery prace: *Epistulae ad Lucilium*, *De beneficiis*, *De clementia* i *Naturales Quaestiones*), był on znany i czytany, zwłaszcza wówczas, gdy studia nad starożytnością osiągnęły wysoki poziom (XII w.), a legenda o związkach Seneki ze św. Pawłem umocniła zainteresowanie chrześcijan jego myślą. Pierwsze nieliczne wzmianki na temat manuskryptów Seneki w Hiszpanii pojawiają się pod koniec XII i na początku XIII w.

⁴⁰ G. Lopetegui Semperena podkreśla wysokie walory artystyczne tego dzieła Martín z Bragi – zob. G. Lopetegui Semperena, *Prosa métrica versus prosa rítmica: El „De ira” de Séneca en un resumen de Martín de Braga*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1992/3, s. 126.

⁴¹ Zob. F. Crosas López, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Dykinson, Madrid 2010, s. 97.

⁴² M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought Through the Sixth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1985, s. 298.

Głównym ośrodkiem twórczości literackiej i filozoficznej na Półwyspie Iberyjskim w XIII w. stał się dwór monarchów Kastylii i Leonu. Największe znaczenie miały tam zagadnienia polityczno-moralne. To właśnie w tym obszarze twórczości filozoficznej dokonała się hiszpańska recepcja myśli Seneki. Pierwszym jego dziełem przetłumaczonym z łaciny na język kastylijski, ale także jego pierwszym pismem, jakie zostało przetłumaczone na język narodowy, było *De ira*. Jest to tłumaczenie dość wczesne, zważywszy, że wiele prac Seneki (m.in. tak ważne, jak: *De ira*, *De vita beata*, *De brevitae vitae*, *De consolatione ad Marciam*, *ad Helviam*, *ad Polybium*, *De proevidentia*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*, *De otio*) przez całe średniowiecze nie było znanych w Europie aż do XIII w., kiedy to Roger Bacon odnalazł je w Paryżu i w 1266 r. wysłał papieżowi Klemensowi IV (1265–1268).

Napływ prac Seneki do Hiszpanii nie był zbyt obfity; do końca XIII stulecia w jej granicach znalazły się (poza *De ira*) jedynie cztery jego prace: *Epistulae ad Lucilium*, *De clementia*, *De beneficiis* i *Naturales Questionae*. W średniowieczu znany był ponadto cały zbiór apokryfów pism Seneki (wraz ze zbiorem fałszywej korespondencji między nim a św. Pawłem), znacznie przekraczający liczbę prac oryginalnych, który w Hiszpanii odgrywał szczególnie ważną rolę. Inny rodzaj literatury związany z myślą rzymskiego autora (choć niekiedy dość luźno), stanowiły liczne wybory jego sentencji, niemające żadnego filozoficznego uporządkowania i uzasadnienia, ułożone jedynie w porządku alfabetycznym maksymy dotyczące praktycznej strategii życiowej. Należały one do popularnego w tej epoce i mającego odległe tradycje gatunku literatury sapienckalnej i stanowiły istotny element średniowiecznego wychowania potomków królów i arystokracji⁴³. Filozoficzny indyferentyzm w stosunku do tych myśli sprawiał, że były one włączane w kontekst moralności chrześcijańskiej. W średniowieczu najbardziej popularnym tego rodzaju wyborem myśli Seneki był zbiór pt. *Proverbia Senecae* (znany także jako *Sententiae Senecae*), ułożony jeszcze w starożytności. Nie był to wybór tylko z jego prac – autorem wielu aforyzmów w nim zamieszczonych był Publiusz Syryjczyk – ale za taki właśnie wówczas uchodził. Na podstawie tych prac – uznawanych zresztą w Hiszpanii za oryginalne i często nie odróżnianych od dzieł jego ojca, Seneki Starszego (Retora), trudno było wyprowadzać jednoznaczne i zgodne z intencjami ich autora wnioski dotyczące zasad stoickiej moralności, nie wspominając o możliwości poznania filozoficznych podstaw stoicyzmu. Mimo tych licznych błędów, nieścisłości i wypaczeń, Seneka powoli stawał się w Hiszpanii autorytetem literackim, filozoficznym i nade wszystko moralnym.

⁴³ J.L. Herrero Prado, *La educación del príncipe Enrique IV*, „Revista de Poética Medieval”, 2001/7, s. 12.

Wypada przypomnieć o znaczeniu i nieustającej aktualności legendy wiążącej Senekę ze św. Pawłem, która podbudowywała autorytet stoickiego filozofa. Na początku XIII stulecia jej ważnym elementem stało się hiszpańskie pochodzenie Seneki, eksponowane zwłaszcza przez przedstawicieli ówczesnego humanizmu, związanych z dworem Alfonsa X Mądryego, którym zależało na wykazaniu, że istnieje autonomiczna, hiszpańska tradycja literacka. Do tych twórców należeli Juan Gil de Zamora (1241–1318) oraz Lucas de Tuy (zm. 1249). Pierwszy z wymienionych w pracy *De praeconiis Hispanie* wśród najwybitniejszych hiszpańskich filozofów wymienia kolejno Arystotelesa, Awerroesa, Avicennę i właśnie Senekę⁴⁴. Lucas de Tuy rozbudował „chrześcijański” wątek legendy, pisząc w *De excellentia Hispania* (ok. 1236), że śmierć Seneki miała związek z jego przyjaźnią ze św. Pawłem; Rzymianin jawił się więc tutaj już jako chrześcijański męczennik. Pod koniec XIII w. nastąpiło poszerzenie legendy o dalsze wątki. W *Primera Crónica General de España* (1270–1289) pojawia się np. opowieść o odważnej rebelii Kordoby przeciw okrutnemu Neronowi. Po kapitulacji miasta na honorowych warunkach, mędrzy i filozofowie – przywódcy buntu – mają być wysłani do Rzymu, by tam zostali spaleni na stosie, ale pod wpływem doradców Neron zabiera tylko Senekę i Lukiana, czyniąc z nich własnych doradców. W średniowiecznych przedstawieniach Seneka jako doradca Nerona nie występuje jako moralista po prostu, lecz jako doradca polityczno-moralny. „Ponieważ aspekt polityczny jego działalności jako »mistrza« i doradcy Nerona przechodzi na pierwszy plan, wyprowadza się z satysfakcją wniosek, iż pewien »Hiszpan« z Kordoby kierował z przykładną biegłością sprawami Imperium Rzymskiego”⁴⁵ – pisze K.A. Blüher. I w takiej właśnie roli – obok moralisty uczącego życiowej taktyki – Seneka, jako autor sentencji (autentycznych i apokryficznych), pojawia się w licznych średniowiecznych zbiorach aforyzmów (takich jak np. *Flores de filosofía*), mających spełniać funkcję podręczników sztuki sprawowania władzy⁴⁶. W średniowiecznej Kastylii, w królestwie Sancha IV, pojawiła się także próba przekładu całego dzieła Seneki – *De ira*. Przekład, opublikowany pod tytułem *Contra la ira e saña*, był dość dowolny i niedokładny, rozległe fragmenty oryginału zostały pominięte, a tłumacz skoncentrował się całkowicie na treści dzieła, a nie na jego formie.

⁴⁴ F. Rico pisze o jego *De praeconiis Hispanie*, że „była kąskiem dla wielu różnych apetytów. Laudes Hispaniae „mieszają się tam ze stronami i stronami historii własnej i obcej; refleksje moralne z ekskursjami geograficznymi; porady wojenne z religijnymi. [...] Pośród tej tak bogatej mozaiki Gil de Zamora poświęca najistotniejszy fragment dzieła rozważaniom »De philosophorum ac doctorum Hispanie perspicacitate«. [...] Fray Juan uważa, że nadszedł właściwy moment, by opiewać literacką chwałę Półwyspu. Rozpoczyna, rzecz jasna, od filozofów” (F. Rico, „Aristoteles Hispanus” ..., s. 64).

⁴⁵ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 88.

⁴⁶ Zob. M. de Pilar Rade Obrado, *La educación del príncipe en el siglo XV: Del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan*, „Res Pública”, 2007/18, s. 163.

„Recepcja Seneki w hiszpańskim średniowieczu jest widoczna wyłącznie w dwóch obszarach: w dziedzinie *praktycznej mądrości życiowej*, która żywi się aforyzmami, często apokryficznymi, oraz w *etyce politycznej*, którą tworzy się z myśli i przykładów ukierunkowanych na moralną i polityczną edukację książąt”⁴⁷.

W nową fazę recepcja filozofii Seneki wkracza w XV w. W tym właśnie stuleciu Seneka staje się w Hiszpanii autorem znanym, tłumaczonym i dość powszechnie czytany. Związane jest to z postępem, jaki dokonał się w kulturze literackiej dworów królewskich Kastylii i Leonu oraz – w nieco mniejszym stopniu – Katalonii i Aragonii. Szczyt świetności kultura związana z drugim z wymienionych ośrodków osiąga za zapanowania Alfonsa V (1416–1458), wraz z przeniesieniem jego dworu w 1443 r. do Neapolu, gdzie władca otoczył się kręgiem wybitnych humanistów. Na dworze Kastylii i Leonu najlepsze czasy dla kultury nastąpiły natomiast za panowania Monarchów Katolickich, Izabeli (1474–1504) i Fernando (1479–1516)⁴⁸. Rola obu tych dworów w interesującym nas procesie polegała m.in. na tym, że w owym czasie monarchowie mieli najlepiej zaopatrzone biblioteki, ze szczególną troską zabiegali o posiadanie dzieł wybitnego „Hiszpana” Seneki, a także byli inspiratorami i mecenasami – z tego samego względu – ich tłumaczeń. Efekty tych starań nie zawsze odpowiadały wysiłkom monarchów, ponieważ w XV w. humaniści hiszpańscy nie zdołali osiągnąć tak wysokiej kultury łacińskiej, jaka cechowała humanistów włoskich.

Jednym ze źródeł, z których pochodziły sprowadzane do hiszpańskich bibliotek dzieła Seneki, był dwór papieski w Awinionie, posiadający w swojej bibliotece największy w owym czasie zbiór jego prac. Szczególnie sprzyjającą dla Hiszpanii okolicznością dla omawianego procesu był fakt, że rezydujący w Awinionie antypapież Benedykt XIII – Pedro de Luna – był Hiszpanem. Kiedy został pozbawiony papieskiego urzędu i zesłany na wygnanie, wrócił w 1407 r. do Hiszpanii, zabierając ze sobą znaczną część papieskiej biblioteki, którą zdeponował w twierdzy Peñíscola w Walencji. Wśród zabranych przez niego kodeksów znajdowały się 24 dzieła Seneki. Jak pisze K.A. Blüher – „liczba, jak na owe czasy, absolutnie oszałamiająca”⁴⁹. Po śmierci P. de Luna ów zbiór został częściowo rozdany, a częściowo sprzedany.

⁴⁷ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 92.

⁴⁸ „Od dnia zawarcia małżeństwa przez Ferdynanda z Izabelą w Valladolid 19 października 1469 r. do jego śmierci w Madrigalejo 25 stycznia 1516 r. zmiana, jaka dokonała się w Hiszpanii w polityce, społeczeństwie i kulturze była ogromna. [...] W ciągu tych 47 lat humanizm nie tylko pewnie zakorzenił się w kraju, ale także rozwinął swoje cechy typowo hiszpańskie i wydał swoje najlepsze owoce” (J. Gil Fernández, *Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos*, „Península. Revista de Estudios Ibéricos”, 2005/2, s. 45).

⁴⁹ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 119.

Pierwsze tłumaczenia dzieł Seneki na język kastylijski w XIV w. pojawiły się pod koniec tego stulecia w Katalonii. Zapoczątkował je przekład Antoniego de Vilaragut siedmiu tragedii – *Hercules furens*, *Thyestes*, *Phoenissae*, *Phedra*, *Oedipus*, *Troades*, *Medea* – oraz fragmentów *Agamemnona*. Na przełomie XIV i XV w. pojawiło się także tłumaczenie *De providentia* Antoniego Canals, które może być przykładem specyficznej postawy ówczesnych hiszpańskich tłumaczy wobec dzieła rzymskiego filozofa. Canals nie tłumaczy dosłownie tekstu Seneki, lecz manipuluje nim w taki sposób, by był on zgodny z teologią chrześcijańską, np. tam gdzie Seneka pisze o bogach w l. mn., tłumacz stosuje l. poj., a westalki stają się zakonnicami. Ten sposób tłumaczenia wskazuje, że jego autor przyjął pozycję daleką od postaw charakterystycznych dla humanizmu.

W królestwie Kastylii tłumaczeń Seneki było znacznie więcej niż w Katalonii. Wszystkie one powstały bądź na dworze króla Juana II Kastylijskiego (1405–1454), bądź w Guadalajara, w otoczeniu wybitnego humanisty Markiza de Santillana (Marqués de Santillana, Don Íñigo López de Mendoza, 1398–1458), który przez około 30 lat był jednym z najważniejszych animatorów życia kulturalnego w Kastylii, opiekunem literatów i pierwszym wielkim bibliofilem należącym do najwyższych warstw kastylijskiej arystokracji. Wśród tłumaczeń, które powstały w pierwszym ośrodku, na szczególną uwagę zasługują te, których autorem był Alonso de Cartagena (około 1385–1456), biskup Burgos, człowiek wysokiej kultury⁵⁰. Pisał po łacinie i po hiszpańsku, a lista jego prac jest dość długa. Najważniejsze z nich to: *Oracional*; *Memorial de virtudes*; *Doctrinal de caballeros*; *Defensorium unitatis christianae*; *Libro de mujeres ilustres*; podejmował w nich zagadnienia historyczno-polityczne, moralne i religijne. Jego tłumaczenia Seneki były jedynymi hiszpańskimi XV-wiecznymi przekładami opartymi na łacińskim oryginale (niemniej przetłumaczył on także kilka pism apokryficznych Seneki). Alonso de Cartagena swoje przekłady, opublikowane jako *Los cinco libros de Séneca* (zawierające: *Libro de la vida bienaventurada*; *Las siete artes liberales*; *Amonestamientos é doctrinas*; *El primero libro de la providencia de Dios* oraz *El segundo libro de providencia de Dios*, będące w istocie tłumaczeniem *De constantia sapientis*), opatrzył także krytycznymi komentarzami, w których m.in. oceniał walory poszczególnych dzieł Seneki oraz wskazywał różnice między stoickim a chrześcijańskim ujęciem poszczególnych zagadnień (dotyczących m.in. kosmologii, *fatum*, predestynacji, wolnej woli, samobójstwa,

⁵⁰ M. Gurruchaga Sánchez zauważa, że „przekład na język kastylijski *Traktatów i Tragedii Seneki* przez biskupa Burgos, Don Alonso Garcíę de Cartagena, wskazuje na szczyt kościelnej akceptacji klasyka w pierwszym okresie Renesansu Kastylijskiego” (M. Gurruchaga Sánchez, *Algunas observaciones acerca de los Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena* (Ms. 37B.M.P.), „Faventia”, 1992/19/2, s. 132).

summum bonum). Przetłumaczył także tragedie Seneki. Przekłady te cieszyły się w XV stuleciu w Hiszpanii wielką popularnością⁵¹. Wartość translatorskiego dzieła Alonso de Cartagena obniża jednak sam sposób tłumaczenia, odległy postawie humanistów, skupiający się przede wszystkim na treści, nie doceniający formalnej finezji prac Seneki. Niemniej nie należy sadzić, że ów brak był wynikiem niedostatku literackiego i translatorskiego talentu tłumacza. Wyni-kał on raczej z eksplikowanego przezeń przeświadczenia, że stylistyczna do-skonałość tłumaczenia nie powinna przewyższać doskonałości przekładanego oryginału („nie powinno się wykuwać nowego, niszcząc całkowicie dawne”⁵² – pisał), bo dzieje się to niekiedy kosztem zniekształcenia oryginalnej treści dzieła oraz powinna mieć źródło w znajomości tematyki tegoż dzieła. Ta postawa spotkała się z reakcją humanistów włoskich (zwłaszcza Leonarda Bruni, który prowadził korespondencyjną polemikę z Cartagena), którzy zarzucili jej ana-chronizm, mentalną przynależność do średniowiecza oraz dopatrzyli się w niej obrony znieawidzonej przez nich kultury scholastycznej.

Znaczenie Alonso de Cartagena w propagowaniu myśli Seneki w Hiszpa-nii w XV w. było nadzwyczajne. Jego dzieło oceniano bardzo wysoko, np. Juan de Lucena (1430–1506) twierdził, że jest on tym, kto wprowadził do Hiszpanii filozofię, a współczesny autor O. Camilo uznaje A. de Cartagena za pierwsze-go hiszpańskiego humanistę⁵³. Niemniej senekistą biskup nie był, w swoich pracach rzadko cytował filozofa z Kordoby, a ponadto drogę naturalnego ro-zumu postrzegał jako prowadzącą jedynie na próg chrześcijańskiego objawie-nia. Mimo że w pewien sposób przyczynił się do rozpowszechnienia znajomo-sci myśli stoickiej w Hiszpanii, jako etyk i teoretyk polityki był raczej arystotelikiem, o czym może świadczyć jego praca *Memoriale Virtutum* (ok. 1425), będąca kompendium idei zawartych w *Etyce nikomachejskiej* oraz komentarzy do nich.

W kręgach związanych z kastylijskim dworem pojawiło się jeszcze wiele innych tłumaczeń, ale daleko było im do poziomu dzieła biskupa Burgos. Wie-lu z nich dokonano na podstawie tłumaczeń na inne języki, a część nie była

⁵¹ „Sądząc po liczbie zachowanych manuskryptów, do których dodać należy jeden inkunabuł (Sevilla, Meinhard Ungut, 1491; czterokrotnie wznawiany: Toledo, 1510; Alcalá de Henares, 1530; Amberes, 1548 i 1551), niewiele dzieł cieszyło się takim powodzeniem w kastylijskim piętnastym stuleciu jak Seneka w wersji opracowanej przez Alonso de Cartagena” (M. Morrás, *Lectura y difusión de los „Libros de Séneca” (a propósito de un testimonio desconocido)*, „Revista de Filología Española”, 2001/81, s. 137). Autorka pisze o 15 zachowanych manuskryptach. Zachowało się jedynie więcej manuskryptów *Siete Partidas* (akty prawne z XIII w.) i niektórych kronik.

⁵² Alonso de Cartagena, *Respuesta de Alonso de Cartagena [...] a las críticas a la antigua traducción medieval de la „Ética” de Aristóteles hechas por Leonardo Bruni...*, w: N. Cartagena, *La contribución de España a la teoría de la traducción*, Iberoamericana, Madrid 2009, s. 48.

⁵³ Zob. O. Camilo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, J. Domenach, Valencia 1976, s. 16.

nawet przekładem dzieł oryginalnych, lecz apokryfów, tak jak zbiór pt. *Proverbia Senecae* (hiszp. *Proverbios de Séneca*), napisany na polecenie Juana II Kastylijskiego jako przewodnik moralnego życia dla jego syna, księcia Henryka IV. Tematyka tego zbioru jest rozległa, zawiera on sentencje dotyczące takich kwestii, jak fortuna, gniew, śmierć, lęk, zło, chciwość, zazdrość, hipokryzja, apostazja, lubieżność, mizoginia, niewdzięczność, korupcja, posłuszeństwo, szczodrość, konformizm. W zasadzie na zbiór ten składają się myśli różnych autorów, wśród których przewagę rzeczywiście mają myśli Seneki lub mu przypisywane⁵⁴, dlatego funkcjonuje także pod tytułem *Proverbios de pseudo-Séneca*; było ich 365, po jednej sentencji na każdy dzień roku. Tłumaczem tego zbioru był Pero Díaz de Toledo (zm. 1494), prawnik na dworze Markiza de Santillany, który przekład opatrzył komentarzami, niewiele zresztą wyjaśniającymi, jeśli chodzi o poglądy Seneki, będącymi raczej tylko popisem jego erudycji. Ów zbiór zyskał licznych czytelników (miał 36 wydań, w tym 9 poza Hiszpanią) i był popularny jeszcze w XVI w. Przekłady odizolowanych sentencji, zebranych w zbiory przysłów, powiedzeń, przykładów oraz apokryfów branych za oryginalne prace Seneki, nadal są jeszcze świadectwem dominacji średniowiecznej mentalności.

Pewne niewielkie odstępstwo od tej postawy odnajdujemy w ówczesnej poezji moralizatorskiej; recepcja twórczości Seneki dokonywała się niekiedy nie tylko przez bezpośrednią lekturę jego dzieł, jednak moralści także przejawiali zainteresowanie szerszym kontekstem, do którego należą poszczególne prace rzymskiego filozofa. Wśród twórców należących do tego kręgu wymienić trzeba Fernána Pérez de Guzmána oraz Íñigo Lópeza de Mendozę. Pierwszy z nich ok. 1425 r. przełożył na język hiszpański *Listy do Licyliusza Seneki* (75 listów, opublikowanych pod tytułem *Epístolas de Seneca*), opierając się na anonimowym przekładzie, mającym podstawę w ich przekładzie włoskim, który z kolei był tłumaczeniem przekładu francuskiego⁵⁵. W owym okresie nie było chyba żadnego poety w Hiszpanii, który nie sięgałby w taki czy inny sposób do dzieła Seneki. Jednakże było to zainteresowanie jeszcze dość ograniczone, bowiem

⁵⁴ Zob. J.L. Herrero Prado, *La educación del príncipe Enrique IV*, s. 21.

⁵⁵ Zob. F. Crosas López, *De enanos y gigantes...*, s. 99. M. Morrás zwraca uwagę na to, że na Półwyspie Iberyjskim na przełomie średniowiecza i renesansu wytworzyła się dziwna praktyka translatorska: „chodzi o to, co można nazwać ‘wersjami w łańcuchu’, co przejawia się na dwa sposoby, jednakże pozostające w ścisłym związku ze sobą. Z jednej strony, bierze się pod uwagę wersje pośrednie jako podstawę tłumaczenia dzieła na inny język. Na przykład w przypadku Kastylii w wieku XV jest wielka obfitość wersji łacińskich, opartych na wcześniejszych, w języku katalońskim, włoskim lub francuskim i aż do początków XVI stulecia wszystkie tłumaczenia dzieł na język kastylijski, należących do literatury greckiej, opierają się na łacińskich wersjach humanistów włoskich. Z drugiej strony, aktualizowane są dawne wersje pod względem językowym, często przez porównanie tekstu hiszpańskiego z jego łacińskim oryginałem, w celu sprawdzenia dokładności przekładu, co niekiedy prowadzi do zmodyfikowania języka i sposobu, w jaki świat antyczny został przetransponowany” (M. Morrás, *El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica*, „Quaderns. Revista de Traducció”, 2002/7, s. 35).

postrzegano Senekę głównie jako autora maksym moralnych, które były integrowane w chrześcijańską doktrynę moralną. W owym zainteresowaniu nie przejawia się jeszcze dociekliwość natury filozoficznej, która mogłaby odkryć w Senecie reprezentanta stoicyzmu. I nawet kiedy Pérez de Guzmán zwracał uwagę na maksymy moralne, to nie znajdował w nich nic, co byłoby przejawem stoickiej doktryny moralnej. Kryterium jego zainteresowania nadal, jak w średniowieczu, pozostawała moralność chrześcijańska. Podobne podejście do myśli Seneki można zaobserwować u mniej utalentowanych przedstawicieli tego nurtu XV-wiecznej twórczości w Hiszpanii. Niemniej K.A. Blüher twierdzi, że ta właśnie odmiana poezji miała dla hiszpańskiego senekizmu znaczenie decydujące⁵⁶.

Uzasadnienia dla tej tezy – bardziej niż twórczość Péreza de Guzmána – dostarcza działalność Markiza de Santillany. Jego zainteresowanie twórczością Seneki było wyjątkowe, o czym zaświadcza choćby jego biblioteka, w której znajdowały się niemal wszystkie oryginalne dzieła Rzymianina i ich liczne włoskie i kastylijskie przekłady⁵⁷. Mniej dobitnie świadczy o tym jego własna twórczość. Na zlecenie Juana II zredagował on wierszowany zbiór *Proverbios* (złożony ze stu wersetów, podzielonych na 16 rozdziałów, dotyczących takich kwestii, jak: miłość i lęk, rozsądek i mądrość, sprawiedliwość, cierpliwość, wolność i wielkoduszność, prawda, zazdrość, śmierć etc.)⁵⁸. We wstępie do zbioru Markiz de Santillana powołuje się na filozofów starożytnych, których dzieł – jak współcześnie wykazano – prawdopodobnie bezpośrednio nie znał i nie czytał. W podobny sposób funkcjonują w całej jego twórczości antyczni autorzy (a także mu współcześni, jak np. jak Petrarca), nie wyłączając Seneki, który miałby być, według deklaracji Markiza, jego ulubionym i najchętniej czytany filozofem. „Santillana był bardziej przebiegły niż uczoney”⁵⁹

⁵⁶ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 179.

⁵⁷ W swojej siedzibie w Guadalajara Markiz zebrał wspaniałą bibliotekę, która była „nie tylko wielką kolekcją książek, lecz mikrokosmosem, w którym stawia się i rozwiązuje sporą część podstawowych zagadnień, jakie dotyczą historii przekładu: wybór książek, które zamierza się tłumaczyć i sposób ich uzyskania, warunki bycia i wykształcenia tłumaczy, teoria lub teorie przekładu etc.” (J. Rubio Tovar, *Traductores y traducciones en la Biblioteca de Marqués de Santillana*, w: *Medioevo y Literatura*, red. J. Paredes, Universidad de Granada, Granada 1995, s. 243).

⁵⁸ Zbiór ten, przeznaczony dla dziesięcioletniego wówczas syna Juana II, księcia Henryka IV (1425–1474), miał stanowić jeden z elementów przygotowania go do spełniania funkcji władcy, należał do popularnego w Europie od XIII w. gatunku *speculum principium*, różnił się jednak od wcześniejszych tym, że był pierwszym dziełem tego gatunku w języku hiszpańskim, napisanym wierszem; ten sposób pisania tego rodzaju dzieł nie zyskał wielu zwolenników. Ponadto, by wierszowane treści nie okazały się trudne do odczytania dla młodego księcia, Pedro Díaz de Toledo opatrzył dzieło Markiza komentarzami i licznymi przykładami, podobnymi do tych, jakie w tym celu podawano w średniowieczu. Zob. V. Cristobál, *La „Eneida” del Margués de Santillana*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 2002/1, s. 177–178.

⁵⁹ E. Carrillo, *Los proverbios en la tradición literaria de „Adoctrinamientos de príncipes”: originalidad, fuentes, estructura*, <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk/documents/Carrillo,%20Proverbios.pdf> (5.10.2012).

– podsumowuje E. Carillo, która w swojej pracy bezlitośnie demaskuje deklaracje Markiza (nawnie zawierzył im K.A. Blüher), jednak nie przypisuje mu kłamliwych intencji, usprawiedliwiając ten sposób postępowania średniowiecznym rozumieniem takich pojęć, jak „autorytet” i literacka „oryginalność”. Wykazuje także rozbieżność interpretacji zarówno pojęć moralnych Seneki i Markiza, jak i odmiennosc znaczeń, jakie przypisywali oni czynom komentowanych przez nich postaci historycznych i literackich oraz funkcji, jakie postaci te w ich tekstach spełniały – u Seneki mają one charakter jedynie instrumentalny wobec głoszonej koncepcji filozoficznej, u Santillany odgrywają natomiast, jako przykłady i wzory stosownych zachowań, główną rolę. „W konsekwencji, Markiz nie interpretuje, ani nawet nie przekształca idei wyłożonej przez Senekę, lecz otrzymuje ją już w wersji zmienionej, tak jak jest ona przytaczana z tradycji średniowiecznej, w której przekształcenie to już się dokonało”⁶⁰. Według licznych autorów, Santillana nawet nie znał łaciny. W *Proverbios*, nie wskazując źródeł, podawał niektóre idee moralno-polityczne Seneki, jednak źródłem prezentowanych tutaj mądrości są wcześniejsze zbiory myśli tego rodzaju oraz Biblia, którą znał on bezpośrednio i która była jego główną inspiracją. Tak więc ujęcie idei stoickich przez Markiza Santillanę w *Proverbios* miało nadal tradycyjny, średniowieczny charakter.

Niektórzy autorzy wyrażną i dość głęboką zmianę tej postawy dostrzegają w opublikowanym przez Markiza około dziesięć lat później poemacie konsolacyjnym, mającym na celu pocieszenie znajdującego się w więzieniu księcia Alby, zatytułowanym *Bías contra Fortuna* (1448), w którym wyłożył on szeroko stoicką doktrynę moralną. Treść tego dziełka opiera się na stoickiej idei autonomii mędrca i samowystarczalności cnoty, które autor uznaje za najwyższe dobro i najważniejszą broń przeciw kaprysom Fortuny. W jego twórczości po raz pierwszy Los nie jest pojmowany na wzór chrześcijańskiej opatrności, chociaż autor przedstawia go jako ślepą i oszukańczą siłę przypadku. Przedstawiona w poemacie argumentacja ma również charakter stoicki. Z tych względów uznaje się go za najpełniejszy wyraz moralności stoickiej w XV-wiecznej Hiszpanii, chociaż nie jest to dzieło wyrażające wszystkie aspekty stoickiej filozofii. Jak pisze K.A. Blüher, „poemat Santillany jest w literaturze hiszpańskiej pierwszym dziełem, które wyraziło doktrynę życia prawie całkowicie antyczną i stoicką w swej istocie. Asymilacja idei starożytności, stymulowana w Hiszpanii w XV w. przez początki niedawno zrodzonego Humanizmu, wydała w tym dziele swoje pierwsze owoce”⁶¹.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 202.

Jak się wydaje, niektóre stwierdzenia Santillany albo postaci występujące w jego twórczości, były dla niektórych intelektualistów jego epoki zbyt radykalnie niechrześcijańskie, by mogli oni pozostawić je bez żadnej reakcji. Jedną z takich tez była wypowiedź Biasa, że cnota jest celem ostatecznym człowieka. Kilkanaście lat po opublikowaniu *Biasa* polemikę z tym stwierdzeniem podjął Juan de Lucena (1430–1506). Według tego humanisty, za ostateczne szczęście człowieka można uznać jedynie bezpośrednio oglądanie Boga, a cnota jest temu celowi podporządkowana jako środek służący do jego osiągnięcia. Zresztą już wcześniej Alonso de Cartagena we wprowadzeniu do własnego tłumaczenia na język kastylijski *De vita Beata Seneki* wypowiedział podobną opinię, chociaż zauważał także pozytywną stronę krytykowanej tezy, według której ostatecznym celem życia ludzkiego nie są przyjemności czy gromadzenie dóbr materialnych. Juan Martínez de Burgos w swoim *Cancionero* (ok. 1464) posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że gdyby nie istniał świat pozadoczesny („Más Allá”), zalecenia etyczne nie miałyby najmniejszego uzasadnienia, a ludzkie postępowanie nie różniłoby się od zachowania byka albo osła. Sam Bias z utworu Santillany także łagodzi swój ton, głosząc, że po śmierci zmarły zostanie nagrodzony lub ukarany za swe ziemskie uczynki. Ponadto poglądy, jakie Santillana włożył w usta Biasa, były poglądami skrajnego skrzydła stoicyzmu, z którymi Seneka nie sympatyzował i jak pisze A. Alonso, „trudno pojąć, dlaczego Santillana przypisał bohaterowi negatywnemu [tj. Biasowi – M.J.] poglądy filozofa, którego podziwiał [tj. Seneki – M.J.]”⁶². Dlatego też konkluduje tezę, iż *Bias* nie odzwierciedla dokładnie punktu widzenia jego autora, a ową skrajność, z jaką Santillana eksponuje stoicką doktrynę moralną, uzasadnia powołując się na stwierdzenie Montaigne’a (*Próby*, III, 10), że „pewne doktryny moralne działają jak łucznicy, którzy chcąc trafić w odległy obiekt, celują jeszcze dalej, by ich strzał nie okazał się za bliski. [...] Santillana posłużył się stoicyzmem w taki właśnie sposób i w tych samych celach”⁶³. Brzmi to jednak jak próba nieco forsownego usprawiedliwienia niewiedzy Markiza, który zgodnie z utrwaloną opinią miałby być człowiekiem niezwykle uczonym, prekursorem hiszpańskiego renesansu.

Ważną dziedziną refleksji, w której również w XV w. w Hiszpanii dokonywała się asymilacja idei Seneki, była myśl polityczna. Najwybitniejszym jej przedstawicielem był **Mosén Diego de Valera (1412–1488)**, poeta, autor traktatów polityczno-moralnych, wśród których najważniejsze to: *Defensa de las virtuosas mujeres*, *Espejo de verdadera nobleza* (1441), *Tratado de las armas* (1458–1467), *Ceremonial de príncipes* (1462) i *Doctrinal de príncipes* (1475) oraz historyk

⁶² A. Alonso, *El estoicismo y el debate de Bias contra Fortuna*, „Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica”, 1985/4, s. 114.

⁶³ *Ibidem*, s. 115.

(*Crónica abreviada de España*, znana także jako *Valeriana*, 1482). W jego *Espejo de verdadera nobleza* oraz w *Exortación de la paz* (1448) znajdujemy pewien zbiór idei politycznych filozofa z Kordoby, dotyczących zwłaszcza funkcji i cnot doradców królewskich. W *Exortación*, poszukując podstawy pokoju w państwie, Valera znajduje ją w pokoju wewnętrznym władcy. Ten, kto chce ów stan osiągnąć, powinien – pisze Valera – wyzwolić się z afektów, zdobywając w ten sposób władzę nad samym sobą. Powinni to również uczynić jego doradcy. Autor traktatu wskazuje także cztery stoickie cnoty kardynalne, których kulturowanie gwarantuje uzyskanie pożądanego stanu ducha, oraz cnotę sprawiedliwości jako najważniejszą, ustanawiającą ich harmonię. Autor wprawdzie obficie cytuje Senekę (ale także Arystotelesa, Cyserona i Laktancjusza), lecz większość owych cytatów pochodzi z drugiej ręki⁶⁴; z pism Seneki bezpośrednio zna on tylko *De clementia*. Oczywiście, taki sposób czerpania ze źródeł nie jest w stylu humanistów, a i sama wizja cnotliwego władcy ma jeszcze charakter średniowieczny. Tak samo autor postępuje w innych swoich dziełach – w *Tratado de providencia contra fortuna* (pisanym w latach 1458–1467) oraz w *Doctrinal de Principes* (1475). Podobnie jak w przypadku innych wzmiankowanych tutaj gatunków hiszpańskiej literatury XV w., dla Diego de Valery doktryna chrześcijańska stanowiła zarówno właściwe tło, na którym rozważał on idee Seneki, jak i kryterium ich selekcji. „Główne punkty jego teorii odzwierciedlają się we wszystkich jego pismach, które dotyczą zagadnienia władzy: czy chodzi o obowiązki władców, czy też o obowiązki »poddanych«, choćby te ostatnie były pojęte jako odzwierciedlenie tamtych [...] opiera się on przede wszystkim na nauce Starego i Nowego Testamentu”⁶⁵. Inne jego źródła to m.in. pisma św. Pawła, św. Grzegorza, św. Augustyna i Tomasza z Akwinu. Uzasadnienie obowiązków władców Valera znajduje w tym, że władza ma boskie pochodzenie. Postrzega władzę królewską na wzór władzy ojcowskiej, pisząc: „jesteście królowie nazywani królami ziemi; a to dlatego, że znacie władzę wam daną i wiecie jak jej używać, będąc podobnymi do dobrych ojców, którzy kochając swoje dzieci karzą ich niekiedy słowami, kiedy indziej chłostą, a ostatecznie, przymuszeni koniecznością, także śmiercią”⁶⁶. Filozof wskazuje także

⁶⁴ Zob. C. Moya García, S. López-Ríos, 'Y sé que pasó en verdad': hablar sobre lo verdadero en Diego de Valera. El caso de la „Crónica abreviada de España”, „Revista de Literatura Medieval”, 2009/21, s. 226.

⁶⁵ S. Scandellari, *Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes*, „Res Publica”, 2007/18, s. 144.

⁶⁶ M.D. de Valera, *Carta de Mosén Diego de Valera (I) al Rey D. Juan II, escrita en Segovia, en 1441*, w: *Prosa epistolar*, Antonio López, Barcelona 1930, s. 29. Zauważa to również J. Abad, pisząc, że w *Doctrinal* „kiedy mówi o cnocie, Valera myśli wyłącznie o cnocie chrześcijańskiej – odniesienia do »naszej świętej wiary katolickiej« są stałe” (J. Abad, *El 'virtu' según Maquiavelo: significados y tradiciones*, „Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos”, 2008/15, s. 4, <http://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm>, 5.10.2012).

inne cnoty, jakie powinien mieć władca (powołując się na Senekę, ale zarazem jako wzór wskazując Chrystusa⁶⁷): sprawiedliwość, łagodność, miłość prawdy i miłosierdzie, a w następnej kolejności wielkoduszność, mądrość i pobożność. Główną troską Valery jest, z jednej strony, przypomnienie królowi o praktykowaniu cnót chrześcijańskich, bowiem jest on królem z woli Boga, z drugiej zaś, że jego obowiązkiem jest także sprawiedliwe sprawowanie władzy i zapewnienie swoim poddanym pokoju, co wymaga również cnót innych niż chrześcijańskie.

Pozostaje do krótkiego omówienia jeszcze jedna dziedzina hiszpańskiej kultury tej epoki, w której idee Seneki także znajdowały pewien oddźwięk – teologia. Hiszpańscy teologowie cenili Senekę przede wszystkim jako autora sentencji etycznych, w których odnajdowali wyraz spójnej z doktryną chrześcijańską postawy odrzucenia dóbr zewnętrznych na rzecz wartości duchowych. Niemniej nie była to ocena, która pozostawiała bez krytyki pewne niepokojące z chrześcijańskiego punktu widzenia aspekty tej doktryny, takie jak koncepcja moralności immanentnej, idea apatii czy tezy dotyczące samobójstwa. W gruncie rzeczy owa pozytywna ocena dotyczyła zawartych w doktrynie Seneki rozwiązań pewnych szczegółowych kwestii moralnych, a nie senekizmu jako systemu filozoficznego.

Jedną z bardziej przyciągających uwagę teologów kwestią, nad którą Seneka deliberował głównie w *De providentia*, było zagadnienie opatrności. W dziele tym odnajdujemy pewną wizję boskości, która jest bliska jej chrześcijańskiemu pojmowaniu (bóstwo w tej pracy jawi się na podobieństwo chrześcijańskiego Boga Ojca), ale nie wyczerpuje całości poglądów Seneki. Teologowie dostrzegali w argumentacji Seneki, dotyczącej tych dwóch wątków, wartościową pomoc w zwalczaniu popularnego w tej epoce (ale niezgodnego z doktryną chrześcijańską) przeświadczenia, że życiem i całą rzeczywistością rządzi Fortuna – przypadek. Odparciu tego poglądu z wykorzystaniem *De providentia* swoje prace poświęciło kilku autorów, m.in. augustianin Martín de Córdoba (zm. 1476), autor *Compendio de la Fortuna* i *Jardín de nobles doncellas*, oraz dominikanin Lope de Barrientos (1395–1469), autor *Tratado de Caso y Fortuna*. Próby te napotykały jednak na pewną trudność, związaną z tym, że koncepcja opatrności u Seneki jest dość mocno związana ze stoicką koncepcją *Fatum* (*Heimarmene*), którą doktryna chrześcijańska odrzuca. Tej trudności starał się zaradzić już św. Augustyn, wyróżniając dwa znaczenia pojęcia *Fatum*: w pierwszym znaczeniu byłoby ono ślepą koniecznością, w drugim zaś wyrażałoby wolę Boga. Oczywiście tylko w tym drugim znaczeniu to pojęcie mogło być przez chrześcijańskich teologów akceptowane, chociaż nie przez samego Augustyna,

⁶⁷ Zob. M.D. de Valera, *Carta de Mosén Diego de Valera...*, s. 30.

który ze względu na jego wieloznaczność, wołał nim się nie posługiwać. Rozróżnienie Augustyna przyjął Alonso de Toledo, podkreślając przy tym, że wola Boga nie likwiduje wolności ludzkiej woli. Takie rozwiązanie zagadnienia nie miało wiele wspólnego ze stoicką koncepcją *Fatum*, w której jest ono prawem uniwersalnej przyczynowości, obejmującym całość rzeczywistości, łącznie z Bogiem. Seneka akceptował tę koncepcję, tak że korzystanie z jego pomocy w celu wykazania, iż człowiek nie podlega przeznaczeniu, bo ma wolną wolę, było intencją chybioną. Taki zamiar można jednak zrealizować, gdy potraktuje się wypowiedzi Seneki selektywnie, jak to czynili hiszpańscy teologowie w XV w.

Recepcja twórczości Seneki w Hiszpanii wkracza w nową fazę w XVI stuleciu. W tym okresie traci ona na intensywności, zyskuje natomiast na jakości. Owszem, dokonuje się ona także w dotychczasowy, tradycyjny sposób, ale tylko w literaturze o drugo- i trzeciorzędnym znaczeniu. Wpływ na tę zmianę miało opublikowanie w 1515 r. przez Erazma z Rotterdamu (niezwykle wysoko cenionego w Hiszpanii; w tej pracy jeszcze będzie mowa o hiszpańskim nurcie erazmianizmu) dzieł wszystkich Seneki, opatrzonych przez niego filologicznym komentarzem krytycznym. „Forma, w jakiej dokonywała się recepcja stoicyzmu przez cały wiek XVI, a nawet samo powstanie neostoicyzmu, byłyby niezrozumiałe bez wkładu wniesionego przez dzieło Erazma z Rotterdamu”⁶⁸ – twierdzi D. Domínguez Manzano. Erazm dokonał zarazem innej bardzo ważnej rzeczy – określił, które dzieła Seneki są oryginalne, a które są tylko apokryfami, wykazując, że korespondencja między Seneką a św. Pawłem została sfałszowana. Jak pisze K.A. Blüher, „wynik krytyki Erazma był porażający; jednym ciosem powalił dwie legendy: zarówno tę o przyjaźni ze św. Pawłem, uznawaną za prawdę przez całe średniowiecze, jak i tę o jego chrześcijaństwie, która zrodziła się u początków włoskiego Humanizmu. Po raz pierwszy od ponad tysiąclecia Seneka został uznany za autora pogańskiego, który nie mógł znać bezpośrednio doktryny chrześcijańskiej”⁶⁹. Znaczące dla dalszej asymilacji senekizmu w Europie były także erazmiańskie oceny wartości treści i formy prac Seneki: wysoko ocenił on go jako filozofa-moralistę, natomiast odmówił niemal całkowicie – za antycznymi krytykami Seneki – wartości jego stylowi literackiemu, jako ciężkiemu, mało subtelnemu i pozbawionemu porządku⁷⁰. Jednak najważniejsze dokonanie Erazma, mające znaczenie dla pojawienia się w Europie neostoicyzmu oraz dla formy, w jakiej on się przejawiał, miało

⁶⁸ D. Domínguez Manzano, *El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo*, „Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno”, 2011/5, s. 109–110.

⁶⁹ K.A. Blüher, *Séneca en Española*, s. 256.

⁷⁰ Ten surowy sąd nad dziełem Seneki częściowo wynikał z nieporozumienia – Erazm nie potrafił odróżnić prac Seneki Retora (Starszego), od dzieł Seneki Filozofa (kwestią tą zajmowali się humaniści włoscy, m.in. Boccaccio, Petrarca i Salutati).

ukształtowanie przez niego nowej duchowości religijnej, którą określa się mianem „chrześcijańskiego humanizmu”, po raz pierwszy wyrażonej przez niego w podręczniku uduchowionej, lekceważącej zewnętrzne rytuały pobożności chrześcijańskiej, zatytułowanym *Enchiridion militis christiani* (1503). W takiej postawie, będącej wyrazem prowadzącej do Chrystusa mądrości chrześcijańskiej Erazm dostrzegał element wspólny dla chrześcijaństwa i dla filozofów antycznych. W piśmie holenderskiego filozofa nie ma żadnych odniesień do stoicyzmu ani nawet do źródeł pogańskich. Podstawę erazmiańskiej pobożności stanowi mądrość Nowego Testamentu, którą on nazywa *philosophia Christi* i którą każdy może odkryć w sobie. *Enchiridion*, pozbawiony bezpośrednich odniesień do filozofii stoickiej, nie mógł stać się podstawą ukształtowania się neostoicyzmu, jednak nawołując do poznania siebie jako warunku praktykowania wewnętrznej religijności ułatwił zbliżenie między chrześcijaństwem i pogańską mądrością oraz otworzył drogę ku nowemu rozumieniu jednostki i jej relacji ze światem, która nie prowadzi już przez metafizykę i teologię. Punktem wyjścia tej religijności jest refleksja jednostki nad własną wewnętrznością, w której odkrywa ona, że jej godność zawiera się w niej samej i wymaga kultuwowania i ochrony, bowiem tylko od niej zależy jej wolność i szczęście. „Źródłowa wolność i niezależność ludzkiego ducha: oto wielkie odkrycie Erazma, kolumna jego humanizmu”⁷¹ – konstatuje D. Domínguez Manzano. Odkrycie to (zawdzięczające wiele antropologii św. Pawła, Orygenesisa i św. Augustyna), ujawniając znaczenie życia wewnętrznego jednostki oraz kładąc nacisk na potrzebę pielęgnowania osobistych cnót i utrzymywania spokoju ducha (wyciszenia emocji i pasji), otwierało drogę ku filozofii i moralności stoickiej.

Jednym z najwybitniejszych i najważniejszych uczniów Erazma, jego szczególnym admiratorem oraz wybitnym przedstawicielem humanizmu chrześcijańskiego, był **Juan Luis Vives (1492–1540)**⁷². Już wcześniej powziął wątpliwości co do autentyczności opowieści o przyjaźni Seneki i św. Pawła (o czym pisze w komentarzu do jego wydania *Państwa Bożego* św. Augustyna, 1512). Vivesa (który pisał wyłącznie po łacinie i tworzył poza Hiszpanią, gdzie był wprawdzie znany, ale wywierał zdecydowanie mniejszy wpływ niż w innych krajach Europy)⁷³

⁷¹ D. Domínguez Manzano, *El estoicismo como moral...*, s. 111–112.

⁷² O filozofii J.L. Vivesa pisałem w haśle „Vives Luis Juan Luis”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 672–675.

⁷³ „Z punktu widzenia jego recepcji w Europie, Vives należy do wielkich autorów, w przeciwieństwie do jego recepcji hiszpańskiej, w przyziemnej perspektywie społecznej dalekiej tak wysokiemu poziomowi myśli” (V. Moreno Gallego, *Reflexión sobre la recepción de Luis Vives en España*, „Res Pública”, 2008/20, s. 44). W innym miejscu autor dodaje: „Vives bardziej refleksyjny, najbardziej wartościowy dla myśli kontynentu, jako autor *De anima et vita*, *De disciplinis*, *De veritate fidei christianae*, nie jest publikowany w Hiszpanii, ponieważ na te pisma nie ma wystarczającego popy-

można uznać przede wszystkim za moralistę, postulującego „moralizację” kultury jego epoki, według niego zepsutej pod względem obyczajów, pozbawionej etycznych zasad i wzorców, ponieważ ich średniowieczny, scholastyczny model utracił aktualność, a nowy jeszcze nie został uformowany⁷⁴. W tej części pracy rozpatrzenie jego myśli jedynie w aspekcie związków ze stoicyzmem, pozostawiając jej szersze omówienie do rozdziału poświęconego hiszpańskiemu erazmianizmowi, z którym ten myśliciel bywa także często łączony – częściej nawet niż z hiszpańskim senekizmem, czym uzasadniamy to rozłożenie naszego omówienia jego myśli w dwóch rozdziałach pracy.

Vives był przeciwnikiem filozofii scholastycznej (we wczesnej pracy *Diálogo qui Sapiens iscribitur* paryski uniwersytet nazwał bastionem ignorancji, jednak jako człowiek już dojrzały przyznał, że Hiszpania go zrodziła, a Paryż wykształcił), która w jego epoce miała się jeszcze całkiem dobrze, a także zdegenerowanego arystotelizmu⁷⁵. Podejmując krytykę tej filozofii na gruncie etyki wykazywał, że subtelności scholastyki oraz jej ciemny język sprawiają, że etyka arystotelesowska oraz późniejsza jej forma arystotelesowsko-tomistyczna nie mogą być skutecznymi podporami życia moralnego:

młodzieniec, który uprawia tę dialektykę, przede wszystkim za pośrednictwem ćwiczenia się w dysputach publicznych i prywatnych, nie doskonali się, by zdobyć prawdę, lecz by nauczyć się bronienia swojej tezy przeciw argumentom przeciwnym. Poza tym, wielu studentów ćwiczących tę dialektykę, mając jeszcze matczyne mleko pod nosem, nie miało okazji poznania żadnej innej dziedziny wiedzy. W konsekwencji są oni nakłaniani do argumentowania w sprawach, o których nie mają żadnego pojęcia. W ten sposób, ucząc się obrony własnego punktu widzenia przeciw argumentom oponenta, stają się ekspertami arogancji i zawziętości. [...] Jeśli na tej drodze rozwija się umysł, to tylko po to, by dostarczyć mu broni przeciw prawdzie⁷⁶.

Zwłaszcza etyka Arystotelesowska nie może być podporą życia moralnego, bo poszukuje szczęścia wyłącznie w życiu doczesnym; hiszpański filozof

tu, mimo że były w obiegu wydania kontynentalne” (ibidem, s. 46). Ponadto idee Vivesa, o którym w Hiszpanii wiadano powszechnie, że utrzymuje relacje z Erazmem, od pewnego momentu były pilnie śledzone przez Inkwizycję, co zniechęcało wydawców do publikowania jego dzieł.

⁷⁴ Zob. A. Monzon i Arazo, *Estado, derecho y pasiones en Vives. Perspectivas de antropología jurídica*, w: *Luis Vives y el humanismo europeo*, red. J.F. Fernández, A. Mestre, Publicacions de la Universitat de València, 1998, s. 100.

⁷⁵ Stosunek Vivesa do Arystotelesa zmieniał się wraz z upływem lat jego życia. Początkowo, w młodości, był wielkim admiratorem Stagiryty, nazywał go największym mędrcom, uznawał jego pisma za przykład jasności, porządku i struktury filozoficznego myślenia, następnie zaś zaczął dostrzegać w jego pismach braki, miejsca niejasne, a nawet zdarzało mu się zarzucać Arystotelesowi niewiedzę (w *Censura de las obras de Aristóteles*).

⁷⁶ E. González González, *La crítica de los humanistas a las universidades. El caso de Vives*, w: *Luis Vives y el humanismo europeo*, red. J.F. Fernández, A. Mestre, Publicacions de la Universitat de València, 1998, s. 34.

uznawał ją za niezgodną z doktrynalnymi założeniami chrześcijaństwa. Ponadto nie zgadzał się z arystotelesowską doktryną złotego środka, z rozumieniem cnoty jako umiejętności wyboru pomiędzy dwiema skrajnościami⁷⁷. Vives uznawał Cicerona i Senekę za tych moralistów antycznych, których wskazania mają większe szanse przeniesienia do praktyki moralnej i ukształtowania dobrego życia, dlatego zalecał lekturę klasycznych autorów pogańskich jako jeden z ważnych elementów wychowania. Niemniej wobec mądrości antycznej Vives był nieufny i podejrzliwy, o czym świadczą jego liczne wypowiedzi. Najwyraźniej widać to w jego pracach dotyczących wychowania, w których przejawia troskę o właściwe ukształtowanie młodego człowieka w duchu chrześcijańskim. W *De disciplinis*, dziele uchodzącym za najważniejszą pracę hiszpańskiego filozofa o tym charakterze (a nawet za główne dzieło jego życia), stawiającym go w rzędzie europejskich klasyków teorii wychowania, znajdujemy obfitość zastrzeżeń wobec antycznej myśli. Już w drugim akapicie przedmowy do tego dzieła Vives pisze: „usiłowałem również oczyścić nauki z bezbożnych wątpliwości i ciemności pogaństwa wzniesć ku światłu naszej wiary. Wykażę, że błędów, jakie popełnili starożytni, nie powinno się przypisywać tak jak to niektórzy sądzą ograniczoności ludzkiego intelektu, ale że były to błędy przez nich popełnione”⁷⁸. Nieco dalej, zapewniając o swoim szacunku dla starożytnych, dodaje: „nie wolno dopuścić, by już pierwsze studia skazyły pogańskimi błędami naszą wiarę”⁷⁹. Dla Vivesa największym występkiem chrześcijanina jest zaniedbanie pobożności, którego możliwość i przyczynę dostrzega także w kształceniu się, lekturze i uprawianiu sztuki, mogących przynieść uszczerbek religii. Stąd wynikała m.in. jego szczególna troska o właściwy dobór lektur polecanych uczniom, troska nie o to, jaki pożytek mogą przynieść one chrześcijaninowi, lecz o to, czy mu one nie zaszkodzą. Filozof wprawdzie jest skłonny pozwolić na czytanie książek pogańskich autorów (nie tylko starożytnych, ale także muzułmańskich i żydowskich), jednakże zauważa, że „na pewno jest w nich co niemiara bezeceństw, oszukaństwa, na pewno zawierają truciznę, mogącą zapalić najgorsze namiętności u niedoświadczonych czytelników”⁸⁰. Owe „bezeceństwa”, „oszukaństwa”, „truciznę” i – jak gdzie indziej pisze: „jad” – Vives nazywa także „szkodliwymi chwastami”, które trzeba wyrwać, czyli je ocenzurować – „oczyścić”, jak pisze, „aby nie pozostało w nich nic, co może zaszkodzić”⁸¹. Kiedy wymienia w *De disciplinis* autorów antycznych godnych

⁷⁷ Zob. M. Mañas Núñez, *La Paradoja V de Francisco Sánchez de las Brozas: edición y traducción*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1995/18, s. 254.

⁷⁸ J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, tłum. A. Kempfi, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1968, s. 3–4.

⁷⁹ Ibidem, s. 4.

⁸⁰ Ibidem, s. 38.

⁸¹ Ibidem, s. 42.

zalecenia uczniom, jedynie wzmiankuje o Senecie, nie poświęcając mu specjalnej uwagi. Nie wydaje się więc, by tego autora cenił szczególnie – ani ze względu na formę jego dzieł, ani ze względu na ich treść. Jeśli indeks nazwisk autorów występujących w danym dziele można w jakimś zakresie uznać za miarodajny wskaźnik szacunku (albo nawet polemicznego uznania), jakim autor owego dzieła darzy innych pisarzy, to w tomie, który jest nie tylko przekładem *De disciplinis*, ale zawiera także fragmenty innych dzieł Vivesa, Seneka nie jest autorem, na którego on najczęściej się powołuje i do którego odnosi. Prym wśród starożytnych wiodą tu Arystoteles, Platon, Cynceron i Kwintyliusz, którym hiszpański myśliciel poświęcił nawet po kilka stron omówienia, co nie spotkało Seneki. Tych też zaleca jako nauczycieli osądu, zasadniczego elementu praktycznej mądrości.

Pisma Seneki były dla niego źródłem zasad moralnych⁸². „Obaj myśliciele przekonują, że największym dobrem jest rozum, zawsze, gdy służy lepszemu życiu, tj. rozum i wola, intelekt i serce powinny być pojednane. Ta jedność jest jedynym czynnikiem, który pozwala nam osiągać najwyższe dobra”⁸³. Według Vivesa „prawdziwa mądrość polega na właściwej ocenie spraw pełnym, a nie zepsutym osądem, w taki sposób, iż oceniamy każdą z nich w tym, czym ona jest; i nie traktujemy rzeczy podłych jakby były cenne; ani nie pogardzamy jako podłymi wartościowymi; ani nie ganimy tych, które zasługują na pochwałę; ani nie pochwalamy tych, które same z siebie zasługują na naganę”⁸⁴. Mądrość w *De disciplinis* Vives określa natomiast następująco:

roztropność, czyli mądrość praktyczna (*prudencia*), zasadza się na tym, że wszystko, co potrzebne jest w życiu, potrafimy dostosować do okoliczności miejsca i czasu, do osób i warunków. Mądrość ta jest naszą kierowniczką i naszym sterem, chroni nas przed pogrążeniem się w odmętach namiętności. Mądrość praktyczna składa się z dwu momentów: osądu i doświadczenia. Osąd musi być zdrowy i gruntowny, gdy zachodzi potrzeba także bardzo przenikliwy. Doświadczenie jest albo naszym własnym doświadczeniem, jakiego nabyliśmy przez działanie, albo cudzym, które przyswoiliśmy sobie ze słyszenia albo przez czytanie⁸⁵.

Stoickie motywy etyczne można znaleźć nawet w jego pracach dotyczących kwestii gramatycznych czy retorycznych, np. w *De consultatione* (1523). Rozważając kwestie pragmatyczno-retoryczne, Vives wytycza w nim granice

⁸² Jako przykład niech tutaj służy *Tratado del socorro de los pobres* Vivesa (polskie tłum: J.L. Vives, *O wspomaganii ubogich albo O niedostatku ludzkim*, tłum. R. Węsierski, Caritas, Kraków–Rzeszów, 1993), w którym cytat z *De beneficiis* Seneki stanowi dość rozległy, kilkustronicowy fragment (zob. idem, *Tratado del socorro de los pobres*, Benito Monfort, Valencia, 1781, s. 68–71). Jednak natychmiast Vives wskazuje przewagę myśli chrześcijańskiej nad stoicką, cytując obficie Biblię.

⁸³ J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos...*, s. 28.

⁸⁴ J.L. Vives, *Introducción a la sabiduría*, B. Monfort, Valencia, 1765, s. 2–3.

⁸⁵ J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. 193.

etyczne, w jakich powinien zawsze pozostawać mówca, a gdy zajdzie konieczność wyboru między użytecznością mowy i przyzwoitością (uczciwością, prawością, sprawiedliwością etc.), powinien opowiedzieć się za tą drugą oraz podkreśla, że w dyskursie mającym na celu perswazję najbardziej przekonuje uczciwość i rozsądek mówcy czy doradcy, biorąc poważnie określenie podane przez Kwintyliana, według którego mówca to *vir bonus dicendi peritus*. Ponadto „do całej tej doktryny dodaje Vives czynnik, którego nigdy nie może zabraknąć mówcy: rozsądek, który działa jako czynnik regulujący”⁸⁶.

Wśród dzieł moralnych Vivesa, noszących pewne znamiona stoicyzmu, wymienić należy *Introductio ad sapientiam* (1524) – podręcznik życia moralnego, szeroko rozpowszechniony w Europie; do końca stulecia był wydawany 32 razy i tłumaczony na język hiszpański, francuski, angielski i niemiecki; towarzyszy mu zwykle praca Vivesa o charakterze sapiencjalnym, *Satellitium sive symbola* (1524) – zbiór maksym czy dewiz, które powinny towarzyszyć człowiekowi w walce z przeciwnościami losu. W *Introductio ad sapientiam*, dziele stanowiącym główny wyraz etycznego humanizmu chrześcijańskiego Vivesa oraz jego koncepcji pobożności wewnętrznej, uczącym jak dojść do mądrości drogą cnoty, znajdujemy nie tylko maksymy moralne o charakterze stoickim, lecz także zasadnicze motywy i tezy stoickiej epistemologii, które pojawiają się w kontekście teorii wyjaśniającej pochodzenie idei moralnych w człowieku. Ponadto wyraźne jest u niego stoickie wartościowanie cnoty (*virtus*), którą uznaje za jedno z najwyższych dóbr (ale nie najwyższe – tym bowiem może być jedynie sam Bóg), chociaż definiuje ją na sposób chrześcijański. Jak zauważa Blüher, „Vives posługuje się stoickimi ideami tylko wówczas, gdy są spójne z doktryną chrześcijańską. Elementy etyki stoickiej zostają całkowicie włączone w mądrość chrześcijańską; brakuje tutaj skrajnych postaw reprezentowanych przez Stwórcę”⁸⁷ – tego, co bywa często nazywane stoickim heroizmem. *Introductio*, dzieło rozpoczynające się w sposób niemal czysto stoicki od definicji mądrości jako racjonalnej, nie poddanej emocjom umiejętności oceny rzeczy, szybko zostaje zdominowane przez idee chrześcijańskiego humanizmu, z licznymi odniesieniami do doktryny chrześcijańskiej i nikłymi do stoicyzmu. Seneka w ogóle nie pojawia się w tym dziele. Ludzka mądrość jest tutaj pojęta jako odbłask

⁸⁶ L. Alburquerque García, *Sobre el De consultatione de Juan Luis Vives: algunas consideraciones acerca de la instancia de la recepción*, w: *La recepción de los discursos: el oyente, el lector y el espectador*, red. J.A. Hernández Guerrero, M. del Carmen García Tejera, I. Morales Sánchez, F. Coca Ramírez, Universidad – Ayuntamiento, Cádiz 2003, s. 126. „Według Vivesa, język reprezentuje najsolidniejsze zabezpieczenie jedności społecznej istot ludzkich, co uzasadnia przywództwo społeczne, które spoczywa na człowieku wykształconym w sztuce wymowy” (S. López Navia, *El compromiso moral de la elocuencia en el humanismo español: Juan Luis Vives, Francisco Sánchez de las Brozas y Benito Arias Montano*, „Oppidum”, 2005/1, s. 203).

⁸⁷ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 276.

mądrości Bożej, co, oczywiście, może przypominać także tezę stoicką. Najwyższą zgodność idei stoickich i chrześcijańskich dostrzegamy jednak u Vivesa w jego deprecjacji rzeczy zewnętrznych i ciała oraz uznaniu najwyższej wartości duszy (prawdziwej własności człowieka, jedynej, której nikt go nie może pozbawić) i życia duchowego.

Trudno oczekiwać, by humanista, niebędący Włochem, całkowicie odrzucił związki z chrześcijaństwem. Francisco Petrarca, prekursor ruchu humanistycznego, pierwotnie mającego charakter studiów filologicznych nad dziedzictwem klasycznym, kierował się intencjami religijnymi, mając nadzieję, że za ich sprawą nastąpi odrodzenie religijne, kulturalne i moralne. Inny kierunek, bez związków z chrześcijaństwem (pogański), nadał ruchowi humanistycznemu Coluccio Salutati. Humanizm europejski wybrał drogę wskazaną przez Petrarcę. „Kierując wzrok ku starożytności klasycznej, humaniści XVI stulecia przygotowują sobie arsenał egzegetyczny, poszukują większej autentyczności w interpretacji, w rozumieniu dokumentów i zabytków klasycznych, a wszystko to jako punkt podparcia do skonstruowania nowego człowieka a także nowej kultury”⁸⁸. To dążenie jest próbą zerwania ze scholastyką, ale nie z samym chrześcijaństwem. Rezultatem tych działań jest „humanizm chrześcijański”. Tą drogą, a nie drogą „pogańską” (tzn. bez związków z religią, skierowaną ku celom wyłącznie doczesnym), wskazaną przez Coluccio Salutatiego, rozwijał się humanizm w całej Europie (poza Italią). W tym nurcie studia klasyczne były rozumiane jako niezbędny warunek właściwego odczytania Biblii, uznanej za jedyne źródło prawdziwej pobożności. Ruch ten zmierzał do „reformy filozofii i teologii w imię istotnej zgody między klasyczną mądrością i chrześcijańską wiarą oraz równowagi między spekulacją i zainteresowaniem sprawami tego świata”⁸⁹ – pisze I. Trujillo Pérez.

Vives wzór postawy filozoficznej oraz intelektualnej uczciwości i prawości znajduje w osobie św. Augustyna, który jawi mu się jako filozof szczerze poszukujący prawdy, czego świadectwem dla hiszpańskiego filozofa są *Retractaciones*. Ponadto nie ceni on czysto teoretycznej spekulacji, lecz taką wiedzę, która łączy się z życiem i cnotą i pozwala człowiekowi poznać siebie samego i siebie doskonalić, mającą zatem charakter praktycznej mądrości – takiej, do której zdobycia dążył i zachęcał Sokrates, ale także i Seneka. Poznanie siebie jest początkiem drogi i warunkiem osiągnięcia jej kresu, jakim jest poznanie Boga. „Taka jest droga doskonałej i pełnej Mądrości, na której pierwszym krokiem

⁸⁸ C. Soria, *Juan Luis Vives: quinientos años de eternidad*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 1992/1, s. 178.

⁸⁹ I. Trujillo Pérez, *Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 1992/1, s. 187.

jest poznanie przez Człowieka samego siebie, a ostatnim poznanie Boga⁹⁰ – tym stwierdzeniem Vives zamyka swoją *Introducción a la sabiduría*. Dlatego niektórzy autorzy twierdzą nawet, że można mówić o „chrześcijańskim sokratyzmie” Vivesa, którego głównym dążeniem jest poszukiwanie Boga we wnętrzu człowieka, przy jednoczesnym braku zainteresowania poznaniem natury. Humanizm Vivesa ma charakter praktyczny, bywa też nazywany pragmatyzmem etycznym, który, chociaż nie lekceważy poznania metafizycznego w dążeniu do prawdy, to jednak ostateczny cel wiedzy dostrzega w służeniu cnotcie. „Celem jego myślenia jest zbawienie konkretnej jednostki, która, chociaż ma zepsutą naturę, ma możliwość dojścia do Boga”⁹¹, a rozum ma wskazać człowiekowi m.in. jego związek z Bogiem, by ludzkie poznanie siebie było pełne, a dążenie do doskonałości miało mocną podstawę.

Człowiek może osiągnąć swój cel (poznanie Boga i łączność z Nim jako dobrem najwyższym) i doskonałość, naśladowując człowieczeństwo Chrystusa: „Chrystus, nasz Pan przyszedł, by nauczyć nas prawej drogi, byśmy, wstąpiwszy na nią, szli do Boga, bez najmniejszego oddalania się od niego. Pokazał nam Chrystus tę drogę, powiedział nam o niej swoimi słowami i słowami najświętszej Nauki. Przykładem swego życia pokazał, jak się powinno wędrować”⁹² – głosi Vives, jak większość humanistów z Erazmem na czele. Chociaż projekt Vivesa wykracza poza obszar teologii średniowiecznej, stając się propozycją indywidualnej moralności, nie odstępuje on od prób zharmonizowania rozumu z wiarą, mimo że jest to wiara ewangeliczna, pozbawiona scholastycznego ładunku teologicznego.

W innym dziele J.L. Vivesa, *De anima et vita* (1538), również wyraźnie przejawia się jego stoicka postawa (równie ograniczona doktryną chrześcijańską, jak w pracy omówionej poprzednio). Vives podejmuje w nim zajmujące także ważne miejsce w doktrynie stoickiej zagadnienie emocji. Postawa, jaką zajmuje w tej kwestii, jest umiarkowana, bliska stanowisku Stoi Średniej, zwłaszcza reprezentowanemu przez Posejdoniusza, chociaż nie znajdujemy w tej pracy nawet wzmianki, która odnosiłaby się do koncepcji stoików. Hiszpański filozof tak jak stoicy przyjmuje, że emocje rodzą się w irracjonalnej części duszy, ale nie rozwijają się na mocy własnej spontaniczności, lecz za sprawą wydawanego o nich przez człowieka sądu. Stąd wniosek, że człowiek może w pewnym stopniu nad nimi panować dzięki własnemu rozumowi, ale – i tutaj odstępstwo od idei stoickich jest bardzo wyraźne – nie całkowicie, lecz tylko w granicach wyznaczonych przez naturę ludzką, stworzoną przez Boga, ale skażoną przez grzech pierworodny. „Z powodu grzeszności zdani jesteśmy w szczegó-

⁹⁰ J.L. Vives, *Introducción a la sabiduría*, s. 200.

⁹¹ I. Trujillo Pérez, *Notas...*, s. 190.

⁹² J.L. Vives, *Introducción a la sabiduría*, s. 95–96.

łach naszego doświadczenia tylko na własne siły i nie przyświeca nam odgórne światło”⁹³ – pisze Vives. Ideał stoickiej apatii nie jest więc możliwy do zrealizowania:

umysł ludzki spowity jest tak mrocznymi ciemnościami, że poprzez nie nie jest w stanie nic widzieć, przez grzech pierworodny namiętności wokół ócz umysłu rozpostarły gęstą mgłę. Stąd potrzeba umysłowi ludzkiemu przenikliwego i byle czym nie dającego się zmącić rozumu. Jakiż to zaś inny może być rozum, jeśli nie będzie to rozum Boski? [...] Tak więc nie skądinąd, ale z Bożych nauk czerpać winniśmy zasady filozofii moralnej⁹⁴.

Za senekistę bywa uznawany **Antonio de Guevara (1480–1545)**⁹⁵, autor prac, które cieszyły się wielką popularnością także poza Hiszpanią⁹⁶. Guevara, owszem, dość często cytuje Senekę, lecz czyni to w sposób wyjątkowy, bo cytaty okazują się często przez niego wymyślone. Dlatego za trafne trzeba uznać stwierdzenie Blühera, że u Guevary „Seneka nie jest niczym więcej niż imieniem, jednym z wielu, które otaczają aureolą antycznego autorytetu fikcyjne cytaty”⁹⁷. Guevara imieniem Seneki ozdabia swoje dzieło pt. *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539), w którym dowodzi, że człowiek jest głęboko niespokojny i że ów niepokój ma nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne przyczyny, do których należy istotna ludzka niezdolność do poznania czegokolwiek i konieczność życia wśród iluzji i oszukańczych wizji. Píše Guevara:

Jeślibyśmy chcieli spojrzeć na to, czym jesteśmy, skąd jesteśmy, kim jesteśmy i po co jesteśmy, odkrylibyśmy prawdę, iż nasz początek jest zapomnieniem; środek wysiłkiem; koniec bólem; a wszystko razem grubym błędem. O! Jakże smutne, jakże nędzne jest to życie, w którym tak wiele nieszczęścia po drodze, tyle zdradliwego błota, tyle ryzyka, w które można popaść, tyle błędnych ścieżek, tyle przeszkód do przejścia, tylu złodziei, których trzeba się bać, tyle niegodziwości nawet w interesach, że bardzo nieliczni są ci, którzy zmierzają tam gdzie chcą, nie osiągając tego, czego pragną⁹⁸.

Na szczególną uwagę pod względem oceny życia doczesnego zasługuje ostatni, dwudziesty rozdział *Menosprecio de corte*, w którym znajdujemy podsumowującą litanię inwektyw rzuconych przeciw życiu i światu. Oto próbka:

⁹³ J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, 1968, s. 32.

⁹⁴ Ibidem, s. 216.

⁹⁵ O tym autorze pisałem w haśle „Guevara Antonio de”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, s. 125–126.

⁹⁶ Jak podaje S.A. Vosters, w XVI i na początku XVII w. Guevara był w Europie najbardziej popularnym pisarzem hiszpańskim. Jego prace miały w tym okresie ok. 300 wydań w głównych europejskich językach (zob. S.A. Vosters, *Antonio de Guevara y Europa*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, s. 21).

⁹⁷ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 286.

⁹⁸ A. de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Barcelona 1613, s. 15.

Żegnaj świecie! Bo chwytasz i nie wypuszczasz, mocno wiążesz i nie poluźniasz więzów, wyrządzasz krzywdę i nie pocieszasz, kradniesz i nie zwracasz, naruszasz pokój ducha i nie przywracasz go, odbierasz godność i nie dajesz zadowolenia, skazujesz, chociaż nie było skargi, wydania wyroku i wysłuchania stron; w twoim domu, o świecie!, dzieje się tak, że zabijają nas bez wydania wyroku i grzebią nas nim umrzemy⁹⁹.

Jedynym przewodnikiem człowieka, dającym mu niezachwianą pewność w sprawach świata zewnętrznego, okazuje się tylko religia chrześcijańska, o czym Guevara przekonuje np. w swoim poradniku dla książąt, zatytułowanym *Relox de príncipes* (1524), w którym dzielność moralną zrównuje z bojaźnią Bożą, pisząc: „bo tylko ów może zwać się cnotliwym, kto jest bardzo rozeznanym w wierze Kościoła i bojaźni Bożej”¹⁰⁰. W ramach tak skrajnie sceptycznego światopoglądu nie może być miejsca na stoicyzm, na tezy o prawdziwym dobru, jakim jest cnota, bo jak wszystko, może być ona tylko złudzeniem. Jednym z nielicznych punktów, w których wizja Guevary styka się ze stoicyzmem (i w szczególności z Seneką), jest wspólny dla nich stosunek do dóbr zewnętrznych, których jednakowo nie cenią, ale i tutaj można dostrzec znaczne różnice między nimi. Postawa Guevary jest bowiem ascetyczna, bliska koncepcji *contemptus mundi*, podczas gdy stoicka doktryna etyczna zakładała pewien heroizm w przeciwstawianiu się przeznaczeniu i panowaniu nad sobą. Inny taki punkt styczności obu koncepcji – niezbyt ścisłej, tak jak w poprzednim przypadku – pojawia się w rozważaniach Guevary o śmierci w poprzednio wymienionej pracy, w *Libro aureo de Marco Aurelio* (1525)¹⁰¹ oraz w *Relox de príncipes*. Wygłasza w nich stwierdzenia, że życie nie jest niczym innym, niż powolnym umieraniem od chwili narodzin. Główna różnica między Guewarą a Seneką w widzeniu tej kwestii polega na tym, że jako chrześcijanin, bez charakterystycznych dla Rzymianina wahań dostrzega on jeszcze jedną szansę życia w innym świecie (ostrzegając przy tym, że „wszyscy źli chrześcijanie nie są nikim innym, jak tylko parafianami piekła”¹⁰²). Niemniej w jego twórczości odnajdujemy pracę wyjątkową, w której doktryna stoicka nie jest traktowana ani jako ozdobnik jego tekstu, ani czysto instrumentalnie, jako źródło, które ma tylko wspierać wypowiedane poglądy. Jest nią dzieło pt. *Epistolas familiares*, którego rozdziałami są kolejne listy; nie wszystkie mają charakter stoicki, wiele w nich odniesień do cnót chrześcijańskich, jednak pojawiają się w nich także idee nawiązujące wyraźnie do cnót stoickich, takich jak rozsądek, mą-

⁹⁹ A. de Guevara, *Menosprecio...*, s. 76.

¹⁰⁰ A. de Guevara, *Relox de príncipes*, w: *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, t. II, Biblioteca Castro, Madrid 1994, s. 152.

¹⁰¹ Ta książka A. de Guevary jest napisana w konwencji tłumaczenia greckiego rękopisu, znalezionego w bibliotece Kosmy Medyceusza we Florencji. Jest to oczywista mistyfikacja, ponieważ do roku 1535 Guevara nie odwiedzał Italii.

¹⁰² A. de Guevara, *Relox de príncipes*, s. 167.

drość, stałość czy niewzruszoność wobec nieszczęść i tego wszystkiego, co dotyka człowieka, przychodząc doń ze świata zewnętrznego. Autor powołuje się także wielokrotnie na Senekę.

Senekizm odcisnął także piętno na XVI-wiecznym teatrze hiszpańskim, zwłaszcza na twórczości dramatycznej lat 1575–1590. Wzorem dla hiszpańskich dramatopisarzy, podobnie jak nieco wcześniej dla teatru w Italii i Francji, był klasyczny kanon, na którym były oparte *Tragedie* Seneki. Pierwszym dramatopisarzem, który po ten wzór sięgnął, był Włoch Giambattista Giraldi Cinthio (1504–1573), a uzasadnienie tego zwrotu podał w *Discorso delle commedie e delle tragedie* (1543). Znalazł licznych naśladowców zarówno we własnym kraju, jak i we Francji, co również prowadziło do pojawienia się tłumaczeń dramatów Seneki na język włoski i francuski. Pierwsze dzieła dramatyczne w Hiszpanii oparte na kanonie tragedii Seneki to *Nise lastimosa* oraz *Nise laureata*, opublikowane przez Jerónimo Bermúdeza pod tytułem *Primeras tragedias españolas* (1575). *Nise lastimosa* była jedynie tłumaczeniem pierwszej portugalskiej tragedii klasycznej *Doña Iñez de Castro*, napisanej między 1553 a 1567 r. przez Antonia Fereirę. W drugiej, będącej już dziełem oryginalnym, autor zastosował wszystkie najważniejsze środki techniki dramatycznej Seneki – chór, retoryczny język, częste monologi, obecność czynnika nadzmysłowego i magii, niepohamowane uczucia, okrucieństwo zabójców i stoicką postawę ofiar. Inni hiszpańscy autorzy dramatyczni, którzy naśladowali Senekę lub przynajmniej znajdowali w jego twórczości inspirację, to Juan de Cueva (1543 – około 1610), autor m.in. *Tragedia del Príncipe Tirano*, Lupercio Leonardo de Argensola (1559–1613), autor m.in. tragedii *Alejandra*, oraz Cristóbal de Virués, autor *Atila Furioso*. Okres naśladownictwa Seneki w hiszpańskim teatrze był krótki. Po nim, w XVII w., następuje epoka oryginalnej twórczości dramatycznej, w której Seneka przestaje być wzorem. Jeszcze w 1633 r. Jusepe Antonio González de Salas napisał znakomite dzieło pt. *Nueva Idea de la Tragedia antigua*, zachęcające do wzorowania się na klasycznych, senekiańskich zasadach, do którego dołączył własne świetne tłumaczenie *Troades* Seneki, ale nie zmieniło ono kierunku, w jakim podążył hiszpański teatr.

W następnej epoce – w epoce hiszpańskiego baroku – recepcja Seneki osiąga kulminację i według K.A. Blühera „ma dla zrozumienia idei hiszpańskiego baroku decydujące znaczenie”¹⁰³. Rozwija się ona w dwóch obszarach: kontrreformacji, a zwłaszcza animowanego przez jezuitów humanizmu, który dąży do wykorzystania antycznej wiedzy do celów konfesyjnych (nie był to już jednak humanizm określany mianem „humanizmu chrześcijańskiego”), oraz w nurcie późnego renesansu, powracającego do Stoi i Seneki, by czerpać z tych

¹⁰³ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 333.

źródeł w tworzeniu autonomicznej moralności, opartej na prawie naturalnym i ludzkim rozumie. Oprócz tych dwóch nurtów istniał także tradycyjny, podtrzymujący średniowieczną wizję Seneki i jego myśli, cieszący się niezmiennie dobrą kondycją zwłaszcza w kręgach bliskich ludowi, wydający owoce w postaci niezliczonych zbiorów sentencji filozofa z Kordoby. Zjawisko to było zresztą obecne w całej ówczesnej Europie. W tym nurcie senekizmu powraca z nową siłą legenda o relacjach między Seneką i św. Pawłem oraz o przyjęciu przez Senekę chrześcijaństwa, która w Hiszpanii już wcześniej wygasła, ale była podtrzymywana poza jej granicami. Jej ponowne ożywienie daje się wyjaśnić na gruncie tendencji kontrreformacyjnych, do których należy także opozycja wobec Erazma i jego poglądów (Sobór trydencki wprawdzie nie uznał go za hereetyka, ale wypowiedzi na jego temat wśród zebranych nie były mu nadto przyjazne). Wspomniano wyżej, że Erazm ową legendę obalił. Teraz, kiedy kontrreformacja spostrzegła w nim przeciwnika, odrzucono także jego argumenty przeciw legendzie, traktując je niemal jak wystąpienie przeciw Kościołowi. W obronie legendy równie ważny był motyw patriotyczny – chciano za wszelką cenę uratować tego wybitnego „Hiszpana” dla chrześcijaństwa. Nikt się tym tendencjom w Hiszpanii otwarcie nie przeciwstawił, w najlepszym razie poprzestając na dyplomatycznych unikach, by nie zająć jednoznacznego stanowiska. Można rzec, że legenda wyznaczała najogólniejszy plan, w którego ramach Seneka był czytany w Hiszpanii epoki baroku.

Lekturę dzieł Seneki zalecali jezuici – jednakże z zastrzeżeniem, że jest ona właściwa tylko w tych granicach, w jakich jest zgodna z doktryną chrześcijańską (z doktryną tą niezgodna była np. stoicka nauka o apatii, o fatum, o równości wszystkich cnót i wad, o cnocie jako najwyższym dobru czy pochwała samobójstwa). Zastrzeżenie to było jednak na tyle ogólne i niejednoznaczne, że w rzeczywistości droga do korzystania z pism tego filozofa została szeroko otwarta. I rzeczywiście, chrześcijańska literatura tego okresu w Hiszpanii czerpie z jego twórczości obficie. Jest to ogromna zmiana w stosunku do okresu wcześniejszego.

Autorem chrześcijańskim, cieszącym się ogromnym prestiżem w Hiszpanii i w całej Europie, często nawiązującym do myśli rzymskiego stoika, był dominikanin Luis de Granada (1504–1589). W 1571 r. opublikował antologię pt. *Collectanea moralis philosophiae*, której pierwsza część była poświęcona Senece, kolejne zaś innym autorom (m.in. Plutarchowi, Cynceronowi, Sokratesowi i Erazmowi z Rotterdamu). Niestety, na podstawie tego zbioru sentencji nie można było wyrobić opinii o filozoficznych założeniach ich autorów, ponieważ była to kompilacja niepowiązanych ze sobą myśli, wybranych według kryterium chrześcijańskiej teologii moralnej. Postawa autora tego wyboru jest całkowicie zgodna z celami kontrreformacji: był on przeznaczony dla kaznodziejów

i nie chodziło mu o zrozumienie Seneki, lecz o pożytek jego myśli dla religii chrześcijańskiej; ściślej – o podniesienie poziomu głoszonych kazań, wykazanie wyższości światopoglądu chrześcijańskiego nad pogańskim, zilustrowanie przykładami tezy, że rozum na jego własnej drodze prowadzi do prawd objawionych i nie jest Objawieniu przeciwny oraz o wzmocnienie tez doktrynalnych chrześcijaństwa zewnętrzną argumentacją. Niektórzy autorzy wyrażali wprost pogląd, że Seneka jest autorem, który doskonale nadaje się do wykorzystania w kazaniach w celach apologetycznych. Tak pisał np. F. Terrones del Caño w *Instrucciones de predicadores* (1617), zaznaczając jednak, że w jednym kazaniu myśl jakiegokolwiek antycznego autora może pojawić się nie więcej niż osiem razy, lepiej jednak, gdy pojawia się cztery, do sześciu razy. Poza zaleceniem przytaczania w kazaniach myśli antycznych twórców, niektórzy jezuici (przykładem Juan de Ormaza, piszący pod pseudonimem G. Pérez de Ledesma) w XVII w. rekomendują także naśladowanie stylu Seneki, co jednak nie wszystkim się podoba. Temu zaleceniu był przeciwny np. Valentín de Céspedes (pseudonim: Juan de la Enzina), uznając Pismo Święte za źródło bardziej godne cytowania niż dzieła pogańskich filozofów oraz za doskonalszy wzór formy literackiej.

Bardziej radykalną niż Luis de Granada postawę w stosunku do myśli antycznej, w tym zwłaszcza do Seneki, wyrażają pisma jezuity **Pedra de Ribadeneira (1527–1611)**¹⁰⁴, który np. w *Tratado de la tribulación* (1589), opartym głównie na Biblii i autorach chrześcijańskich, napisanym by pouczyć jak bronić się „tarczą cierpliwości przeciwko twardym uderzeniom przeciwności”¹⁰⁵, odwołuje się do różnych pism Seneki (uznanego przezeń za „prześwietnego i bardzo ważnego filozofa”¹⁰⁶). Obecność Seneki w swoim dziele autor uzasadnia następująco:

ponieważ ten filozof, chociaż w swoich wszystkich książkach jest poważny i surowy, to w tych, w których traktuje o ludzkich nieszczęściach, o sile i niezmienności ducha, z którymi powinny być one przyjmowane, jest cudowny i boski, i chociaż jest prawdą, iż Pismo Święte i pisma Świętych rzucają aż w nadmiarze światło na to wszystko, czego w tym życiu powinniśmy pragnąć, w szczególności dla naszego pocieszenia i wzmocnienia [...], wydało mi się potrzebne przywołanie tutaj [...] niektórych sentencji tego filozofa, bowiem są godne podziwu, jak i dla naszego zmieszania; sądząc że o wiele bardziej jesteśmy zobligowani do znoszenia z cierpliwością i radością naszego nieszczęścia, mamy bowiem więcej światła i więcej pomocy ze strony łaski oraz więcej darów błogosławieństwa niż miał on¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Nazwisko tego autora bywa pisane na kilka sposobów, także jako Ribadeneyra, Rivadeneira oraz Rivadeneira.

¹⁰⁵ P. de Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, Ildelfonso Mompie, Valencia 1831, s. IX.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 175.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 161–162.

Rivadeneira zastępuje niektóre oryginalne pojęcia rzymskiego filozofa tymi, które pochodzą z jego chrześcijańskiego słownika – „mędrzec” jest tutaj zamieniony na „chrześcijanina”, „Fatum”, „Natura” i „bogowie” na „Boga”, tak że przytaczane przez niego urywki stoickich wypowiedzi przybierają wyraźne chrześcijańskie zabarwienie. Ponadto wykorzystuje on niemal wyłącznie te fragmenty pism Seneki, które podkreślają krótkość ludzkiego życia, nędzę człowieka i zmienność jego ducha w obliczu przeciwności, pomijając skrupulatnie fragmenty optymistyczne, mówiące np. o zdolności człowieka do heroizmu moralnego i mądrości. „Wraz z jezuitą Rivadeneira zaczyna się w Hiszpanii kierować uwagę na cierpkie, pesymistyczne partie dzieła Seneki, na surowe opisy ludzkich niedostatków i potrzeb, które można znieść jedynie poddając się rozsądnie przeznaczeniu – pisze K.A. Blüher. Takie myślenie wyznacza u niego kierunek recepcji Seneki w epoce baroku, kiedy tego typu rysy [jego dzieła] będą eksponowane przede wszystkim”¹⁰⁸. Wydobywanie tych aspektów życia ma na celu wykazanie, iż doczesność jest bezwartościowa, a rzeczywistą wartością ma nieśmiertelna dusza, Bóg i życie wieczne.

Dotychczas wskazywane zjawiska były tylko zapowiedzią silnego prądu intelektualnego, jaki pojawił się w Hiszpanii, przylegając blisko jak nigdy dotąd do myśli stoików, tak że zasłużył na miano neostoicyzmu. W przeciwieństwie do wcześniejszych form zainteresowania myślą stoicką, selektywnie i – by tak rzec – po chrześcijańsku czerpiącego z jej intelektualnych zasobów, neostoicyzm wyraża zupełnie odmienną postawę, dąży do odzyskania stoicyzmu w jego własnej postaci i strukturze. Element chrześcijański odgrywa tu także pewną rolę. Hiszpańscy neostoicy byli ludźmi o umysłowości ukształtowanej przez chrześcijaństwo, jednak nie poszukiwali w stoickiej myśli wątków i motywów wyłącznie w celach apologetycznych. Widzieli stoicyzm jako kompletną doktrynę filozoficzną, spójną z chrześcijańskim światopoglądem, a przynajmniej z nim niesprzeczną. Tym, na czym im najbardziej zależało, było ukształtowanie doktryny autonomicznej moralności.

Pierwszym hiszpańskim humanistą, który w ten sposób próbował korzystać ze stoickiej doktryny, był **Sánchez de las Brozas (około 1523–1600)**, zwolennik Erazma, kontynuator etycznych dążeń J.L. Vivesa, jednak pojętych przez niego nie jako projekt moralnej przemiany społeczeństwa, lecz jako program mający znaczenie jedynie indywidualne. Ta zmiana kierunku i zasięgu oczekiwań miała związek zarówno z wprowadzonymi w Hiszpanii wraz z kontreformacją rygorami życia intelektualnego, jak i charakterystycznym dla tej epoki rozczarowaniem wobec planów wprowadzenia powszechniejszych zmian w życiu społecznym i przekonaniem, że w mocy jednostki jest w najlepszym

¹⁰⁸ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 356.

razie kształt jej własnego życia oraz wyłącznie jednostkowy obszar wolności, którą musi ona godzić z wyrokami fatum lub Bożej Opatrzności. El Brocense był błyskotliwym komentatorem tekstów literackich (m.in. Wergiliusza, Owidiusza, Horacego oraz autorów współczesnych), cenionym w Europie lingwistą, uznawanym za pierwszego nowożytnego gramatyka, najwybitniejszego przedstawiciela gramatyki racjonalnej i inspiratora gramatyków z Port-Royal, prekursora gramatyki generatywno-transformacyjnej oraz za najwybitniejszego i najbardziej wpływowego w XVI w. europejskiego uczonego w tej dziedzinie. Był autorem *De arte dicendi* (1556), *Organum dialectum et rethoricum cunctis discipulis utilissimum et necessarium* (1579), *Paradoxa* (1582), *Grammaticae graecae compendium* (1581), *Minerva sive de causis linguae latinae* (1587)¹⁰⁹, *Verae brevissimeque latinae institutiones* (1587), *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus* (1588). W dotychczasowym, tradycyjnym nurcie lingwistyki za kryterium poprawności językowej przyjmowano *usu auctorum* (*tesimonia auctorum; usus excellentium virorum*); normę językową wyznaczali tutaj wybitni autorzy antyczni (zwłaszcza Ciceron i Kwintyliusz), natomiast Sánchez autorytetowi i tradycji przeciwstawił metodę, która nie ogranicza się do ekspozycji form użycia języka przez jego wybitnych użytkowników, lecz poszukiwał logicznych racji (*ratio*) i przyczyn zjawisk lingwistycznych¹¹⁰. Metoda ta nie była absolutnie nowa, stosowano ją już w czasach antycznych (m.in. Apolonios Discolosa, grecki gramatyk żyjący w II w. n.e. w Aleksandrii). Ten wybitny lingwista miał poważne kłopoty z Inkwizycją, ponieważ odważył się krytykować (w *Scholae dialecticae*, 1588) podstawy logiczne scholastyki, arogancko wytykać błędy logiczne Arystotelesowi (*Organon* uznał nie za dzieło Stagiryty, lecz jego źle wykształconego ucznia) i Porfiriuszowi oraz ślepą wiarę w autorytety, uznając irracjonalny dogmatyzm za przyczynę zepsucia i застоju nauki. W wyniku procesu (1593–1595), jaki wytoczyło mu Święte Oficjum, został skazany na wię-

¹⁰⁹ Dzieło uznawane jako za najważniejsze jego pismo oraz za jedno z fundamentalnych w dziejach lingwistyki, „w którym el Brocense poszukuje racjonalnych schematów, przy pomocy których można wyjaśnić różne użycia – nawet te pozornie odbiegające od normy – języka łacińskiego, by w ten sposób sformułować gramatykę rzeczywiście ogólną” (M. Mañas Núñez, *Sanctius Brocensis, „El Brocense”, „Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses”, 2005/61–62, s. 19*). „Jego celem jest odkrycie rationes czy causa, które rządzą użyciem języka. [...] badanie konkretnego języka (łacińskiego) powinna opierać się na rozumie, który odkrywa w tym języku jego uniwersalne cechy. [...] istnieje abstrakcyjna uniwersalna struktura wspólna wszystkim językom, racjonalna i naturalna, którą można odkryć pod pozorną mnogością poszczególnych języków. [...] Logiczna struktura znajdująca się u podłoża pozornej wielości użycia języka wywodzi się z racjonalnego charakteru języków jako przejawów ludzkiego myślenia” – streszcza główne założenie lingwistyki Sáncheza de Brozas A. Carrera de la Red w artykule *Conciencia lingüística del Brocense, „Thesaurus”, 1988/1, s. 126*.

¹¹⁰ Zob. S. Protomártir Vaquero, *Las fuentes de autoridad en la Gramática de Rui López de Segura, „Ars et Sapientia”, 2007/22, s. 431–432*.

zienie (jako miejsce jego pobytu wskazano dom jego syna), w którym przebywał do końca życia. Kolejny proces przeciw niemu Inkwizycja wszczęła dwa tygodnie przed jego śmiercią.

Sánchez de Brozas przetłumaczył z greckiego oryginału na łacinę *Encheiridion* Epikteta oraz opatrzył go komentarzem, zatytułowanym *Doctrina del estóico filósofo Epicteto* (1600). Dzieło to bywa uznawane za początek neostoicyzmu w Hiszpanii¹¹¹. *Encheiridion* w XVII w. był tłumaczony jeszcze trzykrotnie – przez H. Wolfa, G. Correasa, ucznia El Brocense, oraz przez F. Quevedo. Zwrot hiszpańskich filozofów ku stoicyzmowi w wersji Epikteta znajduje wyjaśnienie w tym, że:

ze wszystkich stoików Epiktet jawi się jako najbardziej religijny, nazywając uniwersalny *logos* Bogiem, mającym charakter wyraźnie osobowy. Zaskakujące podobieństwa między poglądami Epikteta i chrześcijaństwem w pierwszym momencie skłaniały do przekonania, iż znał on Nowy Testament [...]. Stoicyzm i chrześcijaństwo w pierwszych stuleciach naszej ery były ruchami równoległymi, jednakże niezależnymi. Jakkolwiek, chociaż nie można mówić o bezpośrednim wpływie, jest pewne, że Epitet jest filozofem stoickim, który najbardziej się zbliża do moralności chrześcijańskiej¹¹².

Sánchez de Brozas odnalazł w poglądach Epikteta podstawę wystarczającą do sformułowania etyki niewymagającej teologicznego uzasadnienia, w której zasadą podejmowania decyzji moralnych są subiektywne przekonania podmiotu, jego mądrość pojęta jako sztuka „unikania błędu i przyznawania każdej rzeczy jej prawdziwej wartości”¹¹³, a nie metafizyczne uzasadnienia, tym bardziej że akceptował tezy sceptycyzmu, dotyczące zwłaszcza wartości poznania zmysłowego. El Brocense przekonywał, że tego rodzaju etyka nie jest sprzeczna z podstawami doktryny chrześcijańskiej, nawet z jej niezmiennie powtarzonym motywem nieuleczalnej ludzkiej nędzy. Z pracy Epikteta przejął także argumenty, które uzasadniały jego sceptycyzm. Jak wiadomo, epistemologia stoicka zakłada, że mamy do czynienia z obrazami rzeczy, a nie z nimi samymi. Dopóki nie wydajemy sądu o tym, czy owe obrazy (*fantasias*, *phantasmata*) odpowiadają rzeczywistości, nie możemy być w błędzie. Jako jeden z warunków właściwego sądu moralnego wskazuje ona rozpoznanie, które z obrazów są fałszywe, a które prawdziwe. Sánchez nadał tym tezom pesymistyczną

¹¹¹ Zob. Mañas Núñez, *Neostoicismo español: El Brocense en Correas y Quevedo*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos” 2003/2, s. 403–422; idem, *La teoría de las virtudes éticas en el Brocense*, „Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses”, 1992/26, s. 121–140; idem, *Ideas éticas del Brocense*, „Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses”, 1993/28, s. 163–180.

¹¹² P. Otaola González, *Coordenadas filosóficas del pensamiento de Quevedo*, Club Universitario, San Vicente 2004, s. 41–42.

¹¹³ F. Sánchez de Brozas, *Doctrina del estóico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión*, Departamento de Publicaciones de la Diputación de Badajoz, Badajoz 1993, s. 127.

interpretację, uznając, że Epiktet głosi typową dla Baroku koncepcję oszustwa (*engaño*) i snu – w sensie rozpoznania, że nasze wizje świata nie odpowiadają rzeczywistości, że ukrywają istotę rzeczy. Postawił nawet kolejny krok na tej drodze, dochodząc do teorii rozczarowania (*desengaño*) i sceptycyzmu wykluczającego możliwość rozpoznania prawdy bądź fałszu obrazów świata. Jego stoicyzm jest oparty na tezie o niepoznawalności i niezrozumiałości świata oraz niepewności jakiegokolwiek opinii o świecie. Znaczący dla dalszego rozwoju neostoicyzmu w Hiszpanii wniosek, jaki z tych ustaleń wyprowadza Sánchez, głosi, że życie jest komedią, a zewnętrzne dobra i ludzkie ciało są tylko godnymi lekceważenia maskami aktorów, którymi w istocie jesteśmy. Nie mamy możliwości wyboru roli w komedii, otrzymujemy ją w momencie narodzin od Boga¹¹⁴, a naszym zadaniem jest tylko odegrać ją jak najlepiej. Nieprzyjęcie wyznaczonej roli byłoby znamieniem szaleństwa; trzeba ją przyjąć i grać bez emocji, a jeśli sytuacja wymaga, by je okazać, należy przywdziać maskę i nawet zapłakać, ale być wewnątrz spokojnym, bo życie i świat jest teatrem iluzji. Epiktet głosi, że mądry poddaje się przeznaczeniu, a Sánchez powiada – porządkowi ustalonemu przez Boga; to jedyne jego ustępstwo na rzecz chrześcijaństwa.

W omawianej epoce również we Francji oraz Niderlandach uformował się dość silny nurt neostoicyzmu. Jego głównym przedstawicielem był flamandzki humanista Vincent Joost Lips, znany także jako Justus Lipsius (1547–1606), autor sławnego w całej Europie dialogu pt. *De constantia* (1583; hiszpańskie tłumaczenie opublikowano w 1616 r.), równie sławnych prac *Politicorum libri sex* (1589; rok później dzieło trafiło na *Index Librorum Prohibitorum*; po hiszpańsku opublikowane w 1604 r.), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1604) i *Physiologia Stoicorum* (1604), wydawca dzieł Seneki, Epikteta i Tacyta. Opublikowanie dzieł rzymskiego historyka Tacyta (55–120), republikanina i krytyka monarchii i krwawych, kapryśnych rządów cesarza Klaudiusza, ale zarazem moralisty, miało bardziej istotne znaczenie, niż wydanie pism Seneki, ponieważ na ich bazie i na podstawie prac Lipsjusza ukształtował się nurt europejskiej realistycznej myśli politycznej (także w Hiszpanii), będący jedną z ważniejszych odpowiedzi na teorię polityczną N. Machiavellego:

na gruncie tego nurtu ideologicznego dokonywała się redefinicja podporządkowania moralności polityce, jakie przedstawił Machiavelli, zmierzająca do przemiany owego podporządkowania w niezależność; w ten sposób otwierały się w ukształtowaniu władcy dwa wymiary człowieczeństwa: z jednej strony indywidualny – człowiek, z drugiej zaś polityczny – władca, które organizowały się przez transpozycję wewnętrznego stanu moralnego na porządek społeczny¹¹⁵.

¹¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 155.

¹¹⁵ M. Marañón Rippol, *La razón de Estado, el intelectual y el poder en un texto de Quevedo*, „Crítico”, 2005/93, s. 47.

Lipsjusz określał sam siebie mianem „filozofa (stoika) i chrześcijanina”. Nie interesowała go kwestia zgodności myśli Seneki z doktryną chrześcijańską, lecz jego system filozoficzny, który mógłby stanowić podstawę „konstrukcji systemu moralności autonomicznej, dającej uzasadnić się wewnątrznie i niezależnie od zewnętrznych wpływów doktrynalnych, a mimo to spójnej z głównymi dogmatami chrześcijaństwa”¹¹⁶. W podobnym kierunku zmierzała myśl Guillaume du Vair (1556–1621), wyrażona w pracach *De la constance et consolation e`s calamités publiques* (1593) oraz *La Philosophie morale des Estoiques*. Znaczenie tego nurtu refleksji moralnej polegało w owej epoce na tym, że wyrażał on, po raz pierwszy od czasów starożytnych, potrzebę systemu moralności racjonalnej, autonomicznej i niezależnej od teologii. Ów system, nawiązujący do idei stoickich, nie był systemem moralności całkowicie świeckiej ani nie dążył do zrealizowania wszystkich moralnych postulatów stoicyzmu, zwłaszcza zaś postulatu mądrości jako zupełnej obojętności na emocje i afekty. Chrześcijanin nie powinien dążyć do tego ideału:

w okresie, który nas interesuje, radykalna *aphateia* – zimne i absolutne panowanie nad afektami, którego zdaje się żądać od mędrca pogański stoicyzm – w sposób konieczny wkracza w konflikt z *imitatio Christi* [...] dla Justusa Lipsjusza [...] *sapiens* jest *apathe*s i *imperturbabilis*, lecz precyzuje on, że *apatheia* nie wymaga całkowitego braku niepokoju afektów w jego życiu, lecz dominacji prawego rozumu nad nimi. *Sapiens*, powiada, nie jest całkowicie nieczuły na ból, lęk, pożądanie czy rozkosz, lecz doznając pierwszych impulsów *pathe*, odrzuca je, nie pozwalając, by miały one na niego wpływ¹¹⁷.

Nowe życie Seneki w Hiszpanii punkt kulminacyjny osiąga u Quevedo. Ten wybitny artysta przyczynił się – nie bez wpływu Lipsjusza, z którym prowadził korespondencję¹¹⁸ – do rozpowszechnienia stoickich idei w kulturze hiszpańskiej, przekładając na język hiszpański *De remediis fortuitorum*, które tradycja przypisywała Senece, oraz 90 *Listów do Lucyliusza*, za pośrednictwem komentarzy do nich, spośród których *Nombre, origen, intento recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (1635) oraz *Epicteto y Phocilides en español con consonantes* (1635; wierszowana wersja *Enchiridiona* Epikteta w formie „poematu dydaktycznego”), dotyczyły wprost tej filozofii, oraz wykorzystując idee stoickie do konstruowania własnych koncepcji.

Prace literackie i teoretyczne **Francisco de Quevedo y Villegas (1580–1645)**, poety, autora „najbardziej porywających i wdzięcznych stron w dziejach litera-

¹¹⁶ D. Domínguez Manzano, *El estoicismo como moral...*, s. 106.

¹¹⁷ K. Krabbenhoft, *Neoestoicismo y género popular*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2001, s. 26–27.

¹¹⁸ Zob. L. Schwartz, *Justo Lipsio en Quevedo. Neoestoicismo, política y sátira*, w: *Encuentros en Flandes*, red. W. Thomas, R.A. Verdonk, Leuven University Press, Leuven 2000, s. 229.

tury w języku kastylijskim”¹¹⁹, „jednej z najbogatszych i najbardziej złożonych postaci [...] literatury Złotego Wieku”¹²⁰, w odmiennych formach wyrażały te same idee, zwłaszcza myśl (stoicką i chrześcijańską zarazem¹²¹), że przyczyną zepsucia moralnego są fałszywe mniemania oraz pęd za pieniędzmi i władzą. Jednak nie cała twórczość Quevedo należy do neostoicyzmu – stale ewoluuje. Około roku 1630 wchodzi w fazę neostoicyzmu chrześcijańskiego – zostaje wówczas opublikowana bez jego zgody *Doctrina moral del conocimiento puro y desengaño de las cosas ajenas*, wydana następnie przez niego w 1634 r. po niezbędnych poprawkach jako *La cuna y la sepultura*. Autora *Doctrina...* interesuje przede wszystkim epistemologiczny wątek sceptycyzmu, który ze szczególną uwagą śledzi w *Encheiridionie* Epikteta po to, by określić epistemologiczne podstawy doktryny moralnej, nad którą pracuje¹²². Quevedo akceptuje argumenty sceptyczne Epikteta i twierdzi, iż poznanie świata jest niemożliwe, że prawda jest tylko w Bogu, co dla człowieka oznacza, że dostęp do niej może on uzyskać dopiero po śmierci, kiedy jego dusza wyzwoli się z materii, skutecznie uniemożliwiającej prawdziwe widzenie rzeczywistości¹²³. Cieleśność, wzbudzająca w duszy irracjonalne emocje, uniemożliwia człowiekowi dojście do prawdy; poznanie tej jedynej prawdy to przejście od bycia oszukiwanym (*engaño*) do rozczarowania (*desengaño*). Z tej racji ciało, materia i życie doczesne w jego filozofii są radykalnie deprecjonowane, dusza zaś, będąca nieśmiertel-

¹¹⁹ M. Campaña, *Francisco de Quevedo*, Omega, Barcelona 2003, s. 21, 89. Niektórzy autorzy zauważają „oczywisty wpływ Seneki” na poetycką twórczość Quevedo o charakterze moralnym i ascetycznym – zob. J. García de Asla, L.P. Jiménez Escribano, C. Moreno Rueda, *Francisco de Quevedo. Poema heroico de las necedades y locuras de Orlando el Enamorado*, „Ab Initio”, 2011/2, s. 89.

¹²⁰ P. Otaola González, *Coordenadas filosóficas...*, 2004, s. 9.

¹²¹ Jak stwierdza J.L. Aranguren, Quevedo „by dać jakikolwiek krok, opiera się na filozofii stoickiej, udoskonalonej, jak napisał, prawdą chrześcijańską” (J.L. Aranguren, *Lectura política de Quevedo*, „Revista de estudios políticos”, 1950/49, s. 157). Podobną myśl wyraża L. Schwartz Lerner, pisząc, że Seneka kontynuuje „dzieło zbliżenia idei stoickich – Seneki w szczególności – do zasad etyki chrześcijańskiej, do której przywiązali się moraliści XVI stulecia. W ten sposób Seneka był źródłem sentencji i aforyzmów rozpowszechnianych w języku etyczno-chrześcijańskim tej epoki” (L. Schwartz Lerner, *Sátira y filosofía moral: El texto de Quevedo*, w: *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1, red. S. Neumeister, Vervuert Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1989, s. 621).

¹²² Na Epikteta jako na drugie – oprócz Seneki – źródło jego schryścianizowanego (czy skorygowanego na chrześcijański sposób) stoicyzmu wskazuje M. Gendreau-Massaloux (zob. M. Gendreau-Massaloux, *Quevedo en sus héroes*, „Criticón”, 1980/12, s. 19).

¹²³ Pisze M. Łukasik: „spowite są rozważania Quevedo głębokim rozczarowaniem, które zostaje spersonifikowane. Wyśniony dyskurs podąża ścieżką zwątpień. [...] Znikąd wsparcia, inspiracji” (M. Łukasik, *Wizje, które przekraczają rejestry wyobraźni. Quevedo śniący*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSliZ, Olsztyn 2008, s. 162. Na temat motywu snu w omawianej epoce zob. B. Baczyńska, *La Edad de Oro y la Edad de Hierro en La vida es sueño de Pedro Calderón de la Barca*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, s. 58–62.

nym zwierciadłem Boga, zostaje uznana za jedyny czynnik decydujący o ludzkiej godności. Oczywiście najwyższą i rzeczywistą wartość stanowi Bóg i tylko On powinien być kochany. Te przekonania nie wyrażają jednak postawy ortodoksyjnie chrześcijańskiej, lecz raczej skrajny spirytualizm, którego ortodoksja chrześcijańska nie akceptuje.

Przedstawione tezy są pewną wersją stoicyzmu, jednak ich zbieżność z poglądami Seneki może wydawać się dyskusyjna. Z pewnością Quevedo jest bliżej myśli Seneki, kiedy pisze o śmierci – a temat ten fascynował go niemal przez całe jego życie – nadając jego myślom mroczny ton pesymizmu. Tak jak Seneka, uznaje on śmierć za zjawisko należące do życia, podkreślając, że życie jest krótkie i kruche i że umieranie zaczyna się wraz z przyjściem człowieka na świat, że umieramy każdego dnia (*quotidie morimur* to jeden z najbardziej znanych toposów myśli stoickiej; występuje w sokratyzmie i platonizmie, a także jest obecny w pismach wcześniejszych hiszpańskich autorów).

Quevedo nie pozostawia człowieka bez pocieszenia. Jego główny argument przeciw lękowi przed śmiercią nie pochodzi jednak od Seneki, lecz z pracy Epikteta: to nie śmierć sama jest straszna, lecz nasze błędne o niej mniemania. Mimo to pesymizm Quevedo był chyba zbyt wielki, by za Seneką i innymi stoickimi myślicielami mógł być on piewcą heroicznej postawy wobec śmierci. Nie pojawia się w jego pismach myśl o pielęgnowaniu cnoty, która pozwala bez emocji myśleć o życiu i o nieuchronnie zbliżającej się śmierci. By wskazać pocieszenie – nie odstępując przy tym od swego pesymizmu – hiszpański filozof opuszcza plan myśli stoickiej, wkracza w obszar erasmianizmu, zaleca lekturę ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu oraz za wzór ludzkiej postawy wobec przeciwności losu wskazuje Hioba oraz przytacza fragmenty listów św. Pawła.

Jego dzieło *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1617), mieszczące się doskonale w nurcie moralistycznej, oderwanej od rzeczywistości myśli politycznej, nie zawiera już bezpośrednich odniesień do stoicyzmu. W tej pracy „zasadą Quevedo jest, po akceptacji Biblii, podporządkowanie polityki religii katolickiej i moralności chrześcijańskiej, w otwartej polemice z Machiavellim i jego zsekularyzowaną i amoralną »racją Stanu«”¹²⁴, z jego opisem rzeczywistości politycznej pojętej jako wyłącznie ludzkie dzieło¹²⁵. Z punktu widzenia obrońców hiszpańskiej monarchii katolickiej, do których należał Quevedo, makiaweliczne nauki są postrzegane jako odrzucenie wiary i prawdy objawionej – są bezbożne.

W późniejszej twórczości Quevedo stoicyzm powraca, jednak w odmienionej postaci. W jego *Discurso de todos los diablos* (1627) Seneka nie występuje już jako nauczyciel prywatnej moralności, lecz jako polityk. Kiedy z kolei Quevedo

¹²⁴ J.L. Aranguren, *Lectura política de Quevedo*, s. 160.

¹²⁵ Zob. J. Abad, *El 'virtu' según Maquiavelo...* .

popada w niełaskę na dworze i zostaje skazany na więzienie, do stoickich medytacji nad życiem, światem i śmiercią prowadzi go jego osobiste doświadczenie. Daje mu wyraz w konsolacyjnych listach do przyjaciela (1632), w których argumenty przeciw lękowi przed śmiercią czerpie z Seneki (powraca tu dualizm duszy i materii – jej więzienia i grobu – z *Doctrina moral*), a życie przedstawia za Epiktetem jako komedię. Obraz życia i świata jako komedii w epoce baroku był obrazem typowym. Zawierały się w nim „wszystkie przekonania o próżności pozorów życia, właściwe dla tej epoki. Wszystko jest iluzją, pozorem i znikomością. [...] Metafora komedii nie tylko podkreśla tymczasowe, efemeryczne aspekty ludzkiego istnienia, lecz potwierdza iluzoryczność rzeczywistości ziemskiej. Zewnętrzne ludzkie dobra oraz ciało ludzkie ciało nie są niczym więcej niż rekwizytami i maską na scenie życia”¹²⁶. W późnych dziełach Quevedo nie brakuje także odniesień do doktryny chrześcijańskiej, np. do idei równości wszystkich wobec śmierci oraz wyobrażenia życia duszy po śmierci w innym świecie, jednak dowód na istnienie nieśmiertelnej duszy, jaki podaje w *Providencia de Dios* (1641), ma charakter stoicki – polega na pokazaniu implikacji, jakie miałyby negacja tezy, że jesteśmy istotami racjonalnymi, a tylko takie byty mogą pretendować do nieśmiertelności. Podobna w duchu i treści jest jego praca *De los remedios de cualquier fortuna* (1638).

Żadnych wątpliwości, jeśli chodzi o kierunek myśli Quevedo, nie pozostawia już dziełko pt. *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (1634), w którym uzasadnia on, że źródłem stoicyzmu jest Stary Testament, a przede wszystkim *Księga Hioba*. Quevedo twierdzi: „nie mogły tak ważne prawdy świata w swojej czystości powstać z ziemi pyłu innego źródła niż pisma święte. Odważam się twierdzić, że pochodzą ze świętej księgi Hioba”¹²⁷. Pisarz streszcza historię Hioba, oznajmia, że to wszystko do doktryny stoickiej przeniósł Epiktet, a następnie komentuje: „podaje Epiktet przykład śmierci i powiada, że gdyby śmierć była zła, taką wydawałaby się Sokratesowi. O ileż lepszy byłby przykład Hioba, od którego tę prawdę przejął Sokrates!”¹²⁸. W *Providencia de Dios* Quevedo wyznaje: „w tych trzech prawdach: że istnieje Bóg, że istnieje Opatrzność, że dusza jest nieśmiertelna, tekst Hioba jest moim tekstem”¹²⁹ oraz wykazuje zależność Seneki od myśli św. Pawła. Tezy te prowadziły go do wniosku, że stoicyzm jest doktryną w sposób oczywisty całko-

¹²⁶ P. Otaola González, *Coordenadas filosóficas...*, s. 66.

¹²⁷ F. Quevedo, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, w: Diogenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, t. II, Luis Navarro, Madrid 1887, s. 306.

¹²⁸ F. Quevedo, *Nombre...*, s. 308.

¹²⁹ F. de Quevedo, *Providencia de Dios*, w: *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, t. II, M. Rivadeneyra, Madrid 1859, s. 175.

wicie zbieżną z doktryną chrześcijańską, z wyjątkiem dwóch idei – apatii i samobójstwa. Dlatego podkreślał, że stosunek Seneki do samobójstwa w stoicyzmie był wyjątkiem oraz że w zasadzie Stoa nie opowiadała się za tym sposobem rozstania się z życiem. W późnej twórczości Quevedo nie wyraża już stoickich poglądów, a jeśli niekiedy korzysta z prac stoików, to już jako zdecydowany zwolennik światopoglądu chrześcijańskiego: „bojaźń Boża jest zasadą mądrości i ona była początkiem wszystkiego [...]. Kto boi się Boga, nie lęka się niczego”¹³⁰ – pisze. A kiedy przychodzi mu wskazać wzór postawy wobec przeciwności życia, przywołuje najczęściej Hioba, a nie postać stoickiego mędrca. Mimo głębokich przemian w jego twórczości, Quevedo był intelektualistą najdoskonalej wyrażającym w XVII stuleciu idee hiszpańskiego neo-stoicyzmu.

Quevedo nie był jedynym przedstawicielem tego nurtu. Innym jego wybitnym myślicielem był jezuita Juan Eusebio Nierenberg (1595–1658), autor *Sigalion, sive Sapientia Mythica* (1629), *De arte voluntaris* (1631) i *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1640). W drugiej z wymienionych prac Nierenberg przedstawiał ascetyczną wizję wolności, będącą w jego intencji syntezą plato-nizmu, stoicyzmu i dogmatów chrześcijańskich. Senekizm był także inspiracją twórczości Jerónimo de la Cruz, autora wielkiej pracy pt. *Job evangelico, Stoyco ilustrado; Doctrina ethica, civil y política* (1638), w której wykazywał zbieżność poglądów chrześcijańskich i stoickich, wykluczwszy oczywiście kwestię samobójstwa. Wśród neostoików i senekistów tego okresu należy wymienić także Estebana Aguilar de Zúñiga (*Combates de Job con el Demonio*, 1642), Francisca Aguado (*El Cristiano Sabio*, 1635), Lorenzo de Guzmána (*El Espejo de discretos*, 1643), Tomás Francés Urrutigoiti (*Idea de la Prudencia, alivio contra la fortuna, Sentencias de Seneca ponderadas, Acverdos de la Paciencia, Dictámenes para la Resignacion*, 1661), Juana Ramírez de Arellano (*República christiana, y destierro de los vicios, Razón de estado y política de la virud, la eterna salvación*, 1662), Francisca Garau (*El sabio instruido de la naturaleza, en qvarenta maximas politicas y morales*, 1677), Francisca de Amayę (*Desengaños de los bienes hvmanos*, 1681), Félix de Alamína (*La felicidad, o bienaventuranza natural, y sobrenatural de el hombre* (1723). Jak pisze K.A. Blüher, „we wszystkich tych nadto miernych dziełach – poza pracami Nierenberga – które śpią w hiszpańskich bibliotekach w zasłużonym zapomnieniu, nie można nawet znaleźć takiego punktu widzenia, który mógłby przynieść cokolwiek nowego dla całościowego osądu recepcji Seneki i neo-stoicyzmu”¹³¹.

¹³⁰ F. de Quevedo, *La constancia y paciencia del santo Job*, w: *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, s. 221–222.

¹³¹ K.A. Blüher, *Séneca en España*, s. 486.

Wspomniano już, że dla asymilacji idei Seneki w Hiszpanii duże znaczenie miały polityczne koncepcje Tacyta, których renesans w Europie dokonywał się na fali opozycji wobec makiawelizmu¹³². Do czasu opublikowania *Księcia*, szczególną popularnością w Europie cieszyły się dzieła polityczno-etyczno-dydaktyczne, należące do gatunku *speculum principum*, publikowane od VIII stulecia do poł. XVI w., których zadaniem było takie uformowanie cnót młodego władcy, by gwarantowały one właściwe sprawowanie przezeń rządów. Pojawienie się koncepcji politycznej Machiavellego powodowało sukcesywny spadek ich popularności, bowiem nowożytnie państwo zaczęło poszukiwać wówczas oparcia zasad sprawowania władzy w prawie, a nie w osobistych przymiotach rządzących. Funkcje *specula* zaczęły wówczas przejmować traktaty prawnopolityczne¹³³, w których prawnie określano doczesne obowiązki władcy. Istotę tej przemiany M.A. Pastor Pérez ujmuje następująco:

dotychczas od księcia oczekiwano przykładowego zachowania. [...] wobec ukonstytuowania nowej rzeczywistości politycznej, jaką jest *lo Stato*, w sztuce rządzenia już nie chodzi o rozwój pewnych sposobów zachowania, które mają służyć za moralny i ludzki wzór, lecz o strategiczne planowanie pewnych środków, które realizowałyby wewnętrzny cel Państwa. O planowanie oparte na rachunku i technice, co wymaga nowego stylu rządzenia i co zostaje uosobione w *Księciu* Machiavellego i w jego „racji Stanu”¹³⁴.

Odchodzenie od tradycyjnego pojmowania władzy następowało także w Hiszpanii, jednak tam „pożegnanie z panowaniem tradycyjnym jest powolne, długie i nawiedzane przez inercję. Jest zaborem, którego teren zdobywa się drobnymi zwycięstwami. Jedynie najbardziej wyostrzona świadomość może go popierać. Gdy ta słabnie, tradycja powraca” – pisze J.L. Villacañas Berlanga¹³⁵. Hiszpańskim teoretykom polityki trudno było nowe zasady zaakceptować bez zastrzeżeń, dlatego próbowali łączyć je z tradycyjną doktryną podporządkowania polityki etyce, a w ostatecznej instancji – religii. Niektórzy myśliciele polityczni Hiszpanii XVII stulecia chcieli być nowoczesni, ale zarazem uniknąć popadnięcia w makiawelizm, który został uznany za doktrynę szkodliwą i bezbożną i w roku 1583 znalazł się na hiszpańskim indeksie ksiąg zakazanych. Byli nowatorami, przeciwstawiali się tradycji, podporządkowaniu poli-

¹³² Zob. szerzej: B. Antón, *La „politización” de Séneca desde el tacitismo*, w: *Séneca dos mil años después*, red. M. Rodríguez – Pantoja, Córdoba 1997, s. 689–695.

¹³³ Zob. M. del Pilar Rábade Obradó, *La educación del príncipe en el siglo XV: Del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan*, „Res Publica”, 2007/12, s. 163–164.

¹³⁴ M.A. Pastor Pérez, *Diego Saavedra Fajardo. El peregrino de Europa*, w: *Simulación y Disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, red. P. Badillo O’Farrell, J.M. Sevilla Fernández, J. Villalobos Domínguez, Kronos, Sevilla 2003, s. 35.

¹³⁵ J.L. Villacañas Berlanga, *El final de la Edad Media*, „Res Publica” 2008/19, s. 77.

tyki moralności, opowiadali się za jej racjonalizacją, lecz nie akceptowali machiawelizmu, „ponieważ nie ma w nim reguł moralnych, nie ma granic, wszystko wolno; tacytyści nie odrzucają katolicyzmu ani etyki ugruntowanej w wierze”¹³⁶. Terenem ich rozważań politycznych był tacytyzm, chociaż nie był całkiem bezpieczny, bo i koncepcje Tacyta miały w Hiszpanii swoich wrogów. Próbowali wypracować teorię polityczną, „redukując zagadnienia etyczne jako determinanty postawy politycznej do ludzkiej sfery wewnętrznej, do kwestii indywidualnej, odzielając je od spraw państwa, które mają inny charakter i należą, wraz ze swoimi strategiami, do innej dziedziny”¹³⁷ – pisze E. Tierno Galván.

Świadectwem odchodzenia od tradycyjnego, średniowiecznego pojmowania władzy w kierunku jej nowożytnej wizji jest w XVII w. twórczość uznawanego za należącego do nurtu hiszpańskiego neostoicyzmu **Diego Saavedry Fajardo (1584–1648)**. Chociaż w jego filozofii pojawiają się idee polityczne podobne do tych, jakie można spotkać u Hobbesa, Machiavellego czy Bodina, „to jednak zawsze kończymy na czymś, co jest uprawnione z tradycyjnego punktu widzenia. To, co u Saavedry jest najbardziej oryginalne, tkwi w owym napięciu”¹³⁸ – pisze J.L. Villacañas Berlanga. W tej niezdecydowanej postawie Saavedry cytowany autor dostrzega syndrom końca średniowiecznej mentalności politycznej. Jego obraz doskonałego władcy zawiera treści stoickie, chociaż sam Saavedra bezpośrednio do stoicyzmu odwołuje się rzadko.

Ideał władcy znacznie odbiegający od jego wzoru zarysowanego przez N. Machiavellego Saavedra Fajardo nakreślił w pracy *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), należącej jeszcze do tradycyjnego gatunku *speculum principum*. Według niego monarcha powinien podejmować decyzje polityczne bez emocji, kierując się wyłącznie rozumem; jego postępowanie powinny wyznaczać takie wartości, jak: honor, religia, żarliwość, szczerość, lojalność, szczodrość, a nade wszystko cnoty kardynalne: pobożność, rozumność, sprawiedliwość i rozsądek – cnota najważniejsza, stanowiąca „regułę i miarę cnót, bez niej stają się one wadami. Dlatego ma on swoją siedzibę w umyśle, a pozostałe w woli”¹³⁹. Rozumność – kardynalną cnotę stoicką

¹³⁶ J. Novella Suárez, *Francisco Ayala y Enrique Tierno Galván, lectores de Saavedra*, „Res Pública”, 2008/19, s. 439–440.

¹³⁷ E. Tierno Galván, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, „Anales de la Universidad de Murcia”, 1947–48, s. 919–920.

¹³⁸ J.L. Villacañas Berlanga, *El final de la Edad Media*, s. 79. Na niezdecydowanie Saavedry Fajardo, jego oscylowanie między tradycyjnymi i nowoczesnymi ideami politycznymi, inspirowanymi dziełem Machiavellego, wskazują także A. Álvarez de Morales i C. García w artykule *Crisis del Aristotelismo y Razón de Estado en España*, „Historia y Comunicación Social”, 1996/1, s. 153.

¹³⁹ D. Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano en cien empresas*, Monaco 1640, s. 173.

– Saavedra uznaje za warunek trafnego rozpoznawania dobra i zła, za podstawę osobistego doskonalenia się i godności, a także – w przypadku władcy – za fundament trwałego państwa, „ponieważ, gdy się dobrze rozważy upadek Imperiów, zmienne losy państw, gwałtowne śmierci Książąt, wszystko to zrodziło się z nieposłuszeństwa afektów i pasji, wypowiedzianego rozumowi”¹⁴⁰. Dodaje ponadto, że „tylko ten jest naprawdę silny, kto nie da się zwyciężyć afektom i jest wolny od chorób ducha, nad czym tak pracowała Szkoła Stoicka, a później z większą doskonałością Szkoła Chrześcijańska. Niewiele ze swej strony czyni ten, kto pozwala prowadzić się gniewowi i dumie”¹⁴¹. Mimo to – jakby nie mogąc znaleźć jednoznacznego rozwiązania tej kwestii – uznaje afekty za naturalne i nie zachęca do ich zupełnego wykorzenienia:

nie jest moją radą by skończyć z afektami albo osłabić je w Księciu, bowiem bez nich pozostałby nieużyteczny dla wszelkich wielkodusznych działań, jako że natura nie na próżno dała miłość, gniew, nadzieję i strach, które są cnotą, są jej towarzyszkami i środkami, przy pomocy których osiąga się cele i dzięki którym nasze działania są właściwe. Wada tkwi w nadmiarze i nieporządku, a to da się u Księcia poprawić, sprawiając, by jego działania nie podlegały rządowi jego afektów, lecz racji stanu¹⁴².

Rozumność, zdaniem Saavedry, nie miałaby żadnego znaczenia dla uformowania władcy, gdyby nie była ufundowana w bojaźni Bożej, będącej rzeczywistą zasadą mądrości. Kształtowanie chrześcijańskiego władcy nie kończy się więc wraz z uformowaniem w nim stoickich cnót, lecz ponadto wymaga – jako wikariuszowi Chrystusa – wpojenia cnót religijnych. Katolicka pobożność jawi się więc w jego koncepcji jako postawa gwarantująca ukształtowanie się właściwych zachowań indywidualnych i społecznych. I chociaż np. sprawiedliwość jest dla niego wytworem prawnego rozumu, to jednak rozum pojmuje jako partycypujący w wiecznym prawie Bożym. W ten sposób prawo stanowione przez króla uzyskuje wartość prawie sakralną, stając się wyrazem wiecznej sprawiedliwości¹⁴³. Dla Saavedry Fajardo jedność polityczna Europy zasadza się na fundamencie religijnym, utożsamianym z niewzruszonymi normami moralnymi i podstawą praw. Stąd jego przekonanie, że „katolicyzm powinien być czymś, co przekraczając indywidualną świadomość władcy i poddanych powinno w istotny sposób kształtować samo działanie polityczne”¹⁴⁴. W konsekwencji racja stanu nie może opierać się na kłamstwie – na nim może opierać się jedynie racja fałszywa, iluzoryczna, oszukańcza, diabo-

¹⁴⁰ Ibidem, s. 42.

¹⁴¹ Ibidem, s. 163.

¹⁴² Ibidem, s. 42.

¹⁴³ Zob. J.M. Ayala, *La ley natural en las Empresas políticas de Saavedra Fajardo*, „Res Publica” 2008/19, s. 118.

¹⁴⁴ M.A. Pastor Pérez, *Diego Saavedra Fajardo...*, s. 36.

liczna. Niemniej Saavedra, czyniąc ustępstwo na rzecz nowej filozofii sprawowania władzy, dopuszcza w wyjątkowych sytuacjach nieszczere zachowania władcy:

tylko wtedy jest dopuszczalne udawanie i przebiegłość, gdy nie okłamują ani nie plamią zaufania Księcia i nie mam ich wówczas za występki, lecz raczej za rozwagę i cnoty, córy tamtej, godne i konieczne dla tego, kto rządzi. [...] Niemądra byłaby naiwność, która odsłania serce i zagrożone Państwo bez ostrożności. Mówić zawsze prawdę byłoby niebezpiecznym prostactwem, milczenie jest zaś głównym narzędziem Królowania. Kto ją [prawdę] lekkomyślnie przekazuje innemu, oddaje mu samą Koronę. Kłamać nie może Książę, ale wolno mu milczeć albo chronić prawdę¹⁴⁵.

Jeśli nawet można znaleźć w *Idea de un príncipe político-cristiano* Saavedry Fajardo pewne elementy bliskie stoicyzmowi, to niekoniecznie muszą one wywodzić się wprost ze stoicyzmu, mają bowiem raczej charakter uniwersalnych zaleceń moralnych, obecnych zarówno w stoicyzmie, jak i w etyce chrześcijańskiej. Ostatecznym celem jego pouczeń ma być ukształtowanie władcy jako bogobojnego chrześcijanina. Jeszcze łatwiej tezę o przynależności Saavedry do stoicyzmu odrzucić na podstawie lektury innego znanego dzieła Saavedry Fajardo – *República literaria* (1655). Następuje w nim – jak to określa J. García López – „dość bezpośrednie odrzucenie neostoicyzmu jako nurtu myślenia zdolnego do ugruntowania możliwej etyki”¹⁴⁶. Stoicyzm Saavedra w tym dziele odrzuca jako filozofię zimną, abstrakcyjną i oddaloną od rzeczywistego życia ludzkiego¹⁴⁷.

W omawianym nurcie myśli mieści się także doskonała stylistycznie twórczość jezuita **Baltazara Graciána (1601–1658)**¹⁴⁸, autora m.in. takich dzieł, jak: *El Héroe* (1637), *Arte de ingenio* (1642), *El Discreto* (1646), *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647; na język polski przetłumaczone – z francuskiego jako *Brewiarz dyplomatyczny*¹⁴⁹) oraz *Criticón* (1651–1655). W jego twórczości spośród autorów klasycznych, z których on czerpie, Seneka nie zajmuje wyróżnionego

¹⁴⁵ D. Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe...*, s. 276.

¹⁴⁶ J. García López, *Diógenes el Cínico en la República literaria*, „Res Publica”, 2008/19, s. 42.

¹⁴⁷ Zob. D. Saavedra Fajardo, *República literaria*, Benito Monfort, Valencia 1772, s. 24–25. Autor pisze o „niehumannej surowości” stoików w pogardzaniu dobrami i afektami (s. 78), nazywa ich „arogantkami” i „próżnymi” (s. 142).

¹⁴⁸ Niektóre swoje książki publikował pod pseudonimami – Lorenzo Gracián oraz García de Marlonés.

¹⁴⁹ B. Gracjan, *Brewiarz dyplomatyczny*, przeł. B. Gajewicz, Pax, Warszawa 2004; pierwsze wydanie: Impr. de la Soc. Nouvelle d’Impr. et d’Edition, Paryż, 1949 (wydania następne: Pax, Warszawa: 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009). Jest to czwarte tłumaczenie na język polski *Oráculo manual y arte de prudencia* Gracjana. Pierwsze, A. Brodowskiego (Sandomierz 1764), nosiło tytuł *Oraculum w rękę y sztuka roztropności*, następne, W. Sierakowskiego (Kraków 1802) – *300 maksym i kolejne*, J.S. Łosia z 1946 r. – *Wyrocznia podręczna* (TN KUL, Lublin).

miejsca. M.P. Cuartero zauważa, że „racjonalizm Gracjana jest spokrewniony z racjonalizmem stoickim, chociaż nie wywodzi się z niego bezpośrednio”¹⁵⁰. Autorka nie wiąże etyki Gracjana jedynie ze stoicyzmem, lecz umieszcza ją na tle etyki arystotelesowsko-tomistycznej, wskazując, iż przekształca się ona stopniowo z *dianoia* w kierunku *praxis*¹⁵¹. Gracjan nie cenił wiedzy teoretycznej: „nie wystarczy teoria – jest również życie praktyczne. [...] Na co przyda się wiedza, jeśli nie potrafimy praktycznie jej zastosować. Znajomość życia jest dzisiaj prawdziwą wiedzą”¹⁵² – pisał. Chciał zastąpić filozofię spekulatywną filozofią praktyczną, uniwersalną nauką o życiu w społeczeństwie.

W tej perspektywie należy także postrzegać makiawelizm polityczny Gracjana. Jego wizja sprawowania władzy jest całkowicie laicka. Jeśli nawet podkreśla znaczenie pochodzenia władcy z odpowiedniego rodu, to bez odniesień do jego sakralnego uprzywilejowania, lecz mając na uwadze jego osobiste uposażenie w niezbędne do rządzenia talenty, cnoty i zdolności¹⁵³. W jego wizji sprawowania władzy zamiast ogólnej, abstrakcyjnej reguły moralnej, jako jedyne kryterium postępowania zostaje wskazana norma skuteczności działania w konkretnych okolicznościach. Seneka jest przez niego odczytywany w perspektywie Tacyta. Gracjan nie usiłował sformułować doktryny moralno-politycznej, w której określone miałyby być ogólne reguły sprawowania władzy czy zdefiniowana jej istota; wskazywał jedynie sposób jej wykonywania – chodziło mu nie tyle o etykę, ile o pragmatykę, której zasady sformułował na podstawie obserwacji zachowań jednostek w społeczeństwie.

Podstawową regułą w postulowanym przez Gracjana modelu zachowań jest zasada autonomii, zalecana nie z powodów etycznych, lecz taktycznych, bo jak pisze „życie ludzkie to ciągła walka przeciwko ludzkiej złośliwości. Zręczny gracz w walce tej nie gardzi wybiegami” (BD 13). „Gracjan jest opty-

¹⁵⁰ M.P. Cuartero, *Oráculo manual y arte de prudencia*, w: Baltasar Gracián: *estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, red. A. Egido, M. del Carmen Marín Pina, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001, s. 91. W przypadku *Oráculo manual* trudno jednoznacznie określić źródła, z których czerpie Gracjan, bo często rezygnował on z dosłownego cytowania i wskazywania autorów prezentowanych myśli. Jak pokazuje J.I. Díez Fernández w *Gracián y la utilización de sus fuentes: deconstrucción y integración del Oráculo manual y arte de prudencia*, „Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica”, 2007/25, s. 47–48, identyfikacja źródeł aforyzmów Gracjana z *Oráculo* jest niepewna, zwykle obok wskazań tych źródeł pojawiają się takie określenia, jak „wydaje się, że”, „zdaje się być najbliższe”, „może być bardzo podobne do”, „może mieć związek z”, „przypomina”, „może opierać się na” etc.

¹⁵¹ Zob. E. Cantarino, *Gracián y el Oráculo manual: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión*, „Eikasía. Revista de Filosofía”, 2011/37, s. 152.

¹⁵² B. Gracjan, *Brewiarz dyplomatyczny*, maksyma 232, s. 250–251. Dalej w tekście głównym i przypisach – BD.

¹⁵³ Zob. A. Montaner Frutos, *El Político Don Fernando El Católico*, w: Baltasar Gracián: *estado de la cuestión ...*, s. 55–56.

mistą w stosunku do człowieka, lecz wielkim pesymistą w stosunku do społeczeństwa. Ponieważ jest ono przewrotne, Gracjan nie ma skrupułów, by rekomendować zastosowanie »makiawelicznych« środków, jeśli są potrzebne, niż pozwolić pochłonąć się przez społeczeństwo albo pospółstwo¹⁵⁴. Wśród jego zaleceń i rad znajdujemy wiele takich, których nie powstydziliby się Machiavelli z jego najbardziej zdeformowanego wizerunku¹⁵⁵: „ukrywać swoją wolę”¹⁵⁶, „umiejętnie wroga wykorzystać” (BD 84), działać bez skrupułów (BD 91), ukrywać popełnione głupstwa (BD 126), „dbając pozornie o cudzą korzyść, własnej pilnować” (BD 144), „umieć przykrości na innego przerzucić” (BD 149), nie pozwalać sobie z powodu współczucia wplątać się w cudze nie-szczęście (BD 163), nie kłamać, nie ujawniać wszystkich prawd (BD 181).

Niektórzy autorzy twierdzą, że koncepcje moralne Gracjana można wyjaśnić jedynie biorąc pod uwagę jego przynależność do zakonu jezuitów oraz uwzględniając podstawowe kategorie ówczesnej jezuickiej wizji świata. Najważniejsze z nich dotyczą ludzkiego życia: postrzegania go jako dzieła teatralnego i powierzonych człowiekowi do odegrania roli, idea ludzkiego działania jako walki oraz motyw życia jako wędrówki człowieka przez świat (*homo viator*). Te idee stale powtarzają się w pismach Gracjana, jest on jednak daleki od takiego pojmowania życia, jakie było charakterystyczne dla jego zakonu, gdy ten powstał – nie chodzi mu o mobilizowanie wiernych do działania *ad maiorem Dei gloriam*. Wrogiem, z którym walczy, jest pospolitość życia:

w tym teatrze potworów człowiek wyjątkowy powinien walczyć do końca, ponieważ jest człowiekiem; powinien napępiać światłem to, co pospolite, oświecać ducha, ponieważ na tym świecie będącym fantasmagorią najwyższą potrzebą, która wymaga zaspokojenia, jest podporządkowanie się woli Boga; zachowania intymnego azylu duszy, ponieważ na tym padole, gdzie wszystko dzieje się na opak, w tym życiu, którego absurd jest nadto widoczny i gdzie trzeba działać z opaską na oczach, duch musi móc wymknąć się czasowi bądź przeczuć Wieczność¹⁵⁷.

Rozsądek, do którego odwołuje się Gracjan, nie ma odniesienia, jak w epoce klasycznej, do życia społecznego, ani nie spełnia funkcji kierowania rozumnym działaniem, jak w klasycznej wizji jezuitów, lecz ma wynieść jednostkę ponad

¹⁵⁴ J.M. Ayala, *Tres incursiones en la filosofía de Gracián*, „Cuaderno Gris”, 1995/1, s. 149–150.

¹⁵⁵ Badacze twórczości Gracjana wskazują niekiedy na jego ukryty makiawelizm i włączają go w nurt tacytyzmu, poszukującego umiejętnego połączenia koncepcji Machiavellego z moralnością katolicką (zob. M.C. Marín Pina, *El Héroe*, w: *Baltasar Gracián: estado de la cuestión...*, s. 40). Bliskość (*filiación*) koncepcji obu filozofów zdecydowanie podkreśla M. Prendes Guardiola w *La idea del príncipe en Maquiavelo y Gracián*, „Mercurio Peruano”, 2010/523, s. 161.

¹⁵⁶ L. Gracián, *El Héroe*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, t. I, Joseph Giralt, Barcelona 1734, s. 496.

¹⁵⁷ A. Álvarez de Morales, C. García, *Crisis del Aristotelismo...*, s. 167.

przejętność tłumu. Walka toczy się o siebie – „ustanawiając własną normę człowiek staje się osobą, osiąga swój etyczny sposób istnienia, utrzymuje pewną istotę i boi się tylko siebie samego. Wówczas wznosi się na poziom mędrca (*discreto*)”¹⁵⁸. Ustanowienie własnej normy nie dokonuje się w wyniku kontemplacji Boga, bo ten jest ukryty; jest ona dziełem samego człowieka. Celem Gracjana jest nakreślenie wyjątkowego typu ludzkiego, pragmatycznego bohatera (jego pierwsza książka nosi właśnie taki tytuł – *El Héroe*), mającego służyć za model indywidualnego życia. Jak zauważa M.C. Marín Pina:

El Héroe jest podręcznikiem zachowania dostosowanego do tego świata oszustw, które przenikają podstawy ludzkich relacji, to uniwersum podzielone na byt i złudzenie. [...] Kierując się edukacyjną obsesją, w swoim pierwszym dziele Gracjan proponuje cały ciąg reguł, sztuczek, zwodów, podstępów, forteli, które [...] uczą pozorów, ukrywania, maskowania się, szyfrowania. Stawiania się nieprzenikliwym dla innych i ukrywania afektów, a pragnienia ukryte w sercu przekształcają się w pierwsze zasady tej sztuki postępowania. [...] Maskowanie się [...] okazuje się u Gracjana ważną i nowatorską cechą, bardziej polityczną niż moralną, konstytutywną dla aspirującego do bohaterstwa. Owe maksymy [...] zakładają pojmowanie relacji między ludzkich w terminach władzy i dominacji. Heroizm określa się wówczas jako władanie samym sobą, które powinno prowadzić do zdobycia wyższości nad innymi¹⁵⁹.

Również sens kontemplacji i mądrości ulega u Gracjana przemianie: kontemplacji cierpiącego, zrujnowanego świata nie rekompensuje wizja chwały w innym świecie – jak u Ignacego Loyoli; jej ostatnim momentem nie jest wizja Boga. Kieruje ona myśl ku doczesnej chwale, a szczególnym jej momentem jest rozczarowanie (*desengaño*): „stara sofia, będąca wiedzą o miłości i Bogu, przekształca się w kontemplację świata jako iluzji i nicości. Nie spełnia obietnicy przemiany, lecz uczy żyć bez spełnienia”¹⁶⁰ – podsumowuje J.L. Villacañas. Przemiana jezuickiego światopoglądu u Gracjana stała się możliwa dlatego, że podstawę jego myśli stanowiła przyjęta przez jezuitów teza o Bogu ukrytym („jest tak bardzo ukryty ów wielki Bóg, że jest znany i nie widziany, ukryty i jawny, tak daleko i tak blisko”¹⁶¹). Jeśli Bóg się skrywa, jeśli jest wielkim, rozczarowanym samotnikiem, to i stworzony na jego podobieństwo człowiek znajduje swoje najwyższe szczęście w tym, co jest szczęściem dla Boga: w samotności. Relacja Boga do świata i człowieka staje się także wzorem relacji między człowiekiem i światem oraz innymi ludźmi. W tym kontekście zmienia też sens idea życia jako walki, stając się ideą nieangażowania się w sprawy świata, m.in. dlatego, że inteligencja rozczarowanego góruje nad wolą dzia-

¹⁵⁸ J.L. Villacañas, *El Esquema Clásico en Gracián: continuidad y variación*, „Eikasía. Revista de Filosofía”, 2011/37, s. 221.

¹⁵⁹ M.C. Marín Pina, *El Héroe*, s. 36–37.

¹⁶⁰ J.L. Villacañas, *El Esquema Clásico en Gracián...*, s. 217.

¹⁶¹ Lorenzo Gracián, *El Crítico. Primera parte*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, s. 21.

łania. Pozostaje samotna¹⁶² walka ze światem, bez nadziei na jego naprawę, bez odniesienia do transcendencji, jako tworzenie siebie jako osoby wynoszącej się ponad ogół i pospolicieść (dzięki doświadczeniu, wiedzy, mądrości, rozsądkowi, błyskotliwości i bystrości intelektu) oraz poszukiwanie własnej sławy, poklasku publiczności dworu-teatru, bez którego stawanie się osobą byłoby niemożliwe.

„Gracjan formułuje zespół taktyk potrzebnych do bycia osobą w złożonym i złym świecie. Nie odrzuca cnót chrześcijańskich, ale uznaje, iż człowiek XVII stulecia potrzebuje wiele rozważań, uwagi i porady, by utrzymać się na powierzchni. Przed walką z wrogami duszy jest walka przeciw złu otaczającego świata”¹⁶³. Nie zaleca ucieczki od społeczeństwa, mimo że jest ono pełne intryg, walki interesów i blichtru, bo miasto i dwór jest naturalnym środowiskiem ludzkiego życia. W nim człowiek się staje, doskonaląc swoje obyczaje, by osiągnąć swoje osobiste optimum, które „przejawia się w nabyciu takich cech, jak: subtelność upodobań, rozsądek, wytrawność sądu, siła woli, umiarkowanie w słowach i czynach” (BD 6). Według Gracjana na tym świecie nie można dążyć do wyższej formy działania, niż ta, którą umożliwia życie dworskie. Być rozsądnym (*prudente*) to przede wszystkim zrealizować wartości życia dworskiego, to być mądrym (*discreto*) dworzaninem, bo tylko tak można osiągnąć doskonałość roli odgrywanej w tym świecie, docenionej w aplauzie. Mądrość (*discreción*) jest związana z cnotami dworzanina, natomiast rozsądek (*prudencia*) z dążeniem do szczęścia, bycie zaś szczęśliwym wymaga błyskotliwości. Rozsądek byłby więc wrodzoną miarą „bystrego” i „mądrego” administrowania olśniewaniem na dworskiej scenie, a także władzą utrzymywania pod kontrolą pragnień i intencji, z reguły przewrotnych, będących główną przyczyną zła w świecie. Rozsądek to także umiejętność i sztuka wykorzystania nadarza-

¹⁶² Odczucie samotności przez jednostki, jak przypomina J.A. Maravall, było w epoce baroku czymś zwykłym, zwłaszcza na dworze monarchii absolutnej i wiązało się z unikaniem konfliktów i niebezpieczeństw zarówno ze strony władcy, jak i Kościoła oraz z kontrolowaniem innych w konkurowaniu o różne dobra (zob. J.A. Maravall, *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, w: idem, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1975, s. 238–239). J.M. González García pokazuje odzwierciedlenie tej społecznej sytuacji w filozofii i w sztuce, wskazując m.in. polityczną koncepcję Hobbesa („człowiek człowiekowi wilkiem”), monadologię Leibniza czy postaci dramatów Szekspira (zob. J.M. González García, *Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo*, „Eikasía. Revista de Filosofía”, 2011/37, s. 141–142). Autor wiąże postulowane przez Gracjana zasady zachowania z opisywanym przez N. Eliasa procesem przemian cywilizacyjnych człowieka Zachodu, w jakich ważny udział miały mechanizmy zdobywania przez jednostkę społecznej pozycji na dworze. W świetle tych uwag zalecenie panowania nad sobą ma inny sens niż ten, który wiąże się z podobnymi dyrektywami stoików; ma on znaczenie raczej pozamoralne, a wiąże się zarówno z pewnym pragmatyzmem, jak i właściwościami życia społeczno-politycznego epoki.

¹⁶³ J.M. Ayala Martínez, *Prudencia y mundo en Baltasar Gracián*, w: *Gracián: barroco y modernidad*, red. M. Grande Yáñez, R. Pinilla, Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2004, s. 136.

jącej się okazji, odpowiedniej chwili, by osiągnąć własne cele¹⁶⁴. Wiele wypowiedzi Gracjana można uznać za reguły rozsądnego postępowania, związane go właśnie z chwytnością okazji. Należy do nich m.in. ukrywanie przed innymi swoich intencji, pragnień i wiedzy, umiejętne maskowanie się, zajmowanie się tym, co może być zauważone i docenione przez innych oraz działanie w taki sposób, jakby inni byli jego świadkami: „tak się zachowuj, jakbyś miał świadków dookoła. Godzien ten szacunku, kto wie, że nań patrzą lub patrzeć będą. Zdaje on sobie sprawę, że ściany mają uszy i że złe czyny zawsze na jaw wyjdą. Nawet gdy jest sam, tak postępuje, jakby był wśród tłumu, boć przecież w końcu wszystko się wykryje” (BD 297) – pisze Gracjan.

Człowiek rozsądny nie ogranicza się jednak wyłącznie do życia skierowanego zawsze na zewnątrz. Rozsądnym jest ten, kto w dworskim świecie pozorów potrafi znaleźć coś więcej niż tylko pozór – poznać prawdę o sobie i o innych i dlatego zapewnić sobie szczęście. Jest więc rozsądek także umiejętnością wycofania się w odpowiednim czasie, by oddać się kontemplacji własnego życia i uniknąć wyroku fortuny, stając się jej panem:

wszystko co stale się zmienia ma wzrost i schyłek. Inni dopowiedzą, że także trwanie, w którym nie ma trwałości. Wielką łaskawością losu jest umiejętność przewidzenia nieuniknionego schyłku niestałego powodzenia. Subtelnością nałogowego gracza jest odejście z wygraną od partii, w której powodzenie jest przypadkiem, a strata jest pewna. Lepiej wyjść z godnością niż czekać na sprzeczkę z fortuną, która, powodując upadek, zwykła odchodzić z wygraną zdobytą w wielu rozdaniach¹⁶⁵.

Trudne jest jednoznaczne oddzielenie u Gracjana sztuki bycia rozsądnym (*el arte de prudencia*) od sztuki bycia mądrym (*el arte de discreción*). Z pewnością różnią się między sobą – wszak Gracjan poświęcił im oddzielne traktaty – ale i uzupełniają, ponieważ trafnie zauważa J.E. Laplana, że „niepojętym dziwactwem byłby mądry nierozsądny, jak i rozsądny niemądry”¹⁶⁶. Można ostrożnie przyjąć, że pierwsze wiąże się z umiejętnościami praktycznymi, natomiast mądrości bliżej do wiedzy kontemplacyjnej. Rozsądek nie jest tym samym co mądrość, niemniej przenikają się i splatają się ze sobą tak ściśle, że jedyną – czy rozsądną – opcją wydaje się określenie mądrości, o której rozprawia Gracjan, mądrością praktyczną czy pragmatyczną, a rozsądku – rozumnym.

Mądry postępuje rozsądnie – doskonali swoje zdolności, by osiągnąć zdolność rozróżniania między dobrem i złem, między prawdą i fałszem, ale czyni to „zarówno po to, by zasmakować przyjemności przyjaźni i uczonej konwer-

¹⁶⁴ Zob. Lorenzo Gracián, *El Discreto*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, t. II, P. Escudér, P. Nadal, Barcelona 1748, s. 364.

¹⁶⁵ Lorenzo Gracián, *El Héroe*, s. 509.

¹⁶⁶ J.E. Laplana, *El Discreto*, s. 62.

sacji, jak i by uchronić się przed ryzykiem, jakie niesie życie społeczne, czy to dokonując przenikliwej anatomii obcych dusz bez niepotrzebnego dawania im klucza do swojej [...], czy to demaskując pozory lub wygładzając maniery”¹⁶⁷. Doskonałość można osiągnąć tylko wkładając w to dzieło wysiłek i talent (*ingenio*), „płodny umysł, zdrowy rozsądek, wrobiony smak” (BD 298). To głównie dobry smak odróżnia człowieka mądrego i rozsądnego od pospolitego tłumu. Dobry smak to coś więcej niż wrażliwość na piękno, to raczej wynikająca z doświadczenia umiejętność dostrzegania subtelnych relacji między rzeczami, bez której czysto racjonalne poznanie świata byłoby niepełne, a prawda o rzeczach pozbawiona trudnego do dostrzeżenia, ale istotnego, zmysłowego i symbolicznego składnika. Obejmuje on sobą całość ludzkich działań, myślenia i odczuwania.

Zainteresowanie Seneką oraz jego wpływ na hiszpańską moralistykę i filozofię polityczną zmniejszają się i stają się coraz bardziej powierzchowne już pod koniec XVII stulecia, wraz ze spadającym poziomem wykształcenia humanistycznego oraz w związku z pojawieniem się nowoczesnej wizji państwa, władzy i zachowań politycznych obywateli. Ponowne zainteresowanie myślą rzymskiego filozofa pojawiło się w Hiszpanii na przełomie XIX i XX stulecia, w kręgu intelektualistów zaliczanych do Pokolenia 98 i było związane z kryzysem hiszpańskiej świadomości narodowej, sporami o tożsamość Hiszpanii oraz o przyszły kierunek jej kulturowego i politycznego rozwoju. Na gruncie dociekań zmierzających do ustalenia czynników wyznaczających tożsamość narodową Hiszpanii najwyraźniej o senekańskim źródle i obliczu rodzimej tradycji kulturowej już na pierwszych stronach swego *Idearium español* wypowiedział się Á. Ganivet (1865–1898), twierdząc, iż „idee-matki” hiszpańskiej kultury, stanowiące jej najgłębszy rdzeń, mają źródło w senekizmie oraz że Seneka był Hiszpanem w samej swojej istocie¹⁶⁸. Filozof ten sprowadza całą doktrynę moralną Seneki do postulatu indywidualistycznej autonomii czy autarkii duchowej (wewnętrznej wolności) wobec świata zewnętrznego. Ponadto Ganivet bardzo mocno wiązał hiszpański senekizm z zasadami chrześcijańskiej moralności. Jego myśl podjęła w swojej wczesnej twórczości M. Zambrano (1904–1991), myślicielka kontynuująca w XX stuleciu idee Pokolenia 98¹⁶⁹. Stoicyzm nazywa ona „prawdziwą hiszpańską filozofią”, uznając go za czynnik konstytuujący „najbardziej wewnętrzne głębie” narodowego bytu Hiszpanów, nadający jedność dziejom Hiszpanii oraz ciągłość hiszpańskiej narodowej moralności.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 68.

¹⁶⁸ Á. Ganivet, *Idearium español*, w: idem: *Idearium español y El porvenir de España*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, s. 9–10.

¹⁶⁹ Zob. I. Murcia Serrano, *María Zambrano y el estoicismo senequista español*, „Themata. Revista de Filosofía”, 2005/34, s. 4–5.

Według niej stoicyzm, zwłaszcza w wersji nadanej mu przez Senekę, chociaż nie zawsze uświadamiany przez Hiszpanów, jest obecny w zachowaniu wszystkich warstw hiszpańskiego społeczeństwa, wyrastając jako spontaniczna siła „z tego, co człowiek ma w sobie nie z wykształcenia, nie z mędrca, lecz z człowieka w naturalnej samotności”¹⁷⁰. Postawę tę charakteryzuje ona dwiema, powszechnie, według niej, przyjmowanymi przez Hiszpanów zasadami: że świat się zmienia, ale „zdarzenia nie powinny kłaść głębi twego bytu”¹⁷¹.

Wątek stoicyzmu jako jednego z elementów hiszpańskiego stylu życia i myślenia w pismach dojrzałej Zambrano już się nie pojawia. Nie pojawia się w zasadzie także w nowszej myśli hiszpańskiej, niemniej niektórzy autorzy przeświadczenie o hiszpańskości stoicyzmu Seneki i senekizmie hiszpańskiej kultury i filozofii nadal podtrzymują. W jednej z prac poświęconych Senecie i jego obecności w hiszpańskiej myśli, opublikowanej tuż u progu bieżącego stulecia, możemy przeczytać: „zarówno źródło, jak i oddźwięk stoicyzmu w naszej kulturze mają doniosłość fundamentalną. Jego zasady pod różnymi postaciami pojawiają się i ujawniają w upływie stuleci. W istocie, jego przesłanie jest wieczne i uniwersalne”¹⁷².

¹⁷⁰ M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, México 1939, s. 112–113.

¹⁷¹ Ibidem, s. 91.

¹⁷² J.A. Sánchez Tarifa, *La influencia del pensamiento filosófico de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura*, w: *Séneca dos mil años después*, red. M. Rodríguez-Pantoja, Córdoba 1997, s. 67.

Filozofia w chrześcijańskiej *Hispanii* na przełomie antyku i średniowiecza

Wraz z przyznaniem przez Konstantyna Wielkiego w 313 r. chrześcijaństwu statusu oficjalnej religii państwa rzymskiego, zaczęło się ono swobodnie rozwijać także na Półwyspie Iberyjskim, stając się ważnym elementem jego romanizacji. Proces zakorzeniania się chrześcijaństwa na Półwyspie znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim w twórczości hagiograficznej, a niektóre legendarne jego opisy, wykreowane w średniowieczu, z powodu braku wiarygodnych danych utrzymywały się bardzo długo, bo aż do XX w. Hagiograficzne źródła przedstawiają ów proces jako heroiczne, rozpoczęte jeszcze w I połowie II stulecia, upowszechnianie chrześcijańskiej doktryny przez osoby z najbliższego otoczenia Chrystusa (albo wyświęcone na biskupów przez Piotra i Pawła w Rzymie) we wrogim, zdegenerowanym środowisku społecznym Półwyspu Iberyjskiego, aż po jego zupełną ewangelizację (najbardziej znanym legendarnym ewangelizatorem *Hispanii* jest św. Jakub; ciało świętego, ściętego w Jerozolimie, miało zostać cudownie przeniesione do Santiago de Compostela i tam pochowane; inna legenda mówi o siedmiu mężach, wysłanych do *Hispanii* przez św. Piotra i Pawła). Tego rodzaju legendy pochodzą najczęściej z VIII w., z czasów inwazji muzułmańskiej na Półwysep, gdy chrześcijaństwo stało się jednym z głównych elementów tożsamości północnych królestw *Hispanii*, które oparły się najazdowi, a następnie podjęły rekonkwistę utraczonych ziem. Były one również podtrzymywane w czasach kontreformacji, stanowiąc podbudowę katolickiej tożsamości Hiszpanii, umacnianej wobec postępów reformacji, a w XX w. przez egzaltowaną propagandę nacjonalistyczną; ich echo pobrzmiewa w Hiszpanii jeszcze do dzisiaj¹.

Biorąc pod uwagę wysoki stopień romanizacji Półwyspu, przenikanie chrześcijaństwa mogło być tutaj dość wczesne, a w takiej mierze, w jakiej jest ono zjawiskiem miejskim, dokonywało się szczególnie aktywnie na terytoriach Betyki i wschodniego pasu Półwyspu. Pierwszą wiarygodną informacją, która

¹ Zob. J. Fernández Ubiña, *Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas*, „Hispania Sacra”, 2007/59, s. 432–435.

obrazuje stopień przenikania chrześcijaństwa do *Hispanii*, jest list biskupów afrykańskich, wysłany do duchowieństwa tych ziem przez Cypriana z Kartaginy, datowany na rok 254 lub początek roku 255². Drogi, po których na Półwysep przybyło chrześcijaństwo, nie są dokładnie znane. Pierwsze biskupstwa romanizowanego chrześcijaństwa w rzymskiej *Hispanii* powołano w 254 r. w León-Astorga, Meridzie i Saragossie, a następnie, po zalegalizowaniu chrześcijaństwa, kraj został podzielony według rzymskich zasad administracyjnych na pięć prowincji kościelnych. Ich ośrodkami były miasta: Terragona, Braga, Mérida, Sewilla i Cartagena, a później Toledo, a sobór ekumeniczny odbył się tu wcześniej (Elberis, 306 r.) niż sobór w Nicei (325 r.), co można uznać za świadectwo szybszego dojrzewania chrześcijaństwa na tych terenach niż w innych prowincjach państwa rzymskiego. *Hispania* nie była prowincją graniczną, narażoną bezpośrednio na militarny atak zewnętrznych wrogów Imperium ani nie wstrząsały nią konwulsje anarchii militarnej, której sceną było państwo rzymskie w połowie III w. Osiągnęła dość wcześnie, bo już w I w., wysoki poziom rozwoju kulturalnego (Seneka, Marcjalis, Kwintylian, Pomponius Mela, Kolumela) oraz odgrywała znaczącą rolę polityczną³.

Tutaj, około 330 r., powstała pierwsza chrześcijańska epepeja w języku łacińskim, *Evangeliorum libri quattorum*, opowiadająca dzieje Chrystusa w oparciu o Ewangelię według św. Mateusza i Łukasza; jej autorem był prezbiter Caius Vettius Aquilinus Juvenus; była ona czytana i cytowana w Europie przez całe tysiąclecie (m.in. przez Alkuina i Petrarke). Sam Juwenus filozofem nie był, ale jego epepeja była pierwszą oryginalną próbą rozwiązania arcyważnego dla ówczesnego chrześcijaństwa problemu określenia relacji między religią chrześcijańską i kulturą pogańską, pierwszym, śmiało postawionym krokiem w kierunku recepcji przez chrześcijan kultury zwanej przez nich pogańską, do której należała także filozofia.

Wątkiem przewodnim *Evangeliorum...* jest idea nieśmiertelności przeciwstawiona przemijalności ziemskiego życia, opiewanego przez epepeje pogań-

² P.C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, F.J. Sanz Huesma, *Hispania tardioantigua y visigoda*, Istmo, Madrid 2007, s. 161–162. List Cypriana związany był z nakazaniem przez Decjusza powszechnym, obowiązkowym składaniem ofiar rzymskim bogom i dotyczył dwóch biskupów, którzy to uczynili – Bazylidesa, biskupa Legio-Asturica (León-Astorga) i Marcjalia, biskupa Meridy; z tego powodu zostali przez papieża złożeni ze swoich urzędów. Po interwencji u papieża Marcjal odzyskał swoją funkcję, jednak wywołało to wzburzenie wiernych, którzy zwrócili się w tej sprawie do Cypriana. W swoim liście Cyprian (wraz z synodem afrykańskim) opowiedział się po stronie oburzonych wiernych, twierdząc, że nie mają oni obowiązku posłuszeństwa wobec biskupów przywróconych na stanowiska przez Rzym.

³ Świadectwem znaczącej pozycji *Hispanii* w życiu politycznym Imperium rzymskiego może być fakt, że pochodzili stąd tacy jego władcy, jak Trajan (98–117), Hadrian (117–138), Marek Aureliusz (161–180), Kommodus (180–192), Teodozjusz I Wielki (379–395), Honoriusz (395–423). Zob. *Pensamiento filosófico español*, red. M. Maceiras Fafian, t. I, Síntesis, Madrid 2002, s. 105–106.

skie. Próba wcielenia *Verbum Dei* w tradycyjne, pogańskie środki stylistyczne sprawiła, że Juwenkus skrupulatnie – chociaż niekonsekwentnie – unikał wyrażań i terminów specyficznie chrześcijańskich, stosując tradycyjne, stereotypowe łacińskie wyrażenia, które poezja rzymska odnosiła do bóstw i spraw związanych z religią. Unikał także typowych dla rzymskiej poezji porównań naturalistycznych i personifikacji mitologicznych. Juwenkus zaczerpnął wiele z dzieł Owidiusza, Lukana, Horacego, Katullusa, a przede wszystkim Wergiliusza – w aspekcie słownictwa, sposobu ekspozycji podjętych tematów oraz posługiwania się heksametrem. „Poezja Juwenkusa nie różni się [...] od tekstu ewangelicznego niczym poza owymi »doczesnymi ozdobami«, które mają na celu zwiążanie jej z tradycją pogańską”⁴, co skutkowało brakiem spójności między wyrażanymi przez nią treściami i owymi stylistycznymi „ozdobami”. Dzieło Juwenkusa miało jednak charakter rewolucyjny, bowiem dotychczas tradycyjna poezja łacińska była postrzegana przez chrześcijan podejrzliwie dlatego, że była najskuteczniejszym środkiem przekazu pogańskich wierzeń i mitologicznych opowieści. Juwenkus był pierwszym rzymskim poetą, który wykorzystał klasyczne środki poetyckie do rozpowszechniania doktryny chrześcijańskiej, a nawet próbował konkurować z poezją pogańską. Taki też był główny cel jego twórczości, jak i innych chrześcijańskich poetów tej epoki: spełnianie podobnej funkcji w nauczaniu chrześcijańskim, jaką przypisywano w szkole publicznej poezji świeckiej.

Najczęściej wskazuje się współczesnego Juwenkusowi Laktancjusza (ok. 250–320) jako tego Ojca Kościoła, który pierwszy uzasadnił (w *Institutiones divinas*) praktykę czynienia „dobrego użytku” z najlepszych osiągnięć kultury pogańskiej dla rozpowszechniania doktryny chrześcijańskiej. Jak pisze Domański, nie bez znaczenia dla procesu akceptacji filozofii przez chrześcijaństwo był fakt, że już wcześniej w łonie hellenistycznego judaizmu nastąpiła synteza filozofii z religią. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu był Filon z Aleksandrii (20 p.n.e. – 10 n.e.), który dokonał syntezy treści religijnych Starożytności z filozofią platońską i stoicką, a także nazwał religię starotestamentową filozofią Hebrajczyków. Synteza Filona była kontynuowana przez aleksandryjską szkołę chrześcijańską w III w. Ci chrześcijanie, którzy byli skłonni zaakceptować filozofię, podawali argument, że mogła się ona przydać, po pewnym oczyszczeniu, do formowania nowych poglądów. Ten pogląd głosili ci, którzy nim stali się chrześcijanami, zostali ukształtowani przez kulturę grecką. Według Ireneusza, biskupa Lyonu (zm. 203), po przyjęciu Objawienia, wyznaczającego ramy, wewnątrz których powinno rozwijać się myślenie chrześcijani-

⁴ M.D. Castro Jiménez, V. Cristobal, S. Mauro Melle, *Sobre el estilo de Juvenco*, „Cuadernos de Filología Clásica”, 1989/22, s. 134.

na, można bez przeszkód korzystać z jakiegokolwiek filozofii dla pogłębienia wiary. „Ten model relacji między filozofią (i w ogóle kulturą umysłową antyku) a chrześcijaństwem okazał się bodaj najpłodniejszy i wywarł największy wpływ zarówno na patrystyczną (od IV w.), jak i na średniowieczną (a nawet i renesansową jeszcze) kulturę intelektualną świata chrześcijańskiego”⁵ – pisze J. Domański. Był on uzasadniany m.in. przez św. Hieronima (340–420), który zarazem zalecał ostrożną selekcję tego, co chrześcijanie mogą z kultury pogańskiej przyjąć oraz przez Orygenesusa (185–254). „Idea, jaka tu przyświeca Orygenesowi, jest raczej ideą całościowego niż selektywnego wykorzystania antycznych sztuk wyzwolonych wraz z filozofią”⁶. Podobne stanowisko zajął Aureliusz Augustyn (354–430), według którego wiara domaga się rozumu i refleksji, by osiągnąć swą pełnię – „wiara postawiła wierzącego na właściwej drodze, wskazała mu właściwy kierunek – teraz i jedynie teraz, jest możliwy wzrost rozumu [...] jedynie wiara i nic więcej zabezpiecza ten wzrost”⁷. Augustyn sądził, że filozofia chrześcijan, opierająca się na ich wierze, będzie wyższa od każdej innej.

W wyniku tych pozytywnych odniesień do kultury pogańskiej, zwłaszcza do filozofii, pod koniec starożytności samo chrześcijaństwo określało siebie jako *philosophia* i „filozofia Chrystusa”, mając na uwadze w szczególności prawdy objawione przez Boga, nakazy moralne wynikające z tych prawd oraz przykłady życia według tych nakazów, przede wszystkim Chrystusa i świętych. Już Justyn Męczennik (100–165) nie widział żadnej różnicy między filozofami a świętymi, za świętych uznając tych, którzy nie będąc chrześcijanami żyli w zgodzie z Logosem.

Po Juwenkusie (który, chociaż filozofem nie był, wiele uczynił dla jej obecności w świecie chrześcijańskim), do VI w. nie pojawił się w chrześcijańskiej *Hispanii* nikt, kto odegrałby znaczącą rolę w filozofii – aż do czasów Izydora z Sewilli, chociaż historycy wymieniają takich jej wcześniejszych przedstawicieli, jak Pablo Orosio (390–430), św. Marcin z Bragi (510–580), Juan de Biclara (540–621) czy św. Lenard (540–600). Była to epoka, w której Rzym nie odgrywał w *Hispanii* już żadnej roli, chociaż jego kultura, owszem, miała nadal pewne znaczenie. Na Półwyspie od początku V w. zaczęła się, trwająca przez 300 lat – do początków VIII stulecia – epoka panowania Wizygotów. Panowanie rzymskie na Półwyspie skończyło się jesienią 409 r. Tego właśnie roku Pireneje przekroczyła armia „barbarzyńców”, wśród których przeważali Alanowie,

⁵ J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego: próba opisu i klasyfikacji*, Wyd. Filii UW, Białystok 1992, s. 15.

⁶ Ibidem, s. 20.

⁷ A.H. Armstrong, R.A. Markus, *Wiara chrześcijańska i filozofia grecka*, przeł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1964, s. 175.

Swewowie (związek plemienny obejmujący Kwadów, Semnonów, Longobardów i Alemanów) oraz Wandalowie. Po krótkich walkach z wojskami rzymskimi (Rzym był w tym czasie i później zajęty utrzymaniem władzy na południu Galii, atakowanej przez Hunów dowodzonych przez Atyllę) zawarli oni traktat z Imperium (reprezentowanym przez Maximusa) o konfederacji⁸. Późniejsze walki z najeźdźcami, stanowiącymi istotne zagrożenie dla Rzymu (zarówno miasta, jak i Imperium), nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Ostatnim rzymskim imperatorem, który przybył z wojskami na Półwysep Iberyjski (460 r.), był Majorian (458–463), ale nie udało mu się podporządkować Rzymowi Wandalów, ponieważ jego flota została zaskoczona i zajęta przez nich w porcie Kartagena. Władza Rzymu nad *Hispanią* całkowicie ustała za panowania króla Wizygotów Euryka (466–484). Najazd Wizygotów nie był jednak dla Półwyspu katastrofą.

Plemiona, które zajęły Półwysep Iberyjski, były wyznania ariańskiego (wyznanie chrześcijańskie przyjęły w IV w.), jednak na Półwyspie arianizm nie był początkowo wyznaniem dominującym; jego południe było silnie zromanizowane i katolickie, arianizm zaś dominował na północy. Ta różnica wyznaniowa miała ważne znaczenie polityczne, dzieląc kraj na dwie części, dlatego w pewnym momencie władcy królestwa Wizygotów⁹, dążący do politycznego zjednoczenia kraju, zwrócili na ten fakt swoją uwagę. Pierwszym, jak się wydaje, władcą, który próbował budować jedność polityczną przez narzucenie ludności całego Półwyspu wyznaniowej jedności w postaci arianizmu był Leovigild (zm. w 586 r.). Taki cel miał synod w Toledo, zwołany w 580 r. Przyjęcie na nim arianizmu jako wyznania powszechnego nie tylko nie zniósło podziału państwa, ale spowodowało ponadto poważne niedogodności, ponieważ nie postanowiono, że katolicyzm ma być zniesiony. Najważniejszą z nich było paralelne istnienie dwóch organizacji kościelnych i dwóch rywalizujących ze sobą hierarchii. Postanowienia soboru nie przyniosły spodziewanego skutku, bowiem ze względu na to, że większość ludności Półwyspu stanowili katolicy, arianizm nie stał się czynnikiem wyznaczającym jego tożsamość narodową i polityczną. Król Rekader I (władzał w latach 586–601), następca Leovigilda, dostrzegając tę sytuację, w celu zakończenia podziału religijnego kraju w 587 r. przyjął katolicyzm niceański. Konwersja ta zapoczątkowała „proces budowania państwa katolickiego, opartego na doktrynie politycznej, mającej podstawy teologiczne właściwe dla chrześcijańskiej ortodoksji”¹⁰. Teologicznego uzasadnienia dla

⁸ R. Collins, *La España visigoda, 409–711*, Crítica, Barcelona 2005, s. 6–7, 17–18 i 25.

⁹ Fraza *gens et patria Gothorum* pojawia się po raz pierwszy w dokumentach VII soboru w Toledo w roku 646. W tej epoce królowie wizygoty nosili tytuł *rex Hispaniae atque Galliae*, a *Regnum Gothorum* miało granice rzymskiej *Hispanii*.

¹⁰ E. Grein, *Isídoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)*, „Miscelánea Medieval Murciana”, 2010/34, s. 25.

politycznej władzy królów wizygockich dostarczył przede wszystkim Izydor z Sewilli. Zwołany w 589 r. III synod w Toledo sformalizował decyzję Rekadera I, co oznaczało eliminację arianizmu w całym królestwie Wizygotów.

Izydor z Sewilli (około 560–636)

Pod względem intelektualnym najlepsze czasy wizygocka *Hispania* przeżywała przez 125 lat, jakie dzieliły ją od konwersji Rekadera w roku 587 (ta data bywa uznawana również za cezurę, od której można zasadnie mówić o średniowiecznej filozofii w *Hispanii*¹¹) do jej zajęcia przez wojska muzułmańskie. W tym okresie powstały tutaj liczne dzieła historyczne, teologiczne, dogmatyczne, poetyckie, reguły monastyczne, teksty polemiczne i dydaktyczne. W większości nie były to jednak teksty oryginalne, lecz raczej rekompilacje autorów wcześniejszych, uznawanych za autorytety¹². Świadczy to o istnieniu na tym terenie bibliotek, których zgromadzenie w ówczesnych warunkach nie było z pewnością łatwe. Jedną z największych była biblioteka Izydora, biskupa Sewilli i bibliofila. W jej zbiorach znajdowały się dzieła należące do wszystkich dziedzin wiedzy, pisane po grecku i po łacinie. „Izydor nigdy nie ustawał w poszukiwaniu i kolekcjonowaniu książek, sprawiając w ten sposób, że wszystko, co najlepsze ze stuleci poprzednich znajdowało się w jego bibliotece, tomy przywiezione z Grecji, Italii, Aleksandrii, zewsząd, oczywiście także z Bizancjum”¹³. Przy bibliotece Izydor założył warsztat, w którym pracowali kopiści; niektórymi z nich byli ci mnisi, którzy obchodzili się z książkami źle, za co byli w ten sposób karani. Twierdził, że biblioteka – oprócz kościoła – jest miejscem najważniejszym. Ponoć w jego bibliotece obowiązywał nakaz zachowania ciszy, a w jej salach i warsztacie można było odczytać m.in. takie hasła: „Jeśli jesteś w stanie zrozumieć, gdzie się znajdujesz, zamilknij. Kopista nie znosi gadatliwych”, czy „Kto by przebywał tutaj przez pół godziny bez zajęcia, będzie zawieszony i zostanie mu wymierzona kara dwóch batów”¹⁴.

¹¹ Zob. J. Lomba, *El Medievo de la Península Ibérica visto desde la Filosofía*, „Aragón en la Edad Media”, 1999/2, s. 922.

¹² Jak pisze R.R. Guerrero, „podczas gdy wiele wiemy o tym, co hiszpańscy arabowie i żydzi wnieśli do filozofii w średniowieczu, niewiele można powiedzieć o chrześcijanach, którzy żyli i myśleli w różnych królestwach Półwyspu. Wśród nich nad naukami filozoficznymi i naturalnymi dominował kult religijny [...]. Już Menéndez Pelayo sygnalizował, że przed XVI w. Hiszpania nie jest reprezentowana w annałach scholastyki przez rzeszę doktorów takich jak ci, którzy byli dumą sal wykładowych Paryża” (R.R. Guerrero, *Historia de la filosofía medieval*, AKAL, Madrid 2002, s. 244–245).

¹³ R.J. Fernández de Marcos Morales, *Notas acerca de si San Isidoro usó los textos Justinianeos*, „Revista de Derecho UNED”, 2007/2, s. 385.

¹⁴ Zob. ibidem.

Izydor, biskup Sewilli, bibliofil i nienasycony czytelnik, znawca wszelkich nauk starożytnych, „kurator (*tutor*) monarchii wizygockiej”¹⁵, był także „najbardziej prominentnym reprezentantem życia politycznego i kulturalnego wizygockiego królestwa Toledo i jednym z najwybitniejszych przedstawicieli późnego antyku na łańskim Zachodzie”¹⁶, autorem o największym wówczas rozgłosie w samej Hiszpanii, jak i poza nią. Wraz z nim odrodzenie kulturalne *Hispanii*, zapoczątkowane w VI stuleciu, osiągnęło dojrzałość. Jak stwierdza R. Collins, „żadnego z poprzedników czy następców końca starożytności i początków *Hispanii* średniowiecznej nie można porównać z Izydorem z Sewilli, ani pod względem różnorodności, ani liczby pism”¹⁷. To zdanie dobrze sytuuje Izydora w dziejach kultury hiszpańskiej i europejskiej oraz trafnie określa znaczenie jego myśli: był on „pomostem pomiędzy starożytnością a wiekami średnimi, jego intelektualny wysiłek był próbą dokonania syntezy antyku i czasów nowych, pogańskiego świata grecko-rzymskiego i chrześcijaństwa, który wydał dzieło pełne, wielokształtne, o znaczącej sile oddziaływania, chociaż nierówne pod względem treści, a nawet formy”¹⁸.

Potwierdzeniem syntetyzującej dążności Izydora był jego szczególny stosunek do wiedzy: nie było dla niego istotne jej pochodzenie (pogańskie czy chrześcijańskie), jedynym kryterium, jakie przyjmował pisząc swoje dzieła, była przydatność informacji do właściwego oświetlenia podjętego zagadnienia. „Dla Izydora świat antyczny i chrześcijański nie są przeciwstawne, lecz stanowią ciągłość, którą odczuwa on jako zagrożoną zerwaniem przez ponawiany wysiłek tak wielu pism, nauk i działań religijnych oraz politycznych, które zmierzały do ustanowienia wraz z nowym światem nowego, odmiennego porządku. Dlatego uzna on kulturę antyczną za wartość integrującą”¹⁹. Niektórzy autorzy zauważają, że jest to postawa rewolucyjna w stosunku do kultury

¹⁵ I. Velázquez, *Introducción: de Isídoro episcopo*, w: *Latinae dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isídoro de Sevilla*, Fundación San Millán de la Golla, Logroño 2003, s. 11–44.

¹⁶ E. Grein, *Isídoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza Cristiana...*, s. 25.

¹⁷ R. Collins, *La España visigoda...*, s. 168. Podobną opinię znajdujemy w: J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos...*, s. 14–15.

¹⁸ M. Rodríguez-Pantoja, *La obra de Isídoro de Sevilla: las „Etimologías”*, w: *San Isídoro. Doctor de las Españas*, red. J. González Fernández, Fundación El Monte, Sevilla 2003, s. 93. Zob. także: C. Codoñer, *El mundo cultural de Isídoro de Sevilla*, w: *San Isídoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002, s. 97. O talencie oratorskim i pisarskim Izydora opowiada legenda: kiedy będąc małym dzieckiem spał pod drzewem w ogrodzie, rój pszczół wznosił się do nieba, przyniósł stamtąd plaster miodu, który następnie złożył na ustach Izydora (zob. A. Hernández Parrales, *El XIV centenario del nacimiento de San Isídoro, Arzobispo de Sevilla*, „Boletín del Instituto de Estudios Giennenses”, 1960/23, s. 13).

¹⁹ J. García Turza, *La transmisión cultural Hispana y el „Renacimiento Carolingio”*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000, s. 30.

uznawanej przez chrześcijan za pogańską. „Wielkie znaczenie Izydora polega na jego wysiłku ujednoczenia kultury, na nie zajmowaniu postawy ikonoklastycznej”²⁰ – czytamy w pracy M.A. Marcosa Casquero. Jest to rzeczywiście postawa tak dalece niezainteresowana pochodzeniem wykorzystywanych informacji, że Izydor, cytując słowa różnych autorów, często nie podaje ich nazwisk, co w owej epoce nie było zjawiskiem wyjątkowym. Niekiedy jednak, zwłaszcza w odniesieniu do cytowanych autorów klasycznych, skrupulatnie wskazuje źródła, z których pochodzą. W jego dziele ci ostatni dominują (z Wergiliuszem na czele i Cyceronem w drugiej kolejności; inni, którzy w jego dziele występują, to: Lukan, Lukrecjusz, Horacy, Owidiusz, Plaut, Terencjusz i Salustiusz), natomiast autorzy chrześcijańscy pojawiają się w nich rzadko (najczęściej jest to św. Hieronim; w *Etymologiach* Izydor tylko raz powołał się na św. Augustyna, i to tylko opisując hydrę, tak jak i na św. Klemensa, gdy rozprawił o efektach działania słońca). Dodać też trzeba, że większość cytatów, jakie znajdujemy w pracach Izydora, pochodzi z drugiej, a nawet z trzeciej ręki.

Prace ówczesnych autorów chrześcijańskich nie były zbyt oryginalne. Tej reguły nie narusza także dzieło Izydora. Trzeba też dodać, że jako kompilator postępował on dość trzeźwo: „kiedy przepisuje i streszcza fragmenty klasyków dotyczące historii naturalnej, często skraca i wycina nadmiar informacji fantastycznych i mitologicznych przekazywanych przez autorów antycznych [...], tak iż zwraca uwagę współczesnych komentatorów jako autor bardziej krytyczny i mniej naiwny niż sam Pliniusz Starszy”²¹. Przykładem może być jego ściśle rozróżnienie dwóch dziedzin wiedzy o ciałach niebieskich – astronomii i astrologii. Wprawdzie Ptolemeusz w swoim *Tetrabiblos* (łac. *Quatripartitium*) wyraźnie oddzielił je, jednak późniejszy zastój w badaniach astronomicznych sprawił, że w kulturze rzymskiej, mimo sprzeciwu niektórych autorów (m.in. Katona, Cycerona, Lukrecjusza i Pliniusza), astronomia została utożsamiona z badaniem wpływu ciał niebieskich na ludzkie życie (z astrologią), o czym świadczą mogą działa poetyckie takich autorów, jak np. Wergiliusz, Horacy, Owidiusz czy Marcial. Wyraźnemu rozróżnieniu astronomii i astrologii sprzyjała zapewne ideologia chrześcijańska, zakładająca, że człowiek ma wolną wolę i sam jest odpowiedzialny za swoje czyny. Taką postawę reprezentowali np. Tertulian, Orygenes, Grzegorz z Nyssy czy Augustyn z Hippony.

Etymologie (*Etymologiae* noszące także zamiennie tytuł *Orígenes*) Izydora z Sewilli to dzieło o tematyce w zasadzie świeckiej, złożone z dwudziestu ksiąg, napisane, jak większość jego prac, w celu podniesienia intelektualnego pozio-

²⁰ M.A. Marcos Casquero, *Las Etimologías de San Isidoro*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, s. 119.

²¹ P. Martín Prieto, *Isidoro de Sevilla frente a los límites del conocimiento: etimología, astrología, magia*, *Temas Medievales* 13 nr 1/2005, s. 125–156, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0327-50942005000100007&lng=es&nrm=iso (5.10.2012).

mu duchowieństwa, który, tak samo jak poziom intelektualny świeckich, w tym okresie nie był zbyt wysoki²². Ma ono formę uporządkowanego alfabetycznie słownika (spełniającego także funkcję encyklopedii), ujmującego cały zakres ówczesnej wiedzy. *Etymologie* są uznawane za pierwszą wielką bazę danych, jaka pojawiła się w Europie, za najlepszą ówczesną kompilację²³, za „ogromny encyklopedyczny zbiór wiedzy, racjonalnie uporządkowany, dotyczącej wszystkiego, co na temat tego, co święte i co świeckie można było wiedzieć w Hiszpanii VII stulecia naszej ery”²⁴.

Izydor zgodnie z przeważającym w antyku i znacznej części średniowiecza naturalizmem lingwistycznym²⁵ (przeciwstawianym lingwistycznemu konwencjonalizmowi i pragmatyzmowi) zakładał, że wnikając w głąb słowa człowiek dociera do rzeczywistości przedmiotu przez nie oznaczonego. Określanie znaczenia słów (ich związku z rzeczami) na drodze dociekań etymologicznych, oparte na założeniach, że pierwszorzędne znaczenie w kreowaniu nazw rzeczy mają one same oraz że znaczenie słowa jest tym samym, co jego etymologia (pochodzenie), było w starożytności dość rozpowszechnione.

Jak wyjaśnia Izydor, „etymologia jest źródłem słów, kiedy siłę słowa lub nazwy wnioskuje się za pomocą interpretacji [...]. Niekiedy zastosowanie takiego poznania jest konieczne do interpretacji słowa. Bowiem tak prędko jak odgadniesz skąd pochodzi słowo, tak prędko pojdziesz, jaka jest jego siła. W istocie, łatwiej zbadasz jakąkolwiek rzecz, jeśli znasz etymologię”²⁶. Rozu-

²² Zob. J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid 2002, s. 119. Fontaine (zob. ibidem, s. 122–124) wskazuje cztery motywy, jakimi kierował się Izydor, tworząc swoje dzieło: 1) podniesienie kultury elit laickich i kościelnych, 2) poszukiwanie wiedzy, która obejmowałaby wszelkie rodzaje poznania, takiej zarazem, która za pośrednictwem poznania pochodzenia słów byłaby poznaniem rzeczy samych, 3) ustanowienie zasad poprawnego posługiwania się językiem łacińskim oraz 4) osobiste zainteresowanie wiedzą świecką.

²³ J. Fontaine twierdzi nawet, że *Etymologie* Izydora „są ukoronowaniem ewolucji antycznego encyklopedyzmu; jego [tj. Izydora – M.J.] dążenie do ujęcia wszystkiego co jest, zachowuje odbłask projektu Arystotelesa: dokonania inwentaryzacji świata” (J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla...*, s. 116). W innym miejscu pisze on: „»Etymologie«, mimo ich niedokończonego charakteru, są potwierdzeniem oryginalnej dojrzałości encyklopedycznego powołania Izydora. Aż dotąd żadna encyklopedia nie nadała antycznym badaniom etymologii absolutnej, autonomicznej i twórczej wartości. Żadna nawet nie dążyła do zapanowania nad tak różnorodną materią, narzucając jej ów »schodzący« porządek, który odzwierciedla się zarówno w strukturze całości, jak i w każdej księdze. A przede wszystkim żadna nie odważyła się połączyć dziedzictwa gramatyki i, w jeszcze pełniejszy sposób, wiedzy grecko-rzymskiej z dziedzictwem onomastyki biblijnej i tradycjami egzegezy chrześcijańskiej” (ibidem, s. 128).

²⁴ H. Gallego Franco, *La sexualidad en „Las Etimologías” de San Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda*, „Hispania Sacra”, 2003/55, s. 408.

²⁵ Zob. P. Villaseñor Cuspinera, „*Natura et arbitrium*”: en torno a la etimología y a la significación de las palabras en Isidoro de Sevilla, „Acta Poética”, 2003/24, s. 117.

²⁶ Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum*, liber I, 29 (*De etymologia*); <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html> (4.10.2012).

mienie słów Izydor uznaje za drogę prowadzącą do poznania rzeczy. Słowo „etymologia” jest u Izydora przede wszystkim synonimem słowa „znaczenie”, w drugiej zaś kolejności odpowiada słowom „źródło” czy „pochodzenie”, a więc „etymologia” w tym wypadku ma inne znaczenie, niż to, jakie temu słowu przypisujemy dzisiaj. Izydoriańska „etymologia” w odniesieniu do słów łacińskich to przede wszystkim ich interpretacja, stosowana często przez niego jako procedura wtórna wobec definiowania i mu podporządkowana. Dlatego C. Codoñer Merino pisze:

wyduje się oczywiste, że Izydor dając swemu dziełu tytuł *Etymologiae* nie miał na uwadze źródła słów, które desygnują instytucje, przedmioty, zjawiska etc., lecz głęboki sens samych tych instytucji, oderwany od *interpretacji* terminu, który je desygnuje. Etymologia w jej dzisiejszym rozumieniu, *origo* u Izydora, jest środkiem, który służy temu jego zamiarowi, jednym ze środków. Tym, co zostaje uznane za cel, jest interpretacja słowa [...]. Biorąc to pod uwagę, źródło (*origo*) nie jest niczym więcej niż zasadniczym punktem wyjścia do definiowania poprzez interpretację, założeniem o fundamentalnym znaczeniu, by pojąć koncepcję, na której opiera się to dzieło²⁷.

By dotrzeć do znaczenia słów (i zarazem poznania rzeczywistości), „procedury etymologiczne Izydora angażują różne środki, nie tylko wyłącznie gramatyczne czy lingwistyczne: ich gama rozciąga się od interpretacji teologicznych, filozoficznych i historycznych, aż po wyjaśnienia pochodzenia ludowego, zmierzających do wydobycia rzeczywistego związku, istniejącego między słowem a przedmiotem, które ono oznacza”²⁸. Jak pisze P. Villaseñor Cuspina, wskazując jedną z metod stosowanych przez Izydora z Sewilli w jego badaniach:

rzeczy są rozumiane za pośrednictwem ich nazw, zdaje się mówić św. Izydor: wystarczy wiedzieć, jaki rodzaj relacji zachodzi, kiedy nazywamy daną rzecz. Relacja [...] może być przyczynowa (*ex causa*), tak jak w słowie *reges* (królowie), którzy są nimi, ponieważ *recte agunt* (działają w sposób bezpośredni); albo wynikający z pochodzenia (*ex origine*), jak słowo *homo* (człowiek), które pochodzi od *humus* (ziemia); albo wynikający z przeciwieństwa (*ex contrariis*), jak *lutum* (błoto), nazywane tak od *lavare* (myć), bo nie jest czyste. Może zachodzić relacja „czysto” fonetyczna (*ex vocibus*) jak w *garrulus* (gadula), a także może zachodzić także, bardziej „konwencjonalnie”, relacja pochodzenia od innych słów (*ex nominum derivatione*), jak *prudens* (rozsądny), wywodzące się od *prudencia* (rozsądek); warto zauważyć, że w filozoficznej koncepcji epoki Izydora abstrakt istnieje wcześniej niż konkret. Wreszcie nazwy mogą pochodzić z innych języków (*ex diversarum gentium sermone*), przede wszystkim

²⁷ C. Codoñer Merino, *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae”, „Antigüedad y Cristianismo”, 1986/3, s. 365–366.*

²⁸ M.A. Marcos Casquero, *Las „Etimologías” de San Isidoro*, s. 118. Zwraca się także uwagę na to, że „zasadnicza nowość Izydorowej encyklopedii, racja jej oryginalności tkwi w systematycznym stosowaniu, na skalę dotąd nie spotykaną, procedury etymologicznej jako pewnego rodzaju głównej zasady, która prowadzi i porządkuje całą ekspozycję wiedzy boskiej i ludzkiej”; „to, co naprawdę istotne w Izydorowym ujęciu, tkwi w skoku, jakiego dokonuje poza pojęcie, od terminu (*vocabulum*) do samej rzeczy (*res*) przez niego oznaczanej” (P. Martín Prieto, *Isídoro de Sevilla...*).

z greckiego: niestety, po wieży Babel pierwszy i prawdziwy język, pierwotny hebrajski, został zepsuty, przekształcając się w wiele innych języków, spośród których jako święte zachowały się grecki i łaciński²⁹.

By jeszcze konkretniej zobrazować tę metodę wiązania przez autora *Ety-mologii* nazw z rzeczami zgodnie z koncepcją lingwistycznego naturalizmu, przytaczamy kilka przykładów, ponownie cytując P. Villaseñor Cuspinerę:

istota ludzka jest także określana przez nazwy: nazywa się *vir* (mężczyzna) od *vis* (siła lub przemoc), bądź dlatego, że siła jest w nim większa niż w kobietach, bądź dlatego, że zobowiązuje kobietę siłą, i Izydor precyzuje: z siły (*vis*) także wywodzi się *virtus* (cnota). [...] Mówi się *mater* [...], ponieważ tutaj kształtuje się coś „jak z materii, bowiem przyczyną jest ojciec” (*quasi materia, nam causa pater est*). [...] oczy noszą tę nazwę (*oculi*) chyba dlatego, że posiadają ukryte światło (*occultum lumen*), a uszy (*ures*), ponieważ piją (*hauriunt*) głosy; ręce (*manus*) nazywają się tak, ponieważ są na usługi (*manus*) całego ciała³⁰.

Oparte na tych założeniach procedury Izydora mają ostatecznie prowadzić do pełnego poznania świata³¹. U podstaw tej koncepcji spoczywa ontologiczne założenie, że świat składa się z rzeczy, a nie np. z działań, co możemy odczytać w tym oto fragmencie *Ety-mologii*: „nazywa się nazwą (*nomen*), jak gdyby była *notamen*, ponieważ czyni nam znanymi (*notas*) rzeczy za pośrednictwem słów; w istocie, gdyby nazwa była nieznaną, znikłaby wiedza o rzeczach”³². Jak zauważa C. Codoñer Merino, słowo Izydor wyobraża „jako zwierciadło, w którym odbija się głęboka racja bycia przedmiotami i pojęciami, będąca wyłącznym warunkiem umiejętności wyizolowania za pomocą *interpretatio* jego *pocho-dzenia* ich fundamentalnych cech”³³.

Świat odkrywany przez etymologiczną metodę Izydora z Sewilli był światem chrześcijańskim, wstępnie już określonym przez doktrynę religijną, która dostarczyła motywacji i celu intelektualnej pracy Izydora. Dla chrześcijanina jest to także droga do poznania prawdy absolutnej, prawdy o Zbawieniu. O wy-

²⁹ P. Villaseñor Cuspinera, „*Natura et arbitrium*”..., s. 117.

³⁰ Ibidem, s. 120–121.

³¹ Izydor jest tym samym spadkobiercą antycznego „myślenia etymologicznego”, którego celem było znalezienie relacji między słowami i rzeczami, które owe słowa oznaczają. Starożytnymi poprzednikami i mistrzami Izydora byli tacy autorzy, jak Warron, Kwintylijan, Filon z Aleksandrii, Orygenes, Klemens z Aleksandrii, Hieronim czy Augustyn z Hippony. „Ety-mologia jest dla niego definicją autentycznego i istotnego znaczenia słowa (*vis verborum*), jakie można określić na podstawie pochodzenia słowa”. „*Origo* jest zatem podstawowym czy centralnym elementem definicji etymologicznej. Jednakże owej *origo* powinna koniecznie towarzyszyć *interpretatio*” – dopiero oba te elementy tworzą definicję etymologiczną rzeczy (I. Velázquez, *Introducción: de Isidoro episcopo*, w: *Latinae dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*, Logroño 2003, s. 11–44; <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ivelazquez/lectoresyahablan-tesdeisidoro.htm>, 31.07.2012).

³² Isidori Hispalensis Episcopi *Ety-mologiarum sive Originum*, liber I, 7 (*De nomine*).

³³ C. Codoñer Merino, *Antecedentes...*, s. 369–370.

znaniowym przeznaczeniu jego dzieła świadczą choćby obficie przytaczane cytaty z Pisma św. Niemniej, przeznaczone, by służyć relatywnie szerokiemu kręgowi publiczności, „*Etymologiae* przekraczają swoje inicjalne przeznaczenie dydaktyczne i duszpasterskie, by oferować wartościową i oryginalną ujednoczoną syntezę kultury biblijnej i grecko-łacińskiej, dążąc do ufundowania kulturalnych wsporników nowym elitom społeczeństwa hispanowizygockiego, które czuły się spadkobiercami zarówno rzymskich senatorów, jak i wizygockich możnowładców, i które uczyniły ze swojego żarliwego chrześcijaństwa jeden z istotnych wyznaczników wspólnej tożsamości”³⁴.

Inne dzieła Izydora z Sewilli, to prace historyczne³⁵: *Kronika powszechna*, *Historia Gotów, Swewów i Wandalów*³⁶, *Światli mężowie* oraz *O herezjach*; komentarze do Pisma św.: druga księga *Differentiarum libri duo*, *Misticorum expositiones sacramentorum* (dzieło znane także jako *Quaestiones in Vetu Testamentum*), *Proemiorum liber unus*, *De ortu et obitum Patrum*, *Liber numerorum*, *Allegoriae quaedam sacre Scripturae*; teologiczne: *Sententiarum libri tres* – dzieło uznawane przez niektórych historyków za najważniejszą pracę Izydora, za pierwszą

³⁴ H. Gallego Franco, *La sexualidad...*, s. 408. Cytując słowa o „szerokim kręgu” odbiorców, jakim miało służyć dzieło Izydora, warto zwrócić uwagę na to, że „w społeczeństwach słabo rozwiniętych potrzeba znania dokładnego znaczenia terminów ogranicza się do wąskiej grupy ludzi i do bardzo konkretnych dziedzin języka; w grę wchodzi znaczenia literackie i terminologia techniczna, będące dwoma konfliktowymi punktami w rozważaniu danego słowa: znaczenia figuratywne i właściwe. W innych dziedzinach języka i kręgach osób zwykle nie pojawiają się i nie są stawiane tego rodzaju problemy, ponieważ codziennie używany słownik nie stwarza trudności, jest ograniczony i łatwy do opanowania” (C. Codoñer Merino, *Antecedentes...*, s. 351).

³⁵ Jednak, jak twierdzi J.C. Martín, „Izydor nie zasłużył na wielki podziw jako historyk” (J.C. Martín, *La Crónica universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma*, „Iberia”, 2001/4, s. 200). Jest to opinia podzielana przez wielu komentatorów dzieła Izydora. Chociaż jako kronikarz królestwa Wizygotów nie jest ceniony, to jego dzieła historyczne budzą zainteresowanie jako wyraz ideologii politycznej wizygockiej Hiszpanii. Izydor przekonywał przede wszystkim, iż ludy Półwyspu Iberyjskiego stanowią silną militarnie i politycznie jedność, mimo wyraźnego podziału ludności na wizygocką i hispanoromańską. Tak więc dzieła historyczne Izydora byłyby wyrazem hispanogockiego nacjonalizmu.

³⁶ *Historię Gotów* otwiera sławny tekst Izydora *De Laude Spanie* (w średniowieczu naśladowany przez wielu autorów hiszpańskich), którego niewielki, początkowy fragment cytujemy: „O Hiszpanio, ty jesteś świętą i zawsze szczęśliwą matką książąt i ludów, najpiękniejszą z ziem rozciągniętych od Zachodu po Indie. Ty sprawiedliwie jesteś teraz królową wszystkich prowincji, z której promienieją wszystkie blaski nie tylko Zachodu, ale i Wschodu. Ty jesteś dumą i ozdobą świata i najjaśniejszą częścią ziemi, w której raduje się i wspaniale rozkwita pełna chwały płodność ludu Gotów. Słusznie i łaskawie cię obdarzyła Natura obfitością wszelkiego stworzenia, ty jesteś bogata w owoce, w winne grona obfita, żniwami radosna; zbożami odziana, cienista od gajów oliwnych, niesiesz na głowie wieniec winorośli. Ty pachniesz swoimi polami, gestniejesz liśćmi na górach, obfitujesz rybami u swoich wybrzeży. Ty jesteś miejscem najmiłszym na świecie, nie palisz słońcem tropików, ani nie skuwasz chłodem lodowców, lecz, pod łagodnym błękitem nieboskłonu, ożywasz powiewem szczęśliwych i miłych zefirów” (Isidorus Hispalensis *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (Prologus), http://www.forumromanum.org/literature/isidorus_hispalensis/historia.html (4.10.2012)).

w dziejach próbę sformułowania sumy teologicznej jako uporządkowanej ekspozycji prawd wiary chrześcijańskiej oraz też chrześcijańskiej filozofii, rozstrzygającej zagadnienia związane z Bogiem, człowiekiem i światem. Oczywiście, nie było to jeszcze dzieło tej miary, co suma teologiczna Tomasza z Akwinu, jednak jego wpływ na teologię był znaczny, co odzwierciedlają np. *Sentencje* Piotra Lombarda. Izydor poświęcił je głównie dogmatyce, etyce społecznej i indywidualnej. Podobnymi zagadnieniami zajmował się w *De fide catolica ex veteri et nove testamento (Contra iudeos libri duo)*, gdzie wykazywał, że Jezus był Mesjaszem, zarazem Bogiem i człowiekiem. Był on także autorem prac, które można uznać za podręczniki liturgii. Jego *Regula monachorum* stanowi zbiór przepisów dotyczących życia monastycznego. Wprowadził takie reguły już istniały i organizowały życie klasztorów, ale, jak pisze J. Gil Fernández, „święci ojcowie rozpropagowali wiele pojęć pomocnych w uzyskaniu ascetycznej doskonałości, lecz w języku nazbyt głębokim i ciemnym; arcybiskup, posługując się stylem raczej plebejskim i rustykalnym, zaoferował teraz pewien zbiór norm, świadomie luźniejszych niż antyczne, aby wszyscy, aż po ostatniego braciszka, mogli je wypełnić”³⁷. Jest to reguła umiarkowana, bez żadnej ekstrawagancji i przesady. Elementem o pewnej doniosłości kulturalnej i cywilizacyjnej tej reguły są postanowienia dotyczące rozwoju duchowego mnichów. „Trzy godziny codziennej lektury były ważną częścią dnia mnicha, którym powinien towarzyszyć »wykład«, w którym opat objaśniał napotkane przez nich trudne do zrozumienia fragmenty. Aktywność literacka mnichów była tak znacząca, iż »zakrystian« wraz z naczyniami liturgicznymi przechowywał książki i rozdzielał je braciom rano, które powinni byli zwrócić mu wieczorem”³⁸. W bibliotekach klasztornych i biskupich znajdowały się wówczas dzieła autorów klasycznych (stąd opinia, że klasztory hiszpańskie VII stulecia były jedynymi w swoim rodzaju na Zachodzie ośrodkami kulturalnymi), jednak nie były one dostępne dla wszystkich mnichów, lecz tylko dla tych bardziej wykształconych

W sumie prace Izydora, przede wszystkim zaś jego tryptyk, na który składają się *Różnice (Differentiae)*, *Etymologie (Etymologiae)* oraz *Synonimy (Synonyma)* zawierają niemal całą wiedzę antyczną: teologię, filozofię, gramatykę, prawo, medycynę i farmację, weterynarię, matematykę, fizykę, chemię, nauki polityczne,

³⁷ J. Gil Fernández, *Isídro como obispo*, w: *San Isídro. Doctor Hispaniae*, s. 85–86. Autor przedstawia ogólny koloryt reguły Izydora następująco: „w sformułowaniu reguły dostrzega się wyrażenie, że Święty Izydor postrzega monastycyzm na sposób wojskowy. Mnisi są żołnierzami Pana i dlatego noszą uniform wspólnoty (pelerynę, kaptur i buty); sznur jest wojskowym pasem, który powinien być zdjęty, jeśli są oni ekskomunikowani. Są oni podzieleni, jak w wojsku, na dziesięć grup, dowodzonych przez dziekana. Wszystkie zajęcia są wykonywane w określonych godzinach, które wybija dzwon, odpowiednik rogu w koszarach”.

³⁸ J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Rialp, Madrid 2006, s. 311.

ekonomię, inżynierię, architekturę, muzykę, poezję³⁹. Jak podkreśla C. Codoñer Merino, jest to wiedza wyłącznie pochodząca z traktatów istniejących w epoce Izydora – poza 71 rozdziałem 3 księgi *Etymologii*, poświęconym nazwom gwiazd, który „zdaje się być koncesją na rzecz jego ducha kreatywności”⁴⁰.

Aspekt filozoficzny dzieła Izydora z Sewilli nie przedstawia się zbyt imponująco, „jednak jego znaczenie tkwi w tym, że uchroniło ono niektóre fundamentalne pojęcia filozoficzne od zapomnienia i dzięki temu mogły być one później odzyskane, w odpowiadających im własnych znaczeniach”⁴¹. Ważne jest również to, że Izydor nie wiązał z filozofią (określał ją jako „znajomość rzeczy ludzkich i boskich, której towarzyszy pragnienie prowadzenia nienagannego życia”⁴²) pejoratywnego znaczenia, jak zdarzało się wcześniej niektórym myślicielom chrześcijańskim. Jego rozumienie filozofii wiele zawdzięcza Senece, za którym podąża, np. wyróżniając trzy części filozofii: fizykę, etykę i logikę, a także – przyjmawszy kryterium pewności – odróżniając wiedzę od opinii. Filozofia jest u Izydora synonimem mądrości (*sapientia*) i jest odróżniona od nauki (*scientia*): „*scientia* należy do poznania, *sapientia* do kontemplacji; pierwsza jest tą, którą stosuje się do spraw doczesnych, aby uniknąć wad i aby zrozumieć oraz pragnąć tego, co dobre, natomiast dzięki drugiej osiąga się wieczność”⁴³. Nauka jest drogą do mądrości, a nieodzownym warunkiem jej osiągnięcia jest *eloquentia*, czyli odpowiednie opanowanie języka, co można osiągnąć dzięki studiom gramatyki; jawi się więc ona jako nauka najogólniejsza, która rządzi całym jego dziełem. Niemniej *eloquentia* nie jest tym samym co *sapientia*: pierwsza jest znajomością słów, druga zaś – rzeczy i ich przyczyn.

Rozdział 6 ósmej księgi *Etymologii*, zatytułowany *De philosophis gentium*, daje świadectwo jego znajomości najważniejszych szkół filozofii antycznej: Izydor wymienia platoników, stoików, akademików, perypatetyków, cyników, epikurejczyków i indyjskich gymnosofistów. Ponadto znajdujemy w *Etymologiach* krótkie definicje dotyczące niektórych działów zaliczanych do filozofii, takich jak retoryka czy dialektyka. Wśród zagadnień należących zarówno do filozofii, jak i teologii znajdują się takie kwestie, jak imiona Boga, z których Izydor wnioskuje o przysługujących Mu atrybutach, zagadnienie powstania świata

³⁹ J. González, *Introducción*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, s. 22. Za I. Vázquez można rzec, że w aspekcie językowym „trzy dzieła gramatyczne [Izydora – M.J.] proponują trzy odmienne sposoby podejścia do języka, zwłaszcza do leksyki. Trzy płaszczyzny, które dotyczą *proprietas* i ścisłości terminów (*Differentiae*), ich bogactwa i zmienności (*Synonyma*) oraz ich znaczenia i pochodzenia (*Etymologiae*)” (I. Vázquez, *Formación de las palabras en las Etymologiae de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época, „Aemilianense”, 2004/1, s. 602*).

⁴⁰ C. Codoñer Merino, *Antecedentes*, s. 366.

⁴¹ *Pensamiento filosófico español*, s. 123.

⁴² *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum, liber VIII, 6 (De philosophis gentium)*.

⁴³ I. Velázquez, *Introducción*....

(ujęte przezeń w sposób zgodny z chrześcijańską dogmatyką), problem złożenia rzeczy materialnych z żywiołów, zagadnienie złożenia człowieka z ciała i duszy, jego istoty (wyłożonej w następującej definicji: „jest to zwierzę rozumne, śmiertelne, ziemskie, dwunożne, zdolne do śmiechu”⁴⁴). Opisuując człowieka, Izydor zastanawia się nad rodzajem bytu, jaki odpowiada duszy i twierdzi, że jest ona substancją intelektualną, niewidzialną, ruchomą, nieśmiertelną, o nieznanym pochodzeniu, prostą, niemającą żadnego ciężaru, formy, ani barwy; została stworzona przez Boga, ale nie z Jego substancji, ani z żadnego rodzaju materii, lecz z nicości. Izydor uznaje człowieka za byt podwójny, wyróżniając w nim „człowieka wewnętrznego” – duszę, i „człowieka zewnętrznego” – ciało⁴⁵. Zgodnie ze swoją metodą etymologiczną, wyprowadza słowo *homo* od słowa *humus* (ziemia, błoto), powołując się dodatkowo na *Księgę Wyjścia*, gdzie jest mowa o ukształtowaniu człowieka przez Boga. Na oddzielną uwagę zasługuje V księga *Etymologii* pt. *De legibus et temporibus*, uznawana za jedną z najważniejszych części jego dzieła – „nie z powodu oryginalności jego zasad doktrynalnych, lecz ze względu na wpływ, jaki owe zasady wywierały [...] przez całe średniowiecze i przez część renesansu”⁴⁶. To Izydorowe ujęcie prawa powodzenie zawdzięcza temu, że potrafił on dokonać syntezy zasad prawa rzymskiego z kanonami Kościoła oraz zwyczajami i obyczajami Wizygotów.

Oddziaływanie Izydora było wielkie:

ogromny społeczny, intelektualny i religijny prestiż św. Izydora z Sewilli w społeczeństwie jego czasów niedługo po jego śmierci został podniesiony do rangi niepodważalnego autorytetu, co zapewniło całości doktryny, koncepcji, definicji i opinii wyrażonych w *Etymologiae*, jak również w pozostałych dziełach tego autora nadzwyczajną akceptację i rozpowszechnienie w społeczeństwie jego epoki i epok następujących bezpośrednio po niej, w środowiskach kościelnych, teologicznych, intelektualnych oraz, ogólnie, w środowisku ludzi wykształconych⁴⁷.

Jego prace odegrały fundamentalną rolę w formowaniu zachodniej kultury średniowiecznej, przekazana przezeń wiedza kształtowała myślenie i życie ludzi średniowiecza. Największe powodzenie w Hiszpanii dzieło Izydora miało od IX do XI stulecia (do czego przyczyniła się także hagiograficzna legenda Izydora jako dokonującego cudów proroka; nabrała ona szczególnej żywości po roku 1063, kiedy przeniesiono jego zwłoki z Sewilli do León⁴⁸). Już w VIII w.

⁴⁴ Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum*, liber II, 25 (*De Isagogis Porphyrii*).

⁴⁵ *Ibidem*, liber XI, 1 (*De homine et partibus eius*).

⁴⁶ *Pensamiento filosófico español*, red. M. Maceiras Fafán, t. I, Madrid 2002, s. 127–128.

⁴⁷ H. Gallego Franco, *La sexualidad...*, s. 409.

⁴⁸ Na temat okoliczności powstania legendy, jej literackich form i okresu trwania aż po wygaśnięcie zob. J.L. Carrizo Rubio, *Isídoro de Sevilla, spiritu prophetiae clarus*, „En la España Medieval”, 2003/26, s. 7–17.

znalazło się ono w posiadaniu mnichów irlandzkich i angielskich, którzy propagowali jego idee w Europie kontynentalnej. Wiele entuzjazmu w stosunku do prac Izydora wykazywał Beda Czcigodny, który nakazał ich kopiowanie⁴⁹. Jego uczeń Alkuin korzystał z dzieł Izydora, przeprowadzając reformę życia kościelnego w państwie Karola Wielkiego. Był on, jak niektórzy twierdzą, „pedagogiem Zachodu” i pozostawał nim aż do Odrodzenia. Z pewnością to twierdzenie odnosi się przede wszystkim do średniowiecznych mnichów, których można uznać za „dzieci Izydora”:

kopiowali oni w skryptoriach klasztornych dzieło Doktora Hiszpanii z takim zapalem, jakim nie cieszyło się żadne inne, jeśli nie liczyć Pisma Świętego. Ani św. Augustyn, ani św. Grzegorz Wielki, ani żaden inny Ojciec Kościoła czy średniowieczny pisarz nie mogą być porównywani z nim pod względem liczby kopii i rozpowszechnienia pism. Co najmniej dziesięć tysięcy kodeksów *Etymologii*, według krytycznych i dokładnych obliczeń, znajdowało się w tym czasie w średniowiecznych bibliotekach, co w tamtej epoce było liczbą robiącą wrażenie i oznaczało oszałamiający sukces wydawniczy⁵⁰ – twierdzi Viñayo González.

Dla ludzi średniowiecznej Europy św. Izydor był *doctor egregius* i *lumen refulgens* – aż do czasu, gdy z języka arabskiego na łacinę przetłumaczono dzieła filozofów. Wprawdzie nie został całkowicie zapomniany (np. był wzorem dla Piotra Lombarda i Jana z Salisbury, kiedy pisali oni swoje *Sentencje*, a także autorytetem dla Tomasza z Akwinu w *Sumie Teologicznej* i w *Summa contra gentiles*), jednak przestał być postrzegany jako „absolutny imperator europejskiej nauki”⁵¹. Po wynalezieniu druku zaczęto wznawiać kolejne edycje jego *Etymologii* (Augsburg 1472, Strassburg 1473, Kolonia 1478, Wenecja 1485). W 1477 opublikowano Izydora *Opera omnia* – zawierającą *Etymologie* i *Sentencje* – w Bazylei, w 1580 r. w Paryżu (ponownie w 1601 r.) i w 1599 r. w Madrycie (ponownie w 1778 r.). Pierwsze tłumaczenie *Etymologii* na język hiszpański ukazało się w 1960 r., z okazji szesnastego stulecia jego urodzin, ostatnie zaś (trzecie) w latach 2000–2001.

⁴⁹ J. García Turza twierdzi wręcz, że „Beda plagiuje, naśladuje Izydora oraz bardzo często z nim dyskutuje. [...] To samo czyni Alkuin z Yorku, genialny odnowiciel karolińskiego nauczania, który nie przepuścił żadnej okazji, by pochwalić i wykorzystać najlepiej jak mógł dzieła Izydora. Na koniec, Raban Maur w swoim *De universo* spłądował Izydora, chociaż często przekształcając go w taki sposób, że stawał się bardziej ukierunkowany na kształcenie bardziej chrześcijańskie, albo lepiej, kościelne” (J. García Turza, *La transmisión cultural...*, s. 29).

⁵⁰ A. Viñayo González, *San Isidoro de Sevilla: su legado y su estela*, w: *San Isidoro. Doctor de las Españas*, s. 208–209. Zob. także J. González, *Introducción*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, s. 21 oraz J. Fontaine, *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, s. 142–143. W Hiszpanii, jak głoszą podania, po śmierci św. Izydora dokonywał cudów; m.in. w 1147 r. zjawił się na koniu, z krzyżem w jednej dłoni i mieczem w drugiej, w towarzystwie św. Jakuba z Composteli, by wspierać wojska Alfonsa VII w walce z Maurami.

⁵¹ A. Viñayo González, *San Isidoro de Sevilla...*, s. 215.

Dzieło Izydora z Sewilli stanowiło także intelektualne oparcie dla środowiska chrześcijan w kalifacie al-Andalus (mozarabów) – do czasu, gdy wraz z podbojem kalifatu przez królów chrześcijańskich z północnej części Półwyspu nasiliły się tam wpływy katolicyzmu kompostellańskiego, mającego znacznie silniejsze powiązania z Rzymem niż katolicyzm mozarabski. Wyraźne zmiany, uwidaczniające się przede wszystkim w sferze rytuału, zaczęły tam następować zwłaszcza w X w., a wraz z nimi malało znaczenie Izydora. Ostatnim arcybiskupem mozarabskim, który ów rytuał, zwany hiszpańskim, w Sewilli jeszcze kultywował, był Klemens, wybrany na biskupa w 1144 r. Jego następca przyjął już rytuał rzymski, natomiast rytuał hiszpański od czasów Karola Wielkiego w Europie był traktowany z dużą ostrożnością, a w czasie religijnego rozbitcia Kościoła i licznych ruchów o charakterze heterodoksyjnym, został uznany za herezję. Ponadto ci chrześcijanie z al-Andalus, zarabizowani pod względem kulturowym (choć nie pod względem religijnym), którzy żywili zainteresowania naukowe i filozoficzne, mieli od pewnego czasu dostęp do przebogatej literatury w języku arabskim, zdecydowanie przewyższającej intelektualnie to, co im mogły zaoferować pisma Izydora⁵². Zdaje się jednak, że z tej możliwości nie korzystali, bowiem kultura mozarabska nie była autentycznie twórcza, jej główne ambicje miały charakter zachowawczy.

Wśród tych mozarabów, którzy mieli w IX w. cokolwiek wspólnego z filozofią, wymienia się opata Sansóna (ur. w 810 r., autora *Apologetyka przeciw herezykom*), mnicha Eulogia (napisał trzy dzieła: *Memoriał świętych*, *Naukę męczenników* i *Apologetyk*) i człowieka świeckiego Álvara z Kordoby (żył w IX w., jego dzieła to *Indiculus luminosus*, *Życie Eulogia*, *Listy*). Jak wskazują tytuły większości ich dzieł, byli oni raczej zainteresowani sprawami wiary niż filozofią i tylko przy bardzo liberalnym rozumieniu filozofii mogliby się w ramach refleksji filozoficznej znaleźć. Skromność filozoficznych dokonań mozarabów w al-Andalus jest usprawiedliwiona warunkami polityczno-kulturowymi, w jakich w owym okresie się znajdowali. Do nich należał z pewnością integryzm religijny władców z dynastii Almohadów, którzy prowadzili politykę jedności wyznaniowej swego państwa i surowo (także śmiercią) karali za przewinienia przeciw islamowi. Mniejszość mozarabska trwała przy swojej religii tylko dzięki heroizmowi, tym bardziej że sami jej przewodnicy, biskupi, bywali wobec jej nielojalni, np. korzystając ze swojej uprzywilejowanej pozycji w andaluzyjskim społeczeństwie, kosztem wiernych unikali płacenia podatków. Ten stan rzeczy zbiegł się z początkiem kształtowania się języków protoromańskich, pogarsza-

⁵² Warto zauważyć, że „w 619 r., podczas gdy Izydor z Sewilli przewodniczy II Synodowi w mieście, którego był biskupem, ma miejsce pierwsze prorocstwo Proroka Mahometa. Umrze on cztery lata wcześniej od metropolity kartagińskiego” (R. Valencia, *La pervioencia de Isidoro de Sevilla en al-Andalus*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, s. 155).

jąc i tak nie nadzwyczajną znajomość języka łacińskiego, tak ważnego dla utrzymania religijnej odrębności tych chrześcijan. Dokumenty tamtej epoki ukazują agonię łaciny w tym świecie.

Ramón Llull (1232–1316)

Lullus⁵³ urodził się na Majorce, jednej z wysp archipelagu Balearów. Około trzydziestego roku życia doznał kilku wizji ukrzyżowanego Chrystusa i, jak pisze w autobiografii (*Vida coetánea*), w jego sercu pojawiło się przekonanie, że powinien Mu służyć – na trzy sposoby: 1) próbować przekonać „niewiernych” do chrześcijaństwa⁵⁴, przede wszystkim muzułmanów, nawet za cenę męczeństwa, 2) napisać najlepsze dzieło na świecie przeciw błędom niewiernych, 3) przekonać papieża i władców świeckich, że trzeba zakładać klasztory, w których misjonarze byłiby przygotowywani do prowadzenia swego dzieła wśród innowierców.

Zasadniczy błąd, jaki popełniano w próbach przekonania muzułmanów do chrześcijaństwa, zdaniem Lullusa polegał na tym, że argumentacja chrześcijańskich misjonarzy odwoływała się do autorytetu Pisma, którego muzułmanie nie uznawali, a po drugie, nie wystarczyło podważenie argumentów adwersarzy, należało jeszcze podać własne argumenty, akceptowalne z punktu widzenia logiki, bo tylko takie mogły mieć rzeczywistą moc przekonania niewiernych do chrześcijańskich dogmatów. Tylko bowiem rozumiejąc te treści, można je przyjąć, dlatego jego hasło misyjne i apologetyczne brzmiało: *non dimittere credere pro credere, sed pro intelligere* (nie przyjmować wiary samą wiarą, lecz przez rozumienie). Szczególnie ważnymi racjonalnymi argumentami, które przynajmniej dawały nadzieję na przekonanie muzułmanów i Żydów do zmiany ich wyznania na chrześcijańskie, byłyby argumenty dotyczące dogmatu o Trójcy Świętej, który wywoływał u nich największy sprzeciw, bowiem w obu tych religiach fundamentalne znaczenie ma przekonanie o jedności i jedyności Boga.

Lullus nie był przygotowany do podjęcia tych zadań, brakowało mu przede wszystkim odpowiedniego wykształcenia. Przez około dziewięć lat studiował Biblię, Koran, Talmud, pisma sufich, Platona, Arystotelesa, Algazela, Awicen-

⁵³ Nazwisko tego filozofa występuje w wielu formach, bywało i bywa pisane jako: Lull, Luył, Lullus, Lullius, Lulli, Lul, Lulio. Fragment dotyczący myśli Rajmunda Lullusa jest nieco zmienioną wersją mojego tekstu pt. *O przygodach i sztuce znajdowania prawdy Rajmunda Lullusa*, w: *Między metafizyką i ekofilozofią*, red. E. Starzyńska-Kościuszko, D. Liszewski, IF UWM, Olsztyn 2012. O Lullusie pisałem także w haśle „Rajmund Lullus”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Wyd. Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 624–625.

⁵⁴ Zob. A.C. Mayer, *Ramón Llull y el diálogo indispensable*, „Quaderns de la Mediterrània”, 2008/9, s. 274.

nę, Anzelma z Canterbury i Ryszarda od Świętego Wiktora. Po tych latach studiów medytował i oczekiwał oświecenia, które wskazałoby mu dalszą drogę. Otrzymał je. Dotyczyło ono sposobu skutecznego prowadzenia misji. „Nie była to iluminacja dotycząca treści [tę Lullus już znał – M.J.], lecz »formy i sposobu«, tzn. tego, jak ułożyć i przedstawiać tę treść, a więc jak uzyskać »konieczne racje« [...], bez uciekania się do »autorytetów«”⁵⁵. Treścią objawienia było to, co filozof nazwał „Sztuką” (*Ars*), którą przedstawił później w serii dzieł logicznych, próbując (i ubolewając nad słabością ludzkiego intelektu) nadać jej najbardziej zrozumiałą dla czytelnika postać (były to uproszczenia pozorne; jego „Sztuka” stawała się coraz bardziej skomplikowana). Napisał 265 dzieł (według innych źródeł 243, a nawet 280) w języku katalońskim, prowansalskim, łacińskim i arabskim⁵⁶. Miały one wszelkie możliwe formy – od poezji, poprzez przysłowia, kazania, opowieści oraz dzieła naukowe (m.in. medyczne, retoryczne, logiczne, teologiczne, prawnicze), aż po prace algebraiczne.

Dążenia Lullusa można podzielić na cztery główne etapy. Pierwszy, zawierający się w końcowych latach jego nauki na Majorce (1272–1274), można nazwać preartystycznym; do tego etapu rozwoju jego doktryny logicznej należą dwie prace: *Logika Algazela* i *Księga kontemplacji Boga*. Następny zawiera się między rokiem 1274, kiedy doznał oświecenia a rokiem 1289 (pierwsza wizyta na uniwersytecie paryskim). Prace należące do tego etapu tworzą dwa główne ogniska teoretyczne, wokół których koncentruje się jego twórczość. Pierwszą oś myśli Lullusa w tej epoce wyznacza praca *Skrócona sztuka znajdowania prawdy* (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, 1274). Do tego cyklu jego badań, trwającego do roku 1283, należą takie prace, jak *Libri principiorum theologiae, philosophiae, juris et medicine*, *Libro de demonstraciones*, *Libro de gentil y de los tres sabios*, *Libro del Santo Espíritu*, *Doctrina pueril*, *Libro de caballería*, powieść *Blanquerna* z zawartym w niej dziełem mistycznym *Libro de Amigo y Amado*. Drugim ogniskiem jego twórczości jest *Arte demonstrativa*, określającym treść jego prac z lat 1283–1289. Do tej fazy jego myśli należą prace: *Ars compendiosa medicinae*, *Ars juris*, *Lectura super figura Artis demonstrativae* (zawiera ważne dzieło pt. *Liber chaos*), *Compendium seu commentum Artis demonstrative*, *Felix*, *Libro de las maravillas* (zawiera *Libro de las bestias*). Trzeci etap jego życia i twórczości trwa między latami 1290–1308, zaczynając się pracami *Ars inventiva veritatis* i *Arte ama-*

⁵⁵ L. Badia, A. Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Quaderns Crema, Barcelona 1992, s. 22.

⁵⁶ Lullusowi przypisuje się także około 80 dzieł alchemicznych, dlatego, jak pisze M. López Pérez, „w XVII stuleciu »Święty Rajmund Lullus« był wyobrażany jako skończony, chociaż mroczny alchemik”, mimo że w swoich pracach oryginalnych odrzuca alchemię (M. López Pérez, *Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna*, „Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.”, 2002/22, s. 328).

tiva, poświęconymi, odpowiednio, nauce i „amancji” (sztuce miłowania) oraz ludzkim władzom duchowym, z jakimi są one związane. Wersję popularną tych rozważań Lullus przedstawił w *Árbol de filosofía deseado* (1294) i w *Árbol de ciencia*. Nową strukturę swej sztuki Lullus przedstawił jeszcze w *Tabla general* (1293–1294), której ostateczny kształt nadał w latach 1305–1307, w *Ars generalis ultima* (jej skróconą postać przedstawił w *Ars brevis*, 1308). D. Urvoy zauważa, że w tym okresie jego logika ulegała ewolucji pod wpływem pism logicznych arabskiego filozofa Ibn Sabina (1217–1269), stając się logiką filozoficzną, a nie tylko techniczną – „teorią poznania, a nie tylko normą poprawnego myślenia”⁵⁷. Ten etap charakteryzuje się także wzmożonym zainteresowaniem filozofa kwestiami politycznymi (*Libro de pasaje*, 1292; *Liber de fine*, 1305); Lullus interesuje się także zastosowaniem jego sztuki w takich dziedzinach, jak retoryka (*Rhetorica nova*, 1301) i logika (*Logica nova*, 1303; *Liber de significatione*, 1304); wówczas powstały także jego poematy *Desconsuelo* (1295) i *Canto de Ramón* (1300). W ostatnim, czwartym etapie, „postartystycznym” (lata 1308–1315), Lullus nie dokonuje już zmian w strukturze swojej sztuki, koncentrując się na szczegółowych zagadnieniach logiki, filozofii i teologii. Jest to etap obfitujący w liczne dzieła, wśród których znajduje się jego autobiografia, opublikowana pod tytułem *Vida coetánea*. Część swoich prac Lullus napisał w języku katalońskim, będąc chyba pierwszym niestarożytnym filozofem europejskim, który tworzył w języku ojczystym (pod tym względem wyprzedził o kilkadziesiąt lat Mistrza Eckharta, który po niemiecku pisał jedynie swoje kazania).

Dla Lullusa równie ważne jak twórczość teoretyczna były zadania praktyczne, nade wszystko działalność misyjna. Tej sprawie poświęcił wiele starań, idących w dwóch kierunkach: przekonania możliwych jego świata o potrzebie utworzenia szkół, w których przyszli misjonarze uczyliby się zarówno sztuki racjonalnej argumentacji na rzecz wiary chrześcijańskiej, jak też języków, którymi mówią „niewierni”, zwłaszcza języka arabskiego. Swoim pomysłem próbował zainteresować władcę Katalonii, Jaime II, króla Francji, Filipa IV Pięknego, kilku kolejnych papieży – Honoriusza IV, Mikołaja IV, Clestyna V i Bonifacego VIII – oraz elitę uniwersytetu paryskiego. Niestety, paryscy intelektualiści nie przyjęli przychylnie jego pierwszego wystąpienia na uniwersytecie.

Nietrudno sobie wyobrazić trudności komunikacyjne, jakie mógł mieć samouk, który przybywał z jakiejś wyspy na Morzu Śródziemnym z intelektualnymi doniesieniami dotyczącymi islamu, w środowisku naukowym tworzonym przez zamknięty system, mającym swoje własne problemy i swoje własne metody. Owa tak szczególna „Sztuka”, z jej figurami w postaci kół i kwadratów, którą Lullus przyniósł pod pachą, nie była podobna do niczego, co owo środowisko dotychczas widziało.

⁵⁷ D. Urvoy, *¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramón Llull por su relación con el islam?*, „Quaderns de Mediterrània”, 2008/9, s. 288.

A przede wszystkim język filozoficzny wraz ze słownictwem złożonym z derywatów (takich jak „bonifikatywny, bonifikowalny i bonifikować”, pochodzących od „bondad” [dobro – M.J.] etc.), który Ramón [...] nazywa swoim „arabskim sposobem mówienia” (*modus loquendi arabicus*) i za którego użycie prosi o wybaczenie, wydać się musiał nadto dziwny audytorium mającemu inne przyzwyczajenia⁵⁸.

Te trudności nie były jedynym powodem odrzucenia nauki Lullusa przez paryskich scholastyków. Na przełomie XII i XIII stulecia miały tam miejsce dwa ważne procesy: mistrzowie wydziału sztuk walczyli o prawo autonomicznego, niezależnego od teologii, rozważania kwestii filozoficznych oraz dokonywała się recepcja nieznanych dotąd tekstów Arystotelesa, które ustanawiały nową perspektywę refleksji filozoficznej; tworzyła ona z wolna nowy paradygmat rozważań filozoficznych, zdawało się, już rozstrzygniętych, wśród których na pierwszy plan wysuwało się zagadnienie jedyności bądź wielości pierwszej przyczyny. Wywołało to opór Kościoła, który zakazywał lektury dzieł Arystotelesa; jego apogeum stanowiło opublikowanie w 1277 r. przez arcybiskupa Paryża, Stefana Tempier, listy potępiającej 219 tez filozoficznych Arystotelesa. Lullus wystąpił w Paryżu jako obrońca antyarystotelizmu i przeciwnik „awerroizmu” stanowiącego ważne źródło inspiracji i zapożyczeń zachodnich arystotelików. „Hiszpański filozof nie tylko postanowił prosić władze o wykorzenie najbardziej skrajnego arystotelizmu, lecz także go zwalczał, tworząc system zdolny do jego zdyskredytowania za pomocą jego własnej broni, to znaczy rozwijając system dowodzenia, który w granicach samej filozofii, bez konieczności odwoływania się do teologii, był zdolny do wykazania niespójności postulatów awerroistów”⁵⁹ – pisze A. Bordoy Fernández.

Zniechęcony brakiem zrozumienia w środowisku paryskim, Lullus wyruszył do Tunezji, aby tam prowadzić misję. Jego taktyka przekonywania do chrześcijaństwa była odmienna niż stosowane dotychczas. Nie zaczynał od wykazywania błędów islamu, lecz wszczynał dyskusję od zachęty, by ci, którzy widzą błędy w doktrynie chrześcijańskiej, wykazali je i próbowali go przekonać do swojej religii – „zamiast zmuszać swego adwersarza do obrony, dawał mu możliwość atakowania i w ten sposób, zamiast wywoływać wrogość, dawał mu sposobność niemal nie do odparcia”⁶⁰. Wdając się w dyskusję z muzułmanami, która miała przekonać ich o istnieniu trzech Osób Boskich i ostatecznie doprowadzić do przyjęcia przez nich chrześcijaństwa, Lullus czynił użytek ze swojego *modus loquendi arabicus*. Wskazując na doskonałości Boga (takie jak np. wszechwiedza i wolność), co do których zarówno chrześcijanie,

⁵⁸ L. Badia, A. Bonner, *Ramón Llull*, s. 28.

⁵⁹ A. Bordoy Fernández, *Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2009/14, s. 26–27.

⁶⁰ L. Badia, A. Bonner, *Ramón Llull*, s. 38.

jak i muzułmanie byli zgodni⁶¹, wyróżniał w nich najpierw możliwość, przedmiot i akt (albo inaczej: czynnik aktywny, bierny i związek między nimi), następnie wykazywał, że wszystkie te doskonałości są jednakowo istotne, a podzielone na trzy wskazane wyżej, wskazują na istnienie trzech Osób Boskich. Został jednak zadenuncjowany kalifowi i wyrzucony z Tunisu.

W 1309 r. ponownie udał się do Paryża (przebywał tam do 1311 r.), by przedstawić na uniwersytecie swoje poglądy, zwłaszcza zasady swojej „Sztuki”. Dysputa z udziałem około czterdziestu profesorów i studentów wydziałów sztuk i medycyny odbyła się 10 lutego 1310 r. W paryskim wykładzie Lullusa ponownie wyraźnie zaznaczały się wątki antyawerroistyczne; przewijają się one także jako stały motyw trzydziestu trzech prac, które napisał przebywając w Paryżu. W tym czasie dzieła Arystotelesa i Komentatora stanowiły w Paryżu podstawę nauczania, co oznaczało, że miało ono charakter czystej racjonalnej spekulacji, niezależnej od Objawienia; przyjmowano tutaj, że prawda nie jest czymś danym i że nie wystarczy jedynie właściwie interpretować Pismo św., by ją poznać. Lullus był natomiast przeciwny oddzielaniu rozumu od wiary. Filozof w środowisku intelektualistów paryskich został tym razem przyjęty z większym zainteresowaniem i powagą, na jaką zasługuje uczony.

Z Paryża Lullus udał się (prawdopodobnie jesienią 1311 r.) do Vienne, gdzie papież Klemens V miał przewodniczyć soborowi, z zamiarem przekonania go do kilku spraw: do utworzenia szkół dla misjonarzy, w których uczono by tych języków, jakimi posługują się ludy niechrześcijańskie, do ustanowienia chrześcijańskiego rycerstwa, które odbiłoby Ziemię Świętą z rąk saracenów oraz do podjęcia w imię Chrystusa środków przeciw awerroizmowi. Obecność Lullusa w Vienne przyniosła pewne efekty: w 11 kanonie soboru postanowiono utworzyć szkoły misyjne w Paryżu, Oksfordzie, Bolonii, Salamance i na dworze papieskim oraz nakazano nauczanie w nich języka hebrajskiego, arabskiego i chaldejskiego⁶². Częściowo spełniono także postulat trzeci – nie ustanowiono

⁶¹ Jak pisze A. Fidora: „sztuka opiera się na wspólnych pojęciach wielkich religii monoteistycznych. To znaczy zakłada to, co łączy te trzy religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam; tę wspólną podstawę trzech religii Księgi stanowią przede wszystkim atrybuty Boga: godności, jak powiadają średniowieczni chrześcijanie, które muzułmanie nazywają hadrat, a Żydzi sephiroth, tzn. dobroć Boga, jego wielkość, wieczność itd. Poza tym kultury trzech religii dzielą niektóre pojęcia logiczne, takie jak relacje, jak różnica, zgodność, przeciwieństwo itd. Tak samo dzielą pojęcia ontologiczne, takie jak hierarchia bytów, która bierze początek w żywiołach, przechodzi przez rośliny, zwierzęta, ludzi, by dojść do Boga. Ponadto są także im wspólne pojęcia moralne. Wszystkie te wspólne pojęcia tworzą lulliański alfabet” (A. Fidora, *Combinatoria y reciprocidad: una nota sobre la vigencia del Arte lulliano*, „Quaderns de la Mediterrània”, 2008/9, s. 347).

⁶² Żądanie Lullusa nie zmierzało do ustanowienia czegoś zupełnie nowego, bowiem Koran z inicjatywy Bedy Wielebnego został przetłumaczony na łacinę już w 1141 r. przez Roberta z Chester i Hermanna Dalmatę. Z inicjatywy Ramóna de Penyafort (1185–1275), przy poparciu monarchów Aragonii i Kastylii, w celach apologetycznych zostały założone dwie szkoły (w Tunisie i Murcji),

wprawdzie nowego zakonu rycerskiego, ale przekazano joannitom część majątku rozwiązanego zakonu templariuszy.

Częściowo usatysfakcjonowany sukcesami zarówno w Paryżu, jak i w Wienne, Lullus powrócił w 1312 r. na Majorkę, po czym wyruszył jesienią 1314 r. do Tunisu na kolejną misję. Historia jego życia kończy się w 1316 r. Spoczywa w kościele św. Franciszka w Palma de Mallorca.

Filozoficzna wizja rzeczywistości Rajmunda Lullusa jest związana z jego „Sztuką” (czy też może lepiej odwrotnie, bo to „Sztuka” została przez niego obmyślana do jej przekazu), ale daje się odczytać niezależnie od niej. Jest ona bliska dominującemu w jego epoce neoplatonizmowi, w XIII w. występującemu już w dwóch postaciach – tej, jaką nadali mu filozofowie muzułmańscy oraz schryistianizowanej, m.in. przez Wilhelma z Owernii, Jana Dunsza Szkota, Aleksandra z Hales i św. Bonawenturę. Filozofia Lullusa wpisuje się w ten drugi nurt średniowiecznego neoplatonizmu⁶³. Pozostając w tym obszarze myśli, „Ramón Lullus, aby wyjaśnić człowieka i świat, rozpoczyna od tego, co dla niego najważniejsze: od Boga i kończy także na Bogu”⁶⁴. Bóg Lullusa jest oczywiście Bogiem chrześcijańskim, ale ujęty w perspektywie neoplatonizmu jawi się przede wszystkim jako Jedno, będące jedynym prawdziwym bytem. Świat jest tworem Boga, ale Lullus, wyjaśniając jego stworzenie, nie akceptuje teorii emanacjonistycznej, lecz opowiada się za partycypacjonizmem: to, co stworzone istnieje dzięki partycypacji w bycie Stwórcy. Niepokojący aspekt takiego rozwiązania problemu stanowią zawsze dwie właściwości stworzonego świata: jego wielość i materialność, tak różne od właściwości jego jedyne i niematerialnego Stworzyciela. By wielość i materialność świata nie umniejszały

w których chrześcijanie uczyli się arabskiego i hebrajskiego. Dialog religijny w czasach Lullusa także nie był czymś nadzwyczajnym – J. Vernet podaje przykłady dyskusji między teologami chrześcijańskimi i muzułmańskimi, prowadzonych zarówno bezpośrednio, jak i w postaci wymiany korespondencji, co zarówno wskazuje na dobre opanowanie języka arabskiego przez teologów chrześcijańskich, jak i na ich wysoką wiedzę na temat religii i kultury muzułmańskiej (zob. J. Vernet, *El mundo científico de Corona de Aragón con Jaime I*, „Cuaderns del Mediterrània”, 2008/9, s. 328–329).

⁶³ F.A. Yates pisze, że „choć Lullus żył w wielkiej epoce scholastyki, duchowo był człowiekiem raczej XII niż XIII stulecia, reakcyjnym platonikiem spoglądającym ku chrześcijańskiemu platonizmowi Anzelmia i wiktoriańców, z którym połączył sporą dozę najbardziej skrajnego neoplatonizmu pochodzącego od Szkota Eurigeny. Lullus nie był scholastykiem, był platonikiem” (F.A. Yates, *El arte de la memoria*, Siruela, Madrid 2005, s. 199). M. Forcada dostrzega silne związki myśli Lullusa z myślą arabską i wskazuje trzy aspekty tych relacji – 1) „nić mistyczną”, która wiąże Lullusa z „wielkimi mistrzami andaluzyjskimi XII stulecia”: Ibn al-Arifem i Abu Bakr al-Mayurqim, 2) bardzo słabą „nić filozoficzną”, łączącą Ramóna z awerroistą Ibn Hawt Allahem oraz 3) „nić teologiczną”, prowadzącą do Ibn Hazma i racjonalistycznej koncepcji wiary, stanowiącej podstawę oficjalnej doktryny religijnej w kalifacie Al-Andalus i „jest to chyba najsilniejszy związek między Ramónem Lullusem i światem spekulacji muzułmańskiej” (M. Forcada, *La „ideología” de la ciencia araboislámic y Ramón Llull*, „Quaderns de la Mediterrània”, 2008/9, s. 312).

⁶⁴ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, Castalla, Valencia 1977, s. 168.

ontycznej godności Boga, neoplatonicy wskazywali pośredniczące między Bogiem i światem idee jako ten obszar rzeczywistości, który pozwala zachować nienaruszony materialnością i wielością bytu Boży, a zarazem umożliwia utrzymanie twierdzenia o partycypacji świata w Bogu. Za innymi neoplatonikami Lullus wyróżnia w rzeczywistości różne jej poziomy, przyjmując za kryterium stopień doskonałości tak wyróżnionych bytów, o którym decyduje ich bliższe lub odleglejsze podobieństwo do bytu najwyższego. Te wyróżnione sfery rzeczywistości, to: 1) świat czterech żywiołów, cechujący się „elementarnym” podobieństwem do bytu najwyższego⁶⁵, 2) świat roślinny (odpowiednio: podobieństwo „wegetatywne” do Stwórcy, 3) świat zwierzęcy (podobieństwo „zmysłowe” i „imaginatywne”), 4) świat ludzki (podobieństwo „intelektualne” „racjonalne”). Parallele kryterium hierarchicznego podziału świata u Lullusa stanowi poznanie: świat zwierząt oddziela od innych sfer rzeczywistości ich zdolność do poznania jedynie zmysłowego i imaginatywnego, świat ludzki natomiast wyodrębnia się z bytu dzięki przynależnej człowiekowi możliwości (niedoskonałej, mimo wszystko, i tylko częściowej) intelektualnego, rozumowego poznania bytu najwyższego – tego, że Bóg jest Naturą Jedyną i nieskończoną, obdarzoną nieskończonymi doskonałościami, które człowiek posiada tylko w ograniczonym wymiarze.

Ponieważ Bóg jest jedynym bytem rzeczywistym, Ramón Lullus uznaje świat za należący do Jego natury. Wszakże, w jego tekstach pojawiają się wypowiedzi, które świadczą o jego deprecjacji egzystencjalnego znaczenia świata – rzeczy są tylko nic nie znaczącymi cieniami wyższego świata, w najlepszym zaś razie symbolami wskazującymi na swego Stwórcę i jego doskonałości, nieskończenie przewyższające właściwości świata. Zadaniem mędrca jest ich odczytywanie i interpretowanie, rozszyfrowywanie tajemnic zawartych w kosmosie oraz docieranie do fundujących je pryncypiów. Strukturę kosmosu Lullus postrzega jako „uporządkowany las ustrukturyzowanych i symbolicznych »drzew« – pisze N. Cruz Hernández. Filozof »czyta« te drzewa, czy raczej interpretuje ich sens; utrzymujące je korzenie; ich pnie; ich konary, gałęzie i oddzielne i różniące się między sobą liście oraz ich kwiaty i owoce. Utrzymujące je »korzenie« są zasadami, wspólnymi dla świata odzwierciedlonego i świata bytu źródłowego”⁶⁶. Mędrzec tworzy w ten sposób naukę, która powinna być wielkim symbolem, drzewem ludzkiego poznania, odzwierciedlającym rzeczywistość najwyższą – jednak nie encyklopedią, lecz sztuką uniwersalną.

⁶⁵ „Dał Bóg moc elementom, które przez moc otrzymaną od Boga składają się ku tworzeniu jego podobieństw, jakie znajdują w ciałach złożonych, według dyspozycji owych bytów” (R. Lull, *Libre de maravelles*, w: *Obres essencials*, t. 1, Edit. Selecta, Barcelona 1956, s. 353).

⁶⁶ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Lull*, s. 170.

Rozważania Lullusa o naturze zakładają, że jest ona podzielona na dwie części czy sfery: na naturę niestworzoną i naturę stworzoną; pierwsza jest naturą Boga, drugą stanowi świat przyrody. Przyroda została wyemanowana przez Boga w postaci ognistości, powietrzności, wodnistości i ziemistości. Stanowiły one tworzywo świata, początkowo w postaci chaosu. Lullus przyjmuje, że zawierała się w tych pierwiastkach zarówno będąca czystą biernością materia, jak i aktywna forma oraz że w pierwotnym chaosie została przez Stwórcę umieszczona forma uniwersalna świata, która przekształciła go w zhierarchizowany porządek bytowy uniwersum, dostarczając pierwszej materii złożonej z czterech żywiołów czynnika w postaci uniwersaliów i kategorii. Złożenie z formy i materii jest właściwe wszystkim bytom, jakie tworzą rzeczywistość; byty materialne składają się z formy i materii cielesnej, natomiast duchowe – z formy i materii duchowej. Materia – tak samo cielesna, jak duchowa – jest bierną zasadą każdego bytu, forma zaś – czynną. Byty indywidualne świata stworzonego są podatne na powstawanie i ginięcie. W *Ars generalis* Lullus podaje listę stu form, które kształtują materię stworzonego świata, takich, jak np.: byt, istota, jedność, wielość, natura, rodzaj, gatunek, niepodzielność, własność, prostota, złożenie, przypadłość, jakość, stosunek, działanie, czas, miejsce, ruch, trwanie, instynkt, pełnia, znaczenie, piękno, nowość, idea, matematyka, byt możliwy, punkt, linia, trójkąt, czworokąt, koło, ciało, postać, potworność, cień, odbicie, barwa, proporcja, przeznaczenie, miłosierdzie, łaska, honor, zdolność, filozofia, geometria, muzyka, logika, etyka, polityka, handel, nawigacja, modlitwa, pamięć etc.

Lullus, posługując się arystotelesowskim żargonem filozoficznym, dzieli rzeczywistość jeszcze nieco inaczej, na świat podksiężycowy i świat nadksiężycowy. Ten wyższy świat zbudowany jest z piątego elementu-żywiołu, wiecznego i niezmiennego, pozbawionego wszelkich sprzeczności, ożywianego przez jego formę-duszę. Dokonujący się tutaj ruch jest ruchem cyrkularnym, stanowiąc także przyczynę wszelkich zmian w świecie podksiężycowym; poznanie charakteru i istoty zmian w niższym świecie jest uwarunkowane znajomością ruchu świata wyższego, zwłaszcza siedmiu jego ośrodków, znajdujących się w siedmiu planetach. Światło, jakie rozświetla świat nadksiężycowy, nie ma źródła w nim samym, lecz emanuje ze Światła Niestworzonego, z samego Boga, dlatego posiada ono takie same atrybuty, jak Bóg: jest dobre, wielkie, wieczne, wszechmocne, aktywne itd.⁶⁷

⁶⁷ Ramón Lullus zajmował się światem nadksiężycowym także jako astronom, jednak, jak twierdzi J. Vernet, „wiedza astronomiczna majorkańskiego świętego bardzo odstawała od tego poziomu naukowego, jaki był właściwy światłym środowiskom jego epoki” (J. Vernet, *Los conocimientos astronómicos de Ramón Lull*, „Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona”, 1951/24, s. 199). Niemniej Lullus wypowiadał się w kwestiach astronomicznych, m.in. w *Ars brevis* i w *Doctrina pueril*,

Dla neoplatońskiej wizji rzeczywistości charakterystyczne jest pojmowanie jednostki (indywiduum) jako odzwierciedlenia całej rzeczywistości – jako mikrokosmosu. Nie istnieje w tym ujęciu – albo przynajmniej zaznacza się słabo – uznanie indywiduów za rzeczywiste, niepowtarzalne jednostki. Trudno byłoby i u Lullusa znaleźć koncepcję jednostkowienia podobną np. do takiej, jaką spotykamy w arystotelizmie, gdzie kwestia istnienia poszczególnych substancji jest wyjaśniana m.in. z użyciem takich pojęć, jak rodzaj i różnica gatunkowa. Mamy u niego do czynienia z teorią, która tylko częściowo i bardzo ogólnie odpowiada na pytanie o powstawanie jednostek, a bliższa jest wyjaśnieniu kwestii, jak w świecie stworzonym powstają jednostki jako elementy gatunku. I tak np., wyjaśniając powstanie roślin, Lullus zwraca się do świata mineralnego, powiadając, że roślina powstaje wówczas, gdy minerał jest „wegetowany”, zwierzę – gdy roślina jest „uzmysłowiana”, a człowiek, gdy zwierzę jest „homifikowane”.

Wspominając o „homifikacji”, warto kilka uwag wypowiedzieć na temat Lullusa koncepcji człowieka. „Homifikacja” – powstanie człowieka (ludzkiego mikrokosmosu) – jest rezultatem wpływu oddziaływań płynących z dwóch światów – ziemskiego (przyrodniczego) i niebiańskiego – i polega na utworzeniu bytu składającego się z ciała i rozumnej duszy. Czynniki ziemski ma oczywiście charakter materialny, pasywny, stanowiący pewną możliwość (potencję) „homifikacji” przez dodanie doń elementu duchowego. Ową potencję stanowi dziewięć czynników czy składników, podzielonych na cielesne i animalne. Czynniki cielesne potencji to zdolność pożądcza, przedstawieniowa, trawienna i wydalnicza, natomiast potencje duchowe, to wegetatywność, zmysłowość, wyobrażeniowość, zdolność do ruchu i racjonalność. Potencjalności duchowe człowieka są więc pewnego rodzaju zbiornikiem najważniejszych potencjalności wszystkich bytów stworzonych. Potencja wegetatywna istniejąca w człowieku umożliwia odżywianie, wzrost i rozmnażanie; zmysłowość (do której należy pięć zmysłów oraz zdolność do mówienia jako szósty zmysł) – odczuwanie; zdolność do ruchu – poruszanie się; zdolność pożądcza – miłość; racjonalność – rozumienie, pamiętanie i chcenie. Wszystkie te potencje są w człowieku w pewien sposób uporządkowane, tworząc hierarchiczną strukturę, której niższe stopnie stanowią podstawę zdolności wyższych, prowadząc aż do ich poziomu najwyższego, jakim jest racjonalność, zarządzająca wszystkimi zdolno-

a nawet poświęcił im oddzielną pracę pt. *Tractatus novum de astronomia* (1297). Brak u niego rozróżnienia między astronomią i astrologią, co było powszechne w jego epoce; w *Doctrina Pueril* Lullus pisze: „astrologia jest nauką demonstratywną, dzięki której poznaje się, że ciała niebieskie mają władzę i wpływ na ciała ziemskie, ukazując, iż moc, jaka znajduje się w ciałach niebieskich pochodzi od Boga, który znajduje się ponad niebiosami i ponad wszystkim, co jest” (R. Lull, *Doctrina Pueril*, w: *Obres de Ramón Llull*, t. 1, Palma de Mallorca 1906–1950, s. 133).

ściami duchowymi. Racjonalność nie jest bynajmniej zdolnością prostą i niepodzielną – mimo że dusza jest substancją prostą, to jest jednak złożona z trzech elementów: z materii, formy i „złożenia” intelektualnego, o którym Lullus nie wypowiada się dość jasno. Kwestię zaś rozbieżności między twierdzeniami o prostocie i złożoności duszy filozof rozstrzyga konstatacją, że niezłożoność duszy to brak w niej cech, które byłyby przeciwne jej nieśmiertelności. Być może Lullus, jak chyba każdy neoplatonik, przyjmuje za oczywiste, że związek duszy z ciałem jest tylko akcydentalny i niezbyt mocny czy głęboki, a w każdym razie dominującą rolę spełnia w nim dusza jako czynnik aktywny i formujący potencjalności cielesne. Związku duszy z ciałem filozof nie uznaje za kalający ją; nie znajdujemy u niego typowo platońskiego ujęcia tej relacji – Lullus nie twierdzi, że ciało jest więzieniem duszy. Przeciwnie, według niego ów związek – mimo że akcydentalny – jest dla duszy koniecznym warunkiem jej doskonałości, a nawet, że zmiany przeobrażające głęboko struktury ciała negatywnie wpływają na funkcje duszy – na inteligencję, pamięć i wolę. Ponadto wskazuje on, że wraz z realizacją zawartych w ciele potencji (czy prościej – wraz z rozwojem ciała) aktualizują się i doskonalą także potencje duchowe człowieka. Według Lullusa dusza ludzka nie ma swojego siedliska w konkretnym organie ciała, lecz zajmuje je całe. Filozof wymienia jednak pewne konkretne partie ciała jako bezpośrednio związane z najważniejszymi funkcjami duszy: czoło jako związane z rozumieniem, potylicę mającą związek z pamięcią oraz serce jako ośrodek chcenia. Jednak owe części ludzkiego ciała nie stanowią anatomicznego czy fizjologicznego źródła wymienionych funkcji duchowych.

Wśród podejmowanych przez Lullusa zagadnień dotyczących duszy są i takie, które należą do epistemologii, takie m.in., jak zagadnienie poznania intelektualnego. Poznanie w pełni intelektualne dostępne jest tylko dla podmiotów ponadmysłowych, przede wszystkim dla Boga i aniołów, ale także dla duszy rozumnej. „Zwykle” poznanie intelektualne natomiast bierze początek w doświadczeniu zmysłowym i wznosi się „w górę”: w tym, co doświadczone władza imaginacji („zmysł wspólny”) odnajduje istotę czy naturę rzeczy zmysłowej, a następnie na tym produkcie swoje operacje przeprowadza intelekt, występujący w postaci biernej i czynnej. Intelekt czynny „wraża” w intelekt bierny zdematerializowane przez zmysł wspólny pojęcia gatunkowe rzeczy. Proces poznawczy kończy się poznaniem umysłu przez siebie, czyli uświadomieniem posiadanych przezeń pojęć. Szczególną cechą poznania intelektualnego jest „subtelność” w jej dwu odmianach: naturalnej i uzyskanej. Subtelność naturalna jest efektem równowagi, porządku i rozwoju członków ciała poznającego indywidualium oraz wpływu „humorów”. Jest ona wyższa niż subtelność uzyskana w wyniku treningu poznawczego. Według Lullusa, większą subtelnością intelektualną cechują się cholerycy niż flegmatycy, ze względu na

pasywność tego drugiego humoru. Ci, których natura obdarzyła właściwą subtelnością, nawet nie potrzebują nauczyciela, by poznać rzeczywistość, z łatwością dyskutują i posługują się racjonalnymi argumentami i dowodami. Subtelność nabyta czy wytrenowana natomiast nie może obyć się bez pomocy nauczyciela i kija w szkole, a często jej ostatnim ratunkiem w dyskusji i rozumowaniu okazują się autorytety i wiara.

Poza tymi zwykłymi właściwościami ludzkich władz i zdolności poznawczych Lullus wskazuje, będące wyposażeniem duszy, „punkty transcendentalne” i „zmysły duchowe” (refleksja, wyobraźnia, sumienie, subtelność i żarliwość). Dzięki nim ludzka inteligencja może wznieść się w poznaniu wyżej, niż na to pozwalają jej zwykłe moce poznawcze, docierając do prawd ponadzmysłowych, uzyskując także wiedzę o Bogu. „Zmysły duchowe” są tym dla intelektu, czym zwykłe zmysły dla ciała. Dzięki nim człowiek może osiągnąć najwyższą wiedzę (mądrość), będącą zarazem najwyższą miłością, jednoczącą poznającego z Umiłowanym. Nie jest to jedyna droga do poznania Boga, ale najlepsza. Boga – jego „godności” – możemy poznawać rozpatrując Jego imiona albo kontemplując Jego twory, które, partycypując w Nim, wykazują pewne podobieństwo do Niego:

jeśli tak jest, to dlatego, że obecność Boża zaznacza się we wszystkim, co stworzone – komentuje M. Cruz Hernández. Jeśli jest to możliwe, jest możliwe dlatego, że istnienie Boga zawiera się we wszystkich rzeczach i samo w sobie; i w ten wyjątkowy i nieskończony sposób, w jaki istnieje On sam w sobie, może istnieć we wszystkich rzeczach. A pośród nich znajduje się ta rzecz, którą jest człowiek i w której obecność Boża nie może być przez nią niedostrzeżona. Nie trzeba zatem, by człowiek udawał się daleko, by odczuć Boga. Najpewniejsze miejsce jest mu najbliższe: jest nim serce sprawiedliwego; natomiast najbardziej oddalonym miejscem jest także miejsce najbliższe: serce grzesznika. Nie ma lepszego zwierciadła Boga, niż ludzka dusza; kiedy jest zdominowana przez zmysły, nie może nic zobaczyć; jeśli pozostaje wolna od zmysłowości, jest czystym zwierciadłem, w którym ujawniają się niezliczone tajemnice Boga⁶⁸.

Dzięki wewnętrznemu poznaniu dusza ludzka może unieść się aż do najwyższych Bożych atrybutów, jednak tylko pod tym warunkiem, że Bóg udzieli człowiekowi łaski Jego poznania, która niejako uruchomi duchowe potencje człowieka, już przez Niego tutaj umieszczone: pragnienie Boga, przyzwolenie na życie zgodne z Nim oraz miłość do Niego. Lullus uznaje, że to właśnie te tkwiące w duszy człowieka potencje odzwierciedlają Boga, jego godności, a przede wszystkim Jego osobową trójność. Zwykle istnieją one w pewnym oddzieleniu od siebie, kiedy jednak dusza wznosi się do Boga i skupia się wyłącznie na Nim, następuje ich zjednoczenie, a wraz z nim dusza uzyskuje jedność. Granice między rozumieniem, przypominaniem i wolą zostają przeła-

⁶⁸ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, s. 258.

mane, tak że każda z tych zdolności poznawczych uzyskuje takie same cechy jak dwie pozostałe (np. rozumienie jest „pamiętliwe” i połączone z pragnieniem, pamięć jest rozumiejąca i wolitywnie ukierunkowana ku Bogu), a dominuje tutaj wola – pragnienie zjednoczenia z kontemplowanym właśnie Bogiem.

Lullus nie pozostawia kontemplacji Boga bez pewnych metodycznych wskazówek, określając zasady dwóch „sztuk”, dzięki którym człowiek może efektywnie zbliżyć się do Niego: sztuki zakochania się w Bogu i sztuki modlitwy. Uprawianie pierwszej sztuki wymaga posiadania – ujmując rzecz w języku „artystycznym” – trzech rekwizytów: łaski Bożej, potencji duchowych i dziewięciu „instrumentów”: 1) abstynencji w stosunku do rzeczy zmysłowych (pożywienia, ubioru i mieszkania), 2) podporządkowania cielesnej zmysłowości zmysłom duchowym, 3) uznania świata za miejsce biedy, 4) uwolnienia duchowości z elementów cielesnych, 5) podporządkowania działania duszy, a nie zmysłom, 6) pamiętania, rozumienia i pragnienia przez duszę tego, co piękne, wielkie, szlachetne i wartościowe, 7) miłowania Boga nade wszystko, 8) rozumienia i pamiętania czym jest doskonałość i brak, by wola mogła chcieć tego co doskonałe, 9) samotności do przeżywania znaczenia Boga i widzenia Go pięcioma zmysłami duchowymi.

Według Lullusa, istnieją trzy odmiany modlitwy: zmysłowa, duchowa (intelektualna) i mieszana. Zmysłowa to taka, do której należą postrzegalne zmysłami zachowania człowieka zwracającego się do Boga, takie np. jak używanie słów, płacz etc. Druga z wymienionych to pobożne myślenie o Bogu i przeżywanie miłości do Niego i do Jego „godności”. Modlitwa mieszana, najdoskonalsza, polega na dokonywaniu dzieł opartych na miłości, sprawiedliwości, miłosierdziu i prawdzie. Takie postępowanie świadczy o tym, że ludzkie myśli, uczucia, wolę, pamięć itd. przeniknęła miłość do Boga. Rola modlitwy w twórczości Lullusa – w jej części poświęconej kwestiom mistycznej kontemplacji Boga – stale wzrastała. Poświęcił on temu zagadnieniu kilka prac, m.in. *Libre de oracions et contemplacions del enteniment* (około 1272–1276), *Libre d’Amic e Amat* (około 1282–1287), *De decem modus contemplandi* (1297), *Oracions de Ramón* (około 1300) oraz fragmenty *Libre de contemplació Dèu*.

Poza tymi „sztukami”, Lullus w *Libre de contemplació Dèu* przedstawia kilka mistycznych dróg wznoszenia się do Boga (można je nazwać „skalami” albo „drabinami mistycznymi”). Tutaj przedstawimy zarys tylko jednej z nich – „drabiny”, po której można dojść do Boga, podnosząc potencje duszy tak, by stała się ona zdolna do Jego kontemplacji. „Drabina” ma pięć szczebli. Chcąc wspiąć się na pierwszy z nich, należy podjąć wysiłek pamiętania, rozumienia i odrzucenia grzechów, jakie dusza popełniła w świecie zmysłowym. Osiągnięcie drugiego szczebla zakłada pamiętanie, rozumienie i odrzucenie grzechów popełnionych intelektem. Trzeci stopień to pamiętanie, rozumienie i miłość cnót

kardynalnych – rozważ, sprawiedliwości, dzielności, umiaru – oraz teologicznych – wiary, nadziei i miłości bliźniego – oraz mądrości. Czwartą stopień drabiny mistycznej zakłada pamiętanie, rozumienie i miłość Trójcy Świętej i Jej istotowej jedności oraz „godności”, jakie do Niej należą (Wcielenia, Męki, Zmartwychwstania etc.). Wkraczając na piąty poziom, pamięć przypomina, jak mało przydatna jest tutaj inteligencja, a inteligencja rozpoznaje znikomą korzyść, jaką można mieć tutaj z tego, co jest zawarte w pamięci – oto zostaje osiągnięty poziom „tego, który nie ma imienia”. Najważniejsza rola przypada na tym poziomie woli, która może kochać niezależnie od tego, jak bezradna jest inteligencja i pamięć wobec tego, czego się tutaj doświadcza.

Zagadnienie miłości zajmuje bardzo ważne miejsce w pismach mistycznych katalońskiego filozofa (ale nie tylko w nich), a w *Libre de contemplació Dèu, Libre d'Amic e Amat* i w powieści *Blanquerna* filozof wyraźnie uznaje miłość za ośrodek życia mistycznego (czy nawet ludzkiego życia w ogóle), skupiający wszystkie ludzkie siły duchowe i nadający im jedność. W *Księdze Przyjaciela i Umiłowanego* możemy przeczytać np. ten oto fragment, który dowodzi, że Lullus tak właśnie rozumiał miłość:

na wielkiej uczcie zebrał Umiłowany zgromadzenie liczne mężów czcigodnych, a zebranych przyjął godnie i obdarował obficie. Przybył tam też Przyjaciel, a umiłowany tak go powitał: „Któż cię zaprosił, abyś się stawił na moim dworze?”. Odpowiedział Przyjaciel: „Potrzeba i miłość mnie tu przywiodły, abym oblicze twe mógł oglądać i bym w sprawach twoich miał udział”. [...] Zapytali Przyjaciela: „Do kogo należysz?” Odpowiedział: „Do miłości”. – „Z czego twa natura?” – „Z miłości jest”. – „Kto cię spłodził?” – „Miłość”. – „Gdzieś się narodził?” – „W miłości”. – „Kto cię wykarmił?” – „Miłość”. – „Czym żyjesz?” – „Miłością”. – „Jakie twe imię?” – „Miłość”. – „Skąd przybywasz?” – „Z miłości”. – „Dokąd zmierzasz?” – „Do miłości”. – „Jest w tobie cokolwiek poza miłością?” Odpowiedział: „Tak: winy i krzywdy Umiłowanemu memu uczynione”⁶⁹.

Poza niezliczonymi pochwałami miłości jako drogi do Boga, znajdujemy w *Libre de amic e Amat* także opracowany zgodnie z zasadami lulliańskiej logicznej kombinatoryki model miłości jako wiedzy serca i woli – *amancji* (*ars amativa*), „uniwersalnej sztuki miłości”. W zasadzie jej model nie różni się w swoich metodologicznych założeniach od modelu poznania rozumowego, a nawet można rzec, że obie te dziedziny poznania stanowią jedną, ponieważ, jak twierdzi Lullus, wzajemnie od siebie zależą⁷⁰; tym, co je różni, są tylko

⁶⁹ R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego. Breviarz mistyczny*, tłum. A. Sawicka, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 64.

⁷⁰ „»Czym jest miłość?« Odpowiedział: »W miłości teoria i praktyka są jednym dążeniem do celu, a jest nim wypełnienie woli Przyjaciela, ażeby ludzie Umiłowanego czili i służyli mu« (ibidem, s. 92); »Gdzie początek mądrości?« Odpowiedział: »w wierze i pobożności. One są drabiną, którą rozum się wznosi do tajemnic Umiłowanego mojego poznania« (R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego*, s. 102).

odmienne aspekty świata, na które są one nakierowane: poznanie rozumowe zainteresowane jest uzyskaniem prawdy, natomiast amancja nakierowana jest na dobro. Podstawę tej uniwersalnej kombinatoryki miłości stanowi dziewięć doskonałości czy „godności”: dobro, wielkość, wieczność, moc, mądrość, wola, cnota, prawda i chwała. Główne pojęcia należące do metodologii amancji, to „figury”, „reguły”, „definicje”, „warunki” i „cechy”. Nie będziemy wnikać w szczególności tej metodologii (zajęłoby to bowiem tutaj zbyt wiele miejsca), poprzestaniemy na podaniu kilku przykładów jej reguł i definicji. Oto trzy (spośród dziewięciu podanych przez Lullusa) reguły amancji: 1) „pokładaj nadzieję w Bogu”, 2) „nasze pocieszenie w Bogu, w bliźnim i w nas samych”; 3) „bądź cierpliwy, zgodnie z logiczną zasadą równości, większości i mniejszości osób”. Definicje wyrażają aksjomaty amancji; oto trzy z nich (z osiemnastu wskazanych przez filozofa): 1) „Wielką miłością jest to, co oddala się od miernego afektu”, 2) „Mądra miłość jest miłością miłującego, który zna »doskonałości« Umilowanego”, 3) „Chwalebna miłość to ta, w której kochankowie gloryfikują się wzajemnie”. Osiemnaście zasad, dziewięć reguł i osiemnaście definicji, ujętych w schemat „drzewa miłości”, to podstawa kombinatoryki, której zadaniem jest wyprowadzenie z nich treści dotyczących miłości, stanowiących ich potencjalną i dotychczas nieznaną treść.

Charakterystyczną dla R. Lullusa i bardzo ważną drogą, która ma zbliżyć do Boga, jest droga imion Bożych⁷¹. Filozof niemal od początku był tą kwestią zainteresowany, tak że odczytywanie owych imion występuje w niemal każdej jego pracy. Szczególne znaczenie w jego twórczości poświęconej temu zagadnieniu ma napisana wierszem (około 3 tysiące wersów) praca *Los cents noms de Dieu* (1289). We wprowadzeniu filozof pisze, że w Koranie znajduje się 99 imion Bożych (w tradycji islamskiej funkcjonuje ich około 130) oraz stwierdzenie, że kto pozna setne imię Boga, ten będzie znał wszystkie rzeczy i całą rzeczywistość.

⁷¹ F.A. Yates pisze, że jego *ars* jest ugruntowana we wspólnych treściach trzech religii mono-teistycznych. „Wspólnymi religijnymi koncepcjami były Imiona Boga, wskazujące, iż Bóg jest dobry, wielki, wieczny, mądry etc. Takie Imiona Boga są bardzo ściśle związane z tradycją chrześcijańską; wiele z nich wymienia Augustyn, a w *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego są one szeroko cytowane. Prawie wszystkie imiona wymieniane przez Szkota Eriugę i Ramóna Lullusa można spotkać w dziele *O imionach bożych* Pseudo-Dionizego. Imiona Boże mają zasadnicze znaczenie w judaizmie, zwłaszcza w tym odłamie mistyki żydowskiej, który jest znany pod nazwą Kabały. [...] Jeden z głównych tekstów Kabały, *Zahor*, został napisany w Hiszpanii w czasach Lullusa. Sefi-roty Kabały są w istocie Imionami Boga, pojmowanymi jako zasady stwórcze.[...] Wszystkie lulliańskie sztuki opierają się na imionach czy atrybutach Boga, na takich pojęciach, jak *Bonitas*, *Magnitudo*, *Eternitas*, *Potestas*, *Sapientia*, *Voluntas*, *Virtus*, *Veritas*, *Gloria* [...]. Te pojęcia nazywa Lullus »Godnościami« Boga. Ich lista tworzy podstawę »dziewięciu« postaci sztuki” (F.A. Yates, *El arte de la memoria*, s. 200–201).

Źródłem metody logicznej filozofa z Majoroki są prace logików i teologów muzułmańskich⁷². Lullus korzysta m.in. z charakterystycznej dla nich aparatury pojęciowej i przyjętego w niej sposobu prezentowania treści. Dotyczy to takich formalnych czy „stylistycznych” cech jego prac logicznych, jak m.in. stałe posługiwanie się literami, „drzewami”, „figurami”, „komorami” (cámaras). Otwierając jakąkolwiek wersję jego sztuki, natychmiast gubimy się w serii figur, tabel i drzew oraz w samym jego tekście, czytając, np.: „celem E jest AVY, dlatego E jest zasadą I, tak jak przyczyna jest zasadą skutku, będąc dla A środkiem..., dzięki któremu E jest zasadą I w opozycji do VZ; a więc, kiedy E znajduje się w VZ, a I w AVY, E jest zasadą I...”⁷³, albo: „ponieważ M pojmuje N, pojmuje także P; co oznacza, że X w T przechodzi z O do N. Zatem, podczas gdy M w ten sposób przekształciło się i przeciwstawiło figurę i przekształciło pewne litery w inne, M zarazem pamięta i pojmuje siebie jako zmienione i przekształcone, bez czego ani Ziemia, ani N, ani O w rzeczywistości się nie zmieniają”⁷⁴. Lullus bardzo rzadko cokolwiek wyjaśnia, prawie nigdy nie wypowiada się w metajęzyku, tylko niekiedy podaje przykłady, mające ilustrować jego rozumowania. Filozof zakładał, że przedstawia rzeczy dziecinnie proste, zrozumiałe nawet dla ludzi niewykształconych. We wczesnej fazie rozwoju swojej metody pisał, że jego logika ma tę przewagę (poza kilkoma innymi) nad arystotelesowską, że można nauczyć się jej w ciągu miesiąca, podczas gdy nabycie sprawności w logice arystotelesowskiej wymaga roku. Być może nieco przesadził. Sam w *Desconsuelo*

⁷² Na zależność Lullusa *Ars* od prac muzułmańskich filozofów, logików i matematyków zwraca uwagę wielu autorów. A. Djebbar pisze m.in., że w okresie, w którym żył i tworzył Lullus, między końcem XII a połową XIV w. w kilku ośrodkach Maghrebu, zwłaszcza w Marrakeżu, Fezie, Tunisie, Bugii (dzisiaj Bejaia w Algierii), pojawiły się liczne prace islamskich matematyków, zawierające praktyki kombinatoryczne. W dwóch z tych miast – w Tunisie i Bugii – przebywał przez pewien czas Ramón Lullus. Były to ośrodki naukowe, w których pracowali i tworzyli tacy myśliciele, jak mistyk Ibn Arabi (zm. 1240), filozof Ibn Sabin (zm. 1270), astronom Ibn Ishaq, czy matematycy al-Quarashi (zm. 1184), Ibn Munim (zm. 1228) i Ibn al-Banna (zm. 1321); dwaj ostatni z wymienionych zapoczątkowali nowy nurt w matematyce, nakierowany na kombinatorykę. Według niego, jest możliwe, że Lullus znał dzieła Algazela i Ibn Sabina (zob. A. Djebbar, *Las prácticas combinatorias en el Magreb en la época de Ramón Llull*, „Quaderns de Mediterrània”, 2008/9, s. 319–320). Z kolei J. Vernet jako możliwe źródło lulliańskiej kombinatoryki dostrzega w kabale, chociaż, jak pisze: „należy sądzić, iż owa kabała, jak również magiczne procedury gematrii i mantyki miały korzenie we wspaniałej kulturze muzułmańskiej. Wystarczy przeczytać Muqaddima Ibn Chalduna, by napotkać opisy mechanicznych procedur, które dają odpowiedź – nawet wierszowaną! – na jakiegokolwiek postawione pytanie” (J. Vernet, *El mundo científico...*, s. 331). Vernet nie ma wątpliwości, że Lullus „miał dostęp do prac myślicieli arabskich, którzy go na tym polu poprzedzali, lecz zamiast postępować jak oni rozwijając proste permutacje i kombinacje, aby z nich dedukować prawdy swojej sztuki (dzisiaj znane pod nazwą formuł ogólnych), użył metody bardziej obrazowej, elementarnej i poglądowej kół i tablic, upraszczając i chrystianizując procedury stosowane w *zā'irya* [metodzie matematyczno-geometrycznej rozwijanej w epoce Lullusa w północnej Afryce przez mistyka al-Sadali'ego – M.]” (J. Vernet, *El mundo científico...*, s. 332).

⁷³ Cyt. za: L. Badia, A. Bonner, *Ramón Llull*, s. 68.

⁷⁴ Cyt. z *Ars magna* za: M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, s. 84.

(*Lo Desconhort*, około 1296) z goryczą zauważył, że wielu z tych, którzy brali jego księgi logiczne do rąk, odrzuciło je ze „żwawością oparzonego kota”⁷⁵. Chociaż rzeczywiście jego system logiczny jest złożony, a nawet skomplikowany, to jednak trzeba przyznać rację M. Cruz Hernándezowi, że „kto zna współczesną logikę, zauważy, że [...] nie jest ona bardziej niezwykła niż gramatyki logiki dzisiejszej”⁷⁶.

„Sztuka” Lullusa nie jest tylko logiką, czy – może lepiej – nie jest zwykłą logiką, lecz czymś mającym szersze zastosowanie niż logika w jej zwykłym rozumieniu. Tradycyjna czy ściślej rozumiana logika odnosi się, w ujęciu Lullusa, do „intencji drugich”, jest abstrakcyjną refleksją nad pojęciami oczyszczonymi z ich materialnej treści. Według niego, nie ma z niej żadnego pożytku w dążeniu do rzeczywistej prawdy, jaka jest zawarta w wierze chrześcijańskiej. Kataloński filozof postuluje nową logikę, naukę operującą pojęciami „pierwszej intencji”, tzn. opierającą się na pojęciach zakorzenionych w rzeczywistości, a więc mających sens zarówno formalny, jak i odniesienie realne. Podczas gdy w arystotelesowskiej logice zdania kategoryczne (np. typu *Każde S jest P*) mają jednakowy sens w odniesieniu do jakiegokolwiek dziedziny rzeczywistości, w logice Lullusa tak nie jest, mimo że formalna procedura logiczna orzekania w odniesieniu do każdego rodzaju bytów jest taka sama. Filozof bowiem wyróżnia w rzeczywistości kategorie egzystencjalne bytów, konstruując gradualną wizję rzeczywistości, której najwyższy poziom stanowi egzystencja Boga, najniższy zaś nicość, a logiczne orzekanie o cechach jakichkolwiek bytów zawsze musi brać pod uwagę modus ich egzystencji, bowiem od ich usytuowania w świecie zależy logiczna wartość uzyskanej w ten sposób wiedzy⁷⁷.

⁷⁵ *Desconsuelo del admirable doctor y Martyr Ramón Lull*, Mallorca 1606, s. 7. W *Árbol de la ciencia* z żalem Lullus pisał: „wiele czasu pracowałem w poszukiwaniu prawdy w taki czy inny sposób [...]. I oto znajduję siebie niepokieszonym, dlatego że tego, czego tak pragnę i co było celem mojej pracy przez trzydzieści lat, nie mogłem ostatecznie osiągnąć i dlatego, że moje książki są tak nisko oceniane. I chcę wam powiedzieć, że niektórzy mają mnie za szaleńca, ponieważ oddaję się temu zajęciu” (*Árbol de la ciencia de el iluminado maestro Raymundo Lulio*, Bruksela 1663, s. 2).

⁷⁶ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Lull*, s. 102.

⁷⁷ Dodajmy też za M. Beuchotem, że lulliańska *ars magna* „łączy dwa podstawowe aspekty logiki: odkrycie i uzasadnienie. Jest czymś dziwnym, by jakiś system oferował zarazem [...] logikę odkrycia i logikę uzasadnienia. Tym samym wykazuje skłonność ku temu, by język symboliczny, do którego redukuje swoje terminy, był językiem uniwersalnym. Nauka, która ukształtowałaby się wraz z jego kombinacjami byłaby nauką uniwersalną, a zasób zdobytej wiedzy byłby encyklopedią uniwersalną. [...] Filozof poszukuje poza tym języka uniwersalnego (*lingua universalis*), poczynając od terminów, które wyrażają podstawowe, pierwotne i uniwersalne pojęcia ludzkiego umysłu. Lullus dodaje egzemplaryzm i iluminizm augustiański, tzn. teorię św. Augustyna, że Boga idee są wzorcami albo prototypami rzeczy oraz przeświadczenie, że owe idee są przekazywane przez samego Boga człowiekowi za pośrednictwem iluminacji. To gwarantuje, że takie pojęcia będą rozumiane przez każdego człowieka. Przeciwstawia się nominalistycznemu konwencjonalizmowi [...] i staje po stronie pewnego rodzaju realizmu o charakterze platońskim, według którego pierwotne terminy są znakami naturalnymi (o ile nie są wrodzone), w których mają udział wszyscy ludzie. [...] słowa reprezentują nie tylko ludzkie idee, lecz także same Boskie idee egzemplaryczne” (M. Beuchot, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México 2004, s. 64–66).

W *Libro de las demostraciones* (1275) wyróżnia pod tym względem trzy poziomy pewności czy doskonałości poznania (można też nazwać je idealnymi typami wiedzy). Pierwszy jego poziom stanowi poznanie zmysłowe bytu skończonego, takie jak wiedza o tym, że ciało jest większe niż jego części. Na wyższym poziomie znajduje się poznanie intelektualne bytów skończonych, takie jak np. rozumowanie prowadzące do wniosku o wyższości wiedzy zdobytej na drodze rozumowej nad wiedzą pochodzącą z wyobraźni. Trzeci, najwyższy poziom poznania stanowi intelektualne poznanie bytu nieskończonego, takie jak poznanie Boga czy absolutnego dobra. Ten trzeci rodzaj poznania stanowi rację dwóch poprzednich, ponieważ ustanawia on wyżyny, z których można oglądać całą panoramę rzeczywistości, wraz z tymi jej elementami czy aspektami, jakie dostępne są poznaniu na jego niższych stopniach. Kolejne rozróżnienie Lullusa dotyczące wiedzy pozostaje w związku z najwyższą doskonałością poznania dotyczącego bytu o najwyższej wartości egzystencjalnej.

W pracy *Liber de fine* (1305) Lullus dzieli poznanie na ogólne i szczegółowe oraz wskazuje odpowiadające im „sztuki” – pierwszemu ogólną, drugiemu szczegółową. Sztuka ogólna, zwana także sztuką wynalazczą i demonstratywną, jest studium generalnych założeń dotyczących języka naukowego i jego syntaktyki. Szczegółową część tej metodologii stanowi dwadzieścia oddzielnych „sztuk”, odnoszących się do poznania ujętego w dziedziny przedmiotowe. Ponadto owe liczne sztuki szczegółowe Lullus uporządkował w *Ars magna et maior* w trzy grupy według celu, jakiemu mają one służyć. Według tego kryterium wyróżnia on 1) sztukę znajdowania prawdy o charakterze logiczno-metodologicznym, prawdy filozoficznej, uniwersalnej *mathesis*, poszukiwanej dla niej samej, 2) sztukę zbawienia, mającą na celu poznanie i kontemplację Boga i 3) sztukę nawracania niewiernych, mającą zastosowanie w dyskusjach apologetycznych i misyjnych. Jak pisze M. Cruz Hernández, „u Lullusa [...] owa trzecia »sztuka« jest najbardziej rozwinięta i w pewien sposób jest nośnikiem dwóch pozostałych”⁷⁸. Jej odkrycie filozof uznawał za decydujące dla dialektyki i praktyki. Jest ona nośnikiem pozostałych dwóch w tym sensie, że wyraża podstawowe dążenie Lullusa, z powodu którego zajmuje się on zasadami i metodami poznania, wykonując dzieło służące nie tylko jego głównemu celowi (apologetyczno-misyjnemu), ale także mające znaczenie w odniesieniu do całości ludzkiego poznania i wszystkich jego dziedzin (*Árbol de la ciencia* Lullus prezentuje jako „dzieło ogólne dla wszystkich nauk”⁷⁹), dla którego i dla których dostarcza instrumentu przekształcającego rozproszone informacje w koherentny system poznania oraz wskazuje metody pozwalające podążać

⁷⁸ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Lull*, s. 91.

⁷⁹ *Árbol de la ciencia de el iluminado maestro...*, s. 1.

podwójnym ruchem: od tego, co szczegółowe do tego, co ogólne i egzystencjalnie najwyższe i w sposób dedukcyjny schodzić ku szczegółom od najwyższej położonego w świecie i poznaniu ogółu⁸⁰. Sztuka Lullusa w ten sposób wyraża leżące u jej podstaw założenie zarówno o jedności świata, jak i o jedność poznania. Szczególne znaczenie, jak się wydaje, miała dla niego teza o jedności poznania, o czym może świadczyć zewnętrzny wobec sztuki, ale symptomatyczny fakt, jakim był jego silny antyawerroizm, zademonstrowany publicznie na uniwersytecie paryskim: zawarta w samych fundamentach „sztuki” teza o jedności wiedzy wyraża przeświadczenie o istnieniu ścisłych relacji między wiedzą rozumową i objawioną. Za S. Tréasem Mercant można ścisłej określić cel poznania, jaki zakłada omawiany filozof:

znalezienie prawdy oznacza dla Lullusa: 1) zdobycie wiedzy o Bogu; 2) Wykazanie prawdy wiary za pośrednictwem koniecznych racji tym, którzy jej nie znają, potwierdzenie jej tym, którzy ją znają i w nią wierzą, ukazanie jej oczywistości tym, którzy w nią wątpią, osłabienie błędów tych, którzy zaprzeczają jej i jej niedoceniamą; 3) Sformułowanie i rozwiązanie zagadnień, które jawi się jako cel poznania; 4) Ukonstytuowanie nauk i skierowanie ich na właściwe drogi ku koniecznym wnioskom według wymagań ich przedmiotów. Chodzi ostatecznie o skonstruowanie nauki uniwersalnej czy paradygmatycznej, która zarazem byłaby podstawą nauk szczegółowych⁸¹.

Logika, kombinatoryka (czy najogólniej, jak chce sam filozof: sztuka) Lullusa jest – jak każda logika – próbą zmechanizowania myślenia, ukazania wszystkich możliwości pomyślenia o świecie (zestawiania jego cech i właściwości) i efektywnego, „maszynowego” stawiania i rozstrzygania wszystkich możliwych problemów. Jak już stwierdzono, prace nad ulepszeniem owej sztuki Lullus prowadził niemal przez całe swoje życie i w różnych jego okresach przedstawiała się ona nieco inaczej. Tutaj przedstawimy tylko bardzo ogólny zarys jej wersji z *Ars magna generalis ultima* (znanej także jako *Ars magna*)⁸².

⁸⁰ „Podstawą zbliżenia się do lulliańskiej sztuki jest dostrzeżenie, że jest to ars ascendenci et descendenci. Posługując się figurami geometrycznymi sztuki, zawierającymi odpowiednie adnotacje alfabetyczne, artysta wstępuje i schodzi po drabinie bytu odmierzając identyczne proporcje na każdym poziomie. Geometria elementarnej struktury świata naturalnego jest połączona z boską strukturą jego pochodzenia od Imion Bożych, mając na celu uformowanie uniwersalnej sztuki, która mogłaby być zastosowana do każdej materii, w tej mierze, w jakiej jego umysł pracuje, dowartościowany logiką, która otrzymuje wskazania ze strony uniwersum” (F.A. Yates, *El arte de la memoria*, s. 203–204).

⁸¹ S. Trías Mercant, *Llull*, Ed. del Orto, Madrid 1995, s. 21.

⁸² „Niosę *Arte general*, która została mi przekazana przez Ducha świętego, z pomocą której człowiek może poznać wszystkie rzeczy naturalne, jakich poznanie uzyskuje dzięki zmysłom” – pisał R. Lullus w *Deconsuelo*; „jest dobra, by poznać Prawo, Medycynę i wszystkie nauki, oraz by poznać Teologię, którą mam w największym poważaniu. Żadna inna Sztuka nie jest tyle warta, by stawiać pytania i by walczyć z błędami naturalnym rozumem; i uważam ją za straconą, bo prawie nikt jej nie rozumie, ani nie docenia i dlatego płaczę i jestem śmiertelnie smutny” (*Deconsuelo del admirable doctor y Martyr Ramón Lull*, Mallorca 1606, s. 6).

Rajmund Lullus w *Ars magna* zaczyna wykład logiki od przedstawienia jej alfabetu, który może być ujęty syntetycznie następująco („może być”, ponieważ da się go przedstawiać na różne sposoby, z czego różni autorzy korzystają, tworząc różniące się graficzną formą wykresy i tabele)⁸³:

	Figura A	Figura T	Quaestiones	Subjecta	Virtutes	Vitia
B	bonitas	differentia	utrum?	Deus	justitia	avaritia
C	magnitudo	concordantia	quid?	angelus	prudentia	gula
D	duratio	contrarietas	de quo?	caelum	fortitudo	luxuria
E	potestas	principium	quare?	homo	temperantia	superbia
F	sapientia	medium	quantum?	imaginatio	fides	accidia
G	voluntas	finis	quale?	sensitiva	spes	invidia
H	virtus	majoritas	quando?	vegetativa	caritas	ira
I	veritas	aequalitas	ubi?	elementativa	patientia	mendacium
K	gloria	minoritas	quo modo? cum quo?	instrumentativa	peitas	inconstantia

Symbole	I Godności lub zasady absolutne	II Zasady relatywne	III Kategorie lub kwestie ogólne	IV Podmioty	V Zalety	VI Wady
B	Dobroć	Różnica	Możliwość (czy jest?)	Bóg	Sprawiedliwość	Skąpstwo
C	Wielkość	Zgodność	Definicja istotowa (quidditas) (czym jest?)	Anioł	Rozsądek	Łakomstwo
D	Wieczność	Przeciwieństwo	Materialność (z czego jest?)	Niebo	Dzielność	Lubieżność
E	Moc	Początek	Formalność (dlaczego jest?)	Człowiek	Umiar	Pycha
F	Mądrość	Środek	Wielość (ile jest?)	Wyobraźnia	Wiara	Lenistwo
G	Wola	Koniec	Jakość (jaki jest?)	Zmysłowość	Nadzieja	Zawiść
H	Cnota	Większość	Czas (kiedy jest?)	Wegetatywność	Miłość	Gniew
I	Prawda	Równość	Miejsce (gdzie jest?)	Żywiolowość	Cierpliwość	Falszywość
K	Chwała	Mniejszość	Sposób (jak jest?) i arzędzie (jak?)	Narzędzie	Pobożność	Niestałość

⁸³ Wzoruję się tutaj na graficznym ujęciu logiki Lullusa przez M. Cruz Hernández oraz L. Badię i A. Bonner. F.A. Yates zauważa, że lulliańska sztuka „wykorzystuje jedynie trzy figury geometryczne, koło, trójkąt i kwadrat, a wszystkie one mają zarówno sens kosmiczny, jak i religijny. Kwadrat reprezentuje żywioły; koło niebios; trójkąt boskość” (F.A. Yates, *El arte de la memoria*, s. 206).

Syntaksa języka, którego alfabet został przedstawiony w powyższej tabelce (w dwóch wersjach językowych), jest określona przez cztery „figury”, z których dwie funkcjonują jako terminy, a dwie inne jako sądy i zdania. Pierwszą figurę, „A”, stanowi koło z dziewięcioma „komorami”, odpowiadającymi dziewięciu „godnościami”. Według Lullusa figura ta przedstawia w ujęciu abstrakcyjnym wszystko, co istnieje, zaś jej kołowy obraz ma podkreślać wzajemną wymiennąść każdej z tych doskonałości.

PRIMA FIGVRA.

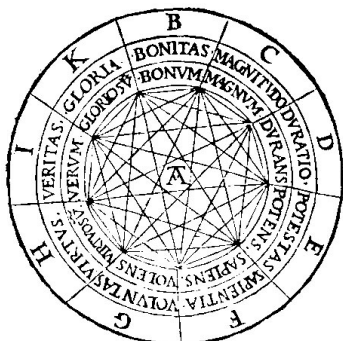


Figura pierwsza (*Ars Brevis*, Paryż 1578)⁸⁴

„Figura” druga, „T”, jest skonstruowana z trzech nałożonych na siebie trójkątów, tworząc dziewięcioramienną gwiazdę wpisaną w koło, na którym znajduje się dziewięć „komór” odpowiadających dziewięciu literom alfabetu.

SECVNDV FIGVRA.

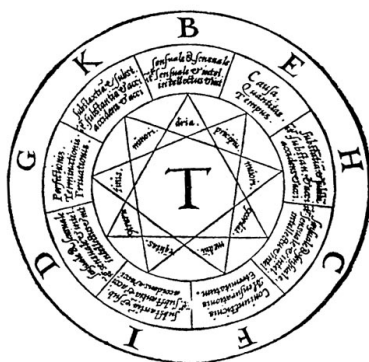


Figura druga (*Ars Brevis*, Paryż 1578)⁸⁵

⁸⁴ Źródło: <http://www.c3.hu/scca/butterfly/Kunzel/synopsis.html> (20.07.2011).

⁸⁵ Źródło: ibidem.

W wierzchołkach trójkątów są wpisane litery występujące w II kolumnie („zasady relatywne”) podanej wyżej tabeli „alfabetu”: w trójkącie BCD odpowiadają one „różnicy”, „zgodności” i „przeciwieństwu”; wierzchołki trójkąta EFG odpowiadają „początkowi”, „środkowi” i „końcowi” itd. Wierzchołki trójkąta BCD, stykając się z „komorami” koła, wskazują wszystkie możliwe zestawienia relacji (różnicy, zgodności i przeciwieństwa) między tym, co zmysłowe i intelektualne. Trójkąt EFG pozwala rozpatrzeć wszystkie relacje, w jakie mogą wchodzić wypisane na jego wierzchołkach zasady metafizyczne (początek, środek i koniec), i tak np. początek czegokolwiek (wierzchołek E) musi mieć przyczynę (sprawczą, formalną, materialną lub celową), ma związek z ilością i dokonuje się w czasie; środek (wierzchołek F) może: 1) łączyć dwie części w całość, 2) pośredniczyć między częściami rozproszonymi, nie wiążąc ich jednak w całość lub 3) pośredniczyć między skrajnościami; celem jakiegokolwiek działania (wierzchołek G) może być: 1) zakończenie czegoś lub dojście do kresu, 2) zniknięcie (np. śmierć organizmu żywego) bądź 3) doskonałość (np. Bóg jako przyczyna celowa wszystkiego, co stworzone). Analogicznie należy rozumieć trójkąt trzeci (HIK). Ponadto „komorami” położonymi na kole mogą być np. „litery” wpisane w inne kolumny.

Lullus wskazuje także trzecią „figurę”, stanowiącą powiązanie dwóch pierwszych. Dwie litery „alfabetu”, które są wpisane w każdą z trzydziestu sześciu „komór” tej „figury” oznaczają podmiot i orzeczenie; znalezienie właściwego operatora (funktora) łączącego oba terminy należy do jej użytkownika. Orzekanie według tej tabeli zdaniem Lullusa nigdy nie prowadzi do sprzeczności. Posługując się np. „komorami” pierwszej kolumny można zgodnie z prawdą orzec (odnosząc się do pierwszej „figury”), że dobro jest wielkie, wieczne, ma pewną moc, jest zgodne z mądrością itd. Odnosząc natomiast tę figurę do figury drugiej, można prawdziwie stwierdzić, że dobro jest celowe, że może być mniejsze, średnie, równe, przeciwne itd.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Figura trzecia⁸⁶

⁸⁶ Źródło: http://lullianarts.net/Ars-Magna/1-2-3-4.htm#Chapter_1:_The_First_Figure (20.07.2011).

W czwartej „figurze”, skonstruowanej z trzech koncentrycznych kół, z których zewnętrzne jest nieruchome, a dwa pozostałe mogą się obracać, można dowolnie zestawiać litery alfabetu, unikając zestawienia dwóch lub trzech tych samych liter. W ten sposób można uzyskać 252 zestawień czy „komór”.

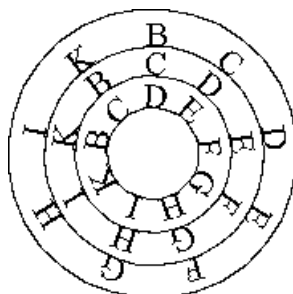


Figura czwarta⁸⁷

Poza „alfabetem” i „figurami”, umożliwiającymi automatyzację czy mechanizację racjonalnego myślenia, Lullus przedstawił listę osiemnastu aksjomatów – ogólnych zasad jego „sztuki”, wyrażonych w zdaniach analitycznych (ich formalna struktura sprowadza się do formuł $A=A$ i $A \neq B$), nazywanych przez niego „definicjami”. Dla zilustrowania ich charakteru, podajemy tutaj tylko pięć początkowych:

1. Dobro jest bytem, z racji którego to, co dobre, czyni dobrze.
2. Wielkość jest bytem, z racji którego dobro i inne zasady są wielkie.
3. Trwanie jest tym, co powoduje trwałość dobra i innych zasad.
4. Moc jest tym, co powoduje bycie i działanie dobra i innych zasad.
5. Mądrość jest tym, co sprawia, że mędrzec rozumie.

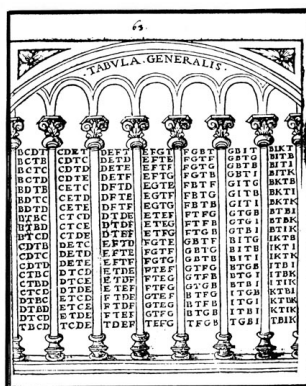
Dodatkowym elementem kombinatoryki Lullusa, niejako wysubtelniającym zmechanizowane myślenie, są modi kategorii zawartych w III kolumnie alfabetu: 1) modus możliwości w odniesieniu do twierdzenia, przeczenia i wątpliwości; 2) modus definicji istotowej: a) konstytutywnej, b) konstytutywnej i współtowarzyszącej zarazem (*quid habet in se essentialiter et naturaliter* – wtedy, gdy intelekt rozumie obiekt lub gdy go biernie odzwierciedla), c) uczestniczącej (*quid habet res in alio* – występuje wtedy, gdy np. intelekt partycypuje w ustanowieniu nauk); 3) dwa modi materialności: absolutne i przypadłościowe; 4) dwa modi formalności: egzystencjalnej i operatywnej; 5) modi ilości, w dwóch jego odmianach: ciągłej i dyskretnej; 6) modi jakości, także w dwóch odmianach: własnej i uzyskanej; 7) modi czasu, w piętnastu odmianach; 8) modi miejsca, w tyłuż odmianach, co modi czasu; 9) cztery rodzaje modalności (*quo modo*) – istotnej, relacyjnej zewnętrznej, relacyjnej wewnętrznej i komunikatywnej

⁸⁷ Źródło: http://lullianarts.net/Ars-Magna/1-2-3-4.htm#Chapter_1:_The_First_Figure (20.07.2011).

oraz 10) modi instrumentalne, w czterech odmianach – fundamentalnej, operacyjnej, różnicującej i komunikatywnej.

Możliwości, jakie daje czwarta „figura” w połączeniu z aksjomatami i modi, Lullus pokazuje w „tablicy generalnej”. Nie zamieszczamy tutaj rysunku całej tabeli, reprodukowujemy tylko jej początkowy fragment (pochodzący z paryskiego wydania *Ars Brevis*, 1578), ponieważ jest ona ogromna, zawiera 1860 komór i nie jest niezbędna cała do zrozumienia sensu tego fragmentu teorii logicznej katalońskiego filozofa. Występująca we wszystkich jej „komorach” litera T oznacza, że stojące przed nią litery należą do pierwszej figury, a stojące po niej – do drugiej. Lullus był przekonany, że owych 1680 „komór” odpowiada liczbie kwestii i takiej samej liczbie ich niepowtarzających się i niesprzecznych rozwiązań, stanowiąc najwyższy poziom wiedzy, do jakiej może dojść człowiek. Nawiązując do pierwszej kolumny poniższej tabeli, można podać przykład twierdzeń, jakie są symbolizowane przez jej pierwsze napisy. Litery BCDT należy odczytać następująco: „Dobro jest równie wielkie, jak wieczne”. Jest to twierdzenie zgodne z przytoczonymi wcześniej aksjomatami i definicjami, co staje się widoczne, kiedy poda się to twierdzenie w pełnym rozwinięciu: „jeśli dobro jest bytem, z racji którego to, co dobre, czyni dobrze, wielkość jest bytem, z racji którego dobro i inne zasady są wielkie, a trwanie jest tym, co powoduje trwałość dobra i innych zasad, to akt wielkiej [w sensie: bezgranicznej – M.J.] dobroci jest [bezgranicznie] wielki i trwały”⁸⁸.

Oto jeszcze kilka innych, syntetycznie wyrażonych tez, odpowiadających kolejnym „komorom” z tej samej kolumny tabeli: BCTB – „istnieje dobro tak wielkie, że zawiera w sobie różniące się między sobą, jemu współlistotne”; BCTC – „dobro jest tak wielkie, że zawiera w sobie rzeczy zgodne i współlistotne”; BCTD – „dobro, które zawiera w sobie rzeczy przeciwne, nie jest wielkie” itd.



Tablica generalna (*Ars Brevis*, Paris 1578)⁸⁹

⁸⁸ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, s. 113.

⁸⁹ Źródło: <http://www.c3.hu/scca/butterfly/Kunzel/synopsis.html> (20.07.2011).

Pisaliśmy już, że logika Lullusa – w przeciwieństwie do logiki arystotelesowskiej – nie jest refleksją nad relacjami między pojęciami oczyszczonymi z materialnej treści. Gdyby potraktować trzyliterowy napis BCDT z pierwszej kolumny tabeli jako zapis arystotelesowskiego sylogizmu, należałoby pominąć literę T – nie ze względu na to, że klasyczny sylogizm zawiera tylko trzy terminy, a tutaj mamy do czynienia z czterema, lecz dlatego, że litera T nie oznacza czwartego terminu, lecz odsyła do tabeli „T”. Napis BCD, zinterpretowany jako zwykły sylogizm, należałoby wówczas odczytać (przyjmując dla tego przykładu tryb „Barbara”): „jeżeli każde B jest C i każde C jest D, to każde D jest B”. Jednak u Lullusa – mimo wszystko – mamy jeszcze literę T, wskazującą treść, jaką mają owe trzy terminy zgodnie z „alfabetem”. Jeśli będziemy zainteresowani pierwszą kolumną zapisu, to w niej B oznacza „dobro”, C oznacza „wielkość”, a D – „wieczność”. Nie wystarcza tu formalne rozpatrzenie związków logicznych między terminami. Znaczenie ma także ich materia. Przy wskazanym zestawie znaczeń otrzymamy następujące wnioskowanie: „jeżeli dobro jest wielkie i wielkość jest wieczna, to wieczność jest dobra”. Sztuka Lullusa, przez odniesienie do materialnie – metafizycznie i konfesyjnie – określonego alfabetu, nie jest ścisłą logiką formalną, lecz „materialną”⁹⁰ – instrumentem dobrze określonego światopoglądu i praktycznych zadań, jakie z niego wynikają dla tego, kto akceptuje zestaw idei tworzących ów światopogląd. Krócej mówiąc, jest to intelektualne narzędzie w sposób niezawodny prowadzący do prawdy, a owa prawda jest prawdą religii chrześcijańskiej.

Metoda naukowa u Lullusa nie prowadzi się tylko do logiki, której ogólne kontury zostały wyżej zarysowane. Należą do niej także wysiłki zmierzające do organizacji i systematyzacji wiedzy, porządkujące według różnych zasad wielość doświadczeń i różnorodność poznania należącego do różnych dziedzin (takich jak metafizyka, fizyka, teologia, etyka i inne) oraz – jak już kilkakrotnie wspomniano – nadające całości ludzkiego poznania jednolitą, spójną strukturę. W tych wysiłkach wyraźnie odzwierciedla się neoplatońska postawa intelektualna katalońskiego filozofa, zdominowana przez gradualistyczną wizję rzeczywistości. Podaje on (w *Liber de ascensu et descensu intellectus*, 1304) kilka kryteriów porządkujących poznanie w trójstopniowe, wznoszące się układy czy skale, w których przejście z niższych poziomów na wyższe dokonuje się na dwóch drogach. Pierwsza prowadzi od tego, co zmysłowe, poprzez to, co intelektualne do tego, co ściśle intelektualne. Druga wiedzie od tego, co jednostkowe, poprzez to, co ogólne do tego, co najogólniejsze (oczywiście, w obu przypadkach w grę wchodzi także przejście w przeciwnym kierunku,

⁹⁰ Tak logikę Lullusa określa np. E. Colomer i Pous w pracy *l'Actualitat de Ramon Llull*, Universitat Ramon Llull, Barcelona 1994, s. 10–11.

w dół)⁹¹. Obie „drogi” są ze sobą istotnie zespolone, co oznacza, że mają one zarazem odniesienie do poznania, jak i do samej rzeczywistości, której dotyczy poznanie; albo, nieco inaczej i prościej: porządek poznania odzwierciedla porządek rzeczywistości. Te wznoszące się drabiny poznania (i bytu) Lullus ujął według trzech modalności: logicznej, substancjalnej i ilościowej, wskazując w każdej z nich trzy możliwe układy. Tak więc, rozpatrując wiedzę z logicznego punktu widzenia, można uporządkować ją według zasady 1) różnicy, 2) zgodności bądź 3) przeciwieństwa; mając na uwadze modalność substancjalną, da się ją zhierarchizować według 4) „pryncypiów” (w tabelce „alfabetu” użyliśmy słowa „początek”), 5) środków i 6) celów; przyjmując perspektywę modalności ilościowej, Lullus wyróżnia skalę 7) „większościową”, 8) „równościową” i 9) „mniejszościową”.

Pierwsza skala ma charakter fundamentalny – w tym znaczeniu, że inne przez niego wskazane nie mogą bez niej samodzielnie funkcjonować, ponieważ określa ona to, co w rzeczywistości istnieje. Przyjmując za podstawę pierwszą zasadę – zasadę różnicy – wyróżnia osiem poziomów rzeczywistości, układających się w hierarchiczny porządek, do którego należy minerał („kamień”), płomień, roślina, zwierzę, człowiek, niebo, anioł i Bóg. Ten porządek rzeczywistości wskazuje także porządek, który powinno mieć poznanie⁹². Zaczyna się ono od doświadczenia zmysłowego, dotyczącego jednostkowych przedmiotów, z którego umysł ma wydobyć ogólne, istotowe cechy rzeczy. Jego kresem jest poznanie Boga, a dokładniej ujmując – Jego dziewięciu „godności” czy doskonałości.

Refleksja metodologiczna Rajmunda Lullusa, zmierzająca do hierarchicznego uporządkowania poznania, osiągnęła najwyższą dojrzałość w jego ogromnym dziele z 1296 r., zatytułowanym *Arbre de Sciencia (Drzewo wiedzy)*. Symbol drzewa pojawia się już w jego najwcześniejszych rozważaniach metodologicznych. Na przykład w *Libre de contemplació en Dèu* przedstawił on sześć drzew:

⁹¹ Pisze Lullus: „zaczniemy od tego, co niedoskonałe, wznosząc się do tego, co doskonałe, schodząc następnie od tego, co doskonałe, do tego, co niedoskonałe” (R. Llull, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Viuda de Frau, Palma de Mallorca 1753, s. 2). S. Trias Mercant uściśla tę tezę: „poznanie wznosi się tworząc naukę i schodzi niżej doskonaląc ją. Wiedzieć coś ogólnie [...] nie oznacza znać prawdziwie. Poznanie uniwersalne powinno być poddane weryfikacji przez doświadczenie. Chodzi o powrót do doświadczenia w celu zagwarantowania poznaniu prawdziwości. [...] Schodzenie jest jedynie weryfikacją. Poznanie, gdy zostanie wykazana jego prawdziwość, »powraca« do intelektu z logiczną pewnością jako to, które przekroczyło poziom jakiegokolwiek prawdopodobieństwa i wątpliwości. Nauka zostaje ukonstytuowana i potwierdzona” (S. Trias Mercant, *Llull*, s. 30).

⁹² O nierozdzielności metafizyki i wiedzy w systemie Lullusa zob. E. Colomer i Pous, *l'Actualitat...*, s. 10–13. Autor podkreśla i przekonuje, że metafizykę z logiką u Lullusa łączą te same zasady, które występują w jego systemie zarówno jako *principia essendi* i jako *principia cognoscendi*.

1) bytu, konieczności i trwania, 2) zmysłowości i intelektu, 3) przyczyn i znaczeń, 4) wiary i rozumu, 5) dziesięciu przykazań i 6) predestynacji. W *Arbre de Sciencia* znajdujemy aż szesnaście różnych drzew, przedstawiających istotowe struktury tych dziedzin bytu, których owe drzewa są symbolami i zarazem nauk, które tych dziedzin dotyczą⁹³: „elementarne”⁹⁴, „roślinne”⁹⁵, „zmysłowe”⁹⁶, „wyobrażeniowe”, „ludzkie”⁹⁷, „moralne”, „imperialne”⁹⁸, „apostolskie”, „niebiańskie”, „anielskie” „wieczności”, „matczyne”⁹⁹, „boskie”, „Chrystusowe”, „egzemplaryczne”¹⁰⁰ i „pytajne”. Każde z nich symbolizuje i porządkuje jakąś wyszczególnioną dziedzinę poznania, którego elementy są symbolizowane przez korzenie (zasady), pień (ogólna podstawa struktury poznania w danej dziedzinie), konary, gałęzie, gałązki (rodzaje i gatunki), liście, kwiaty i owoce (jednostki, akty albo cele – w zależności od dziedziny rzeczywistości, która jest rozważana). Wszystkie one zostały przedstawione w postaci drzewa całej ludzkiej wiedzy, będącego ich najogólniejszym i ostatecznym uporządkowaniem.

⁹³ Wszystkie te „drzewa” składają się na ogólne „Drzewo Wiedzy”. „Owo Drzewo Wiedzy jest ogólne, w takiej mierze, w jakiej jest drzewem zasad, jak na to wskazują jego Korzenie; i jest ogólne, dlatego że jest drzewem szesnastu Drzew, które są ogólne dla całej Konstrukcji Nauki” (*Árbol de la ciencia...*, s. 610).

⁹⁴ Przy jego pomocy „możemy poznać natury i właściwości rzeczy elementarnych, to, czym owe rzeczy są, ich działanie i to, co nich wynika” (ibidem, s. 2).

⁹⁵ Korzystając z syntetycznego ujęcia M. Egea i Ger, można przedstawić strukturę „drzewa elementarnego” następująco: „*Korzenie*: to osiemnaście zasad, dziewięć absolutnych (dobro, wielkość, siła, wiedza, wola, cnota, prawda i chwała) oraz dziewięć względnych (różnica, zbieżność, przeciwieństwo, początek, środek, koniec, większość, równość, mniejszość). *Pień*: to forma pierwsza i materia pierwsza, tzn. *hyle* czy chaos. *Konary*: to cztery proste elementy, które mają jakości własne (na przykład jakością ognia jest ciepło) i uzyskane (powietrze jest ciepłe z powodu ognia). *Gałęzie*: są to cztery masy złożone z elementów prostych, jakie możemy zobaczyć: ogień, którym się ogrzewamy, powietrze, którym oddychamy, woda, którą pijemy i ziemia, z której powstają metale i kamienie. Z nich wywodzą się substancje jednostkowe. *Liście*: są to przypadłości naturalne czy przypadłości arystotelesowskie [...]: ilość, jakość, stosunek, działanie, doznawanie, posiadanie, okoliczność, czas, miejsce. *Kwiaty*: są to narzędzia (*instrumentos*), za pośrednictwem których coś się przemienia w element, albo, mówiąc inaczej, warunki, które umożliwiają, by coś z potencji przeszło w akt: sprowadzania do elementów pierwszych i działania. *Owoce*: są to rzeczy elementarne: gruszka, złoto, jabłko, ryba” (M. Egea i Ger, *La cosmología de Ramón LLull*, „LLull”, 2000/23, s. 297–298)

⁹⁶ „Za pomocą »Drzewa zmysłowego« poznajemy rzeczy zmysłowe, zmysły i ich odczuwanie” (*Árbol de la ciencia...*, s. 2)

⁹⁷ „»Drzewo ludzkie« pozwala poznać zasady i relacje rzeczy duchowych i cielesnych i odpowiadającą im naturę, cele i cechy ludzkie” (ibidem, s. 2–3).

⁹⁸ „»Drzewo imperialne« pozwala poznać porządek książąt i cel, dzięki któremu są osobami publicznymi (*comunes*)” (ibidem, s. 3).

⁹⁹ „Przez »Drzewo matczyne« rozumiemy naszą Panią Świątą Maryję, która jest matką sprawiedliwych i grzeszników, nadzieję, którą w niej pokładamy, pomoc, jaką od niej otrzymujemy, chwałę i miłość, jaka istnieje między nią i jej Synem” (ibidem).

¹⁰⁰ „Za pomocą »Drzewa egzemplarycznego« rozumiemy przykłady, jakie możemy podać i omawiać drzewa wcześniej wymienione oraz badać i ukazywać ich naturę i właściwości. To drzewo jest bardzo użyteczne w głoszeniu kazań” (ibidem, s. 3).

Już wspomniano, że myśl, twórczość i życie Rajmunda Lullusa były zdominowane przez jedną, najważniejszą ideę – ideę przekonania niechrześcijan do chrześcijaństwa. Temu dziełu miała, oczywiście, służyć jego „sztuka” wraz z zasadami rozumowania i pracami mającymi na celu systematyzację poznania, ale także twórczość literacka. Jak piszą L. Badia i A. Bonner:

wszystko, co wyszło spod ręki Ramóna Lulla, choćby nie wiadomo jak bardzo przypominało powieść czy poemat, jest w głębi ukrytą pułapką, aby złowić nieuważnego czytelnika i zamknąć go w sieci nauczania doktrynalnego czy metafizycznego. Nauczania, które ma podstawę w Sztuce i powinno wpływać moralnie na świadomość tego, kto pozwala swoim oczom przebiegać po stronicach *Libro de amino y Amado*, *Blanquerny*, *Feliksa*, *Desconsuelo* czy jakiegokolwiek literackiego prologu, który dostarcza bardziej lub mniej rajskiej przyjemności¹⁰¹.

Początek obecności myśli katalońskiego filozofa poza Hiszpanią wiąże się z jego wizytami w Paryżu, z których ostatnia przyciągnęła uwagę tamtejszych profesorów i studentów. Wśród nich znaleźli się dwaj uczeni medycy, którzy szczególnie zainteresowali się jego myślą: Pierre de la Sepieyva (Piotr z Limoges, zm. około 1306 r.) i Thomas le Myésier (zm. w 1336 r.). Zwłaszcza drugi z wymienionych uczonych odegrał znaczącą rolę w rozpowszechnieniu myśli Lullusa w Europie. Prawdopodobnie znał prace i myśl Lullusa jeszcze przed 1297 r., ponieważ już w 1299 r. wysłał do niego list z wykazem pięćdziesięciu zagadnień, oczekując od Katalończyka ich rozwiązania. Odpowiedzi na postawione pytania adresat tego listu zawarł w *Questiones athrebatenses*. Myésier był popularyzatorem lullizmu w Europie. Utworzył w Arras, gdzie był kanonikiem, bibliotekę lulliańską (po jego śmierci została włączona do księgozbioru Sorbony) oraz opublikował obszerne kompendium lullizmu pt. *Electorium* oraz dwie jego skrócone wersje: *Electorium medium* oraz *Breviculum*. Nie można jednak twierdzić, że u schyłku średniowiecza dzieło Lullusa było w Europie znane czy miało wielu wybitnych zwolenników.

Ta sytuacja zmieniła się w czasach odrodzenia. Jak wyjaśnia F.A. Yates:

lullizm, ze względu na platońskie i neoplatońskie, skotystyczne jądro, jakie w sobie zawiera, utworzył nurt myśli, odrzucany przez wielu w epoce zdominowanej przez scholastykę, który znalazł bardziej gościnną atmosferę w czasach Renesansu. Symptomaticznie popularności, jaką cieszył się przez cały ten okres, było zainteresowanie, jakim darzył go Mikołaj z Kuzy. W nurcie renesansowego neoplatonizmu, mającym swoje korzenie u Ficina i Pico della Mirandoli, przyznano mu honorowe miejsce. Renesansowi neoplatonicy mogli rozpoznać u Lullusa pojęcia, które, przychodząc do nich ze źródeł średniowiecznych, okazywały się, przez dokonanie na nich pewnych zmian, zbieżne z ich pojęciami, i których nie uważali oni za barbarzyńskie¹⁰².

¹⁰¹ L. Badia, A. Bonner, *Ramón Llull*, s. 109.

¹⁰² F.A. Yates, *El arte de la memoria*, s. 210–211. Autor dodaje, że popularność „Sztuki” Rajmunda Lullusa w okresie renesansu wynikała także z ówczesnego zainteresowania wpływem ciał

Mikołaj z Kuzy (1401–1464), studiując w Padwie otrzymał od biskupa tego miasta dzieło Lullusa *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem* i od tego czasu stał się popularyzatorem jego myśli, a także korzystał z niego, tworząc własne dzieła, przede wszystkim zaś mistyczną *Uczoną niewiedzę*, w której za Lullusem opisuje drogę stopniowego wznoszenia się do Boga. W jego rodzinnym mieście zachował się dość bogaty zbiór dzieł Lullusa; niektóre z nich zostały skopiowane ręką ich właściciela, a ich marginesy świadczą o uważnej lekturze¹⁰³. Myśl filozofa z Majorki znana była także innym przedstawicielom renesansu, takim jak Bessarion (1403–1477), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) czy Giordano Bruno (1548–1600)¹⁰⁴. Nie w każdym jednak przypadku znajomość tego dzieła była właściwa i nie zawsze było ono odpowiednio interpretowane. Na przykład interpretacje drugiego z wymienionych Włochów upowszechniły opinię, że myśl Lullusa należy do alchemii i jest silnie związana z Kabałą. Jej filozoficzną interpretację znajdujemy natomiast u Bruna, który szeroko korzystał ze sztuki Lullusa, m.in. w tak istotnym w jego twórczości dziele, jak *Clavis magna* (1579–1581), ale także zredagował pracę specjalnie jej poświęconą, *De lulliano specierum scrutinio* (1588).

Lullus miał zwolenników i propagatorów także wśród przedstawicieli renesansu niemieckiego i francuskiego. W Niemczech najwybitniejszym z nich był Korneliusz Agryppa von Nettesheim (1486–1535), autor *Comentaria in Artem brevem Raymundi Lulli*, który dostrzegwał w lulliańskiej sztuce wstęp do kabalistyki oraz umieścił ją w obszarze myśli alchemicznej. Rozpropagowana przez Agryppę w Niemczech, została zauważona i wykorzystana przez Paracelsusa (1493–1541) w jego medycynie w taki sposób, że Giordano Bruno czuł się upoważniony nazwać go „uzurpatorem” i „złodziejem”. We Francji najbardziej wpływowym lullistą tej epoki był Jacques Lefèvre (1455–1537), który opublikował kilka ważnych prac katalońskiego filozofa oraz zainteresował jego myślą kilku swoich uczniów. Ta grupa spowodowała, że lulliańska sztuka zaczął być wykładana na Sorbonie; nauczał jej tutaj franciszkanin z uniwersytetu

niebieskich na ludzkie losy – „kiedy zastosuje się sztukę na poziomie *coelum*, przekształca się ona w manipulację dwunastoma znakami zodiaku i siedmioma planetami, która w połączeniu z następstwem liter B–K staje się pewnym rodzajem przyjemnej wiedzy astralnej i która, jak Lullus zaznacza we wstępie do *Tractatus de astronomia*, jest czymś odmiennym od pospolitej astrologii pochodzenia żydowskiego (*judiciaria*)” (ibidem, s. 211–212). W XIV w. pojawiło się także wiele prac alchemicznych, mających związek z medycyną astralną, przypisywanych Lullusowi. Dlatego w epoce renesansu uchodził on za maga.

¹⁰³ Szczegółowe informacje na temat zainteresowania Mikołaja z Kuzy dziełem Lullusa zob. E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, Herder, Barcelona 1973, s. 145–152. Autor, porównując opisywany przez Kuzańczyka i Lullusa proces wznoszenia się do Boga, pisze o „zaskakującym” i „doskonałym” paralelizmie tych koncepcji (zob. ibidem, s. 156 i 157).

¹⁰⁴ Na temat wpływów Lullusa na myśl europejską pisze J. Sánchez-Gey Venegas w *Principales movimientos...*, s. 21–23.

w Salamance, Bernard Lavinheta, autor *Explanatio compendiosa applicatio Raymondus Lullus* (1523), który także publikował dzieła Lullusa w Kolonii, Paryżu i Lyonie.

Te różnorodne sposoby rozpowszechniania myśli Lullusa w ważnych ośrodkach naukowych Europy zaowocowały tym, że była ona w renesansie i później ze zmiennym szczęściem wykorzystywana przez wielu mniej i bardziej znanych (takich jak np. T. Campanella) autorów XVI i XVII w. Fala wzrostu zainteresowania nią poza Hiszpanią nastąpiła dzięki Hiszpanowi Sebastianowi Izquierdo, profesorowi teologii z Alcalá, który w 1659 r. opublikował w Lyonie pracę *Pharus Scientiarum*, proponując w niej ustanowienie uniwersalnej nauki, będącej epistemologicznym wprowadzeniem do całej ludzkiej wiedzy, mającej za wzór i podstawę lulliańską sztukę. Nie było to dzieło poświęcone samej tylko myśli Lullusa, niemniej miało lulliański charakter i zawierało liczne odniesienia do niej. Ważną rolę w odrodzeniu lullizmu w Europie dzieło to odegrało dzięki jego czytelnikowi, jezuitcie P.A. Kircherowi (1602–1680), skłaniając go do pracy nad *Ars magna* w celu jej wykorzystania jako podstawy metodologicznej nauk, po jej wcześniejszym uproszczeniu i oczyszczeniu z barbaryzmów. Kircher wykonał w części to dzieło, przedstawiając pewien rodzaj matematycznej kombinatoryki. Ważne znaczenie dla obecności myśli Lullusa w kulturze europejskiej miały prace G.W. Leibniza. Pierwszą z nich – *Dissertatio de arte combinatoria* – Leibniz opublikował w 1666 r. Świadczy ona o jego znajomości prac Lullusa oraz komentarzy wymienionych wyżej autorów. Leibniz wypowiadał się raczej pozytywnie o kierunku dążeń Lulla, chociaż jego „Sztukę” uważał za cień prawdziwej kombinatoryki¹⁰⁵ oraz wykazywał jego błędy, takie jak niewłaściwie obliczona liczba możliwych kombinacji czy zestawień, wynikająca z tabel, arbitralny i zależny od kaprysów wybór terminów („liter”) przez lullistów (jedne są zbędne, innych według niego brakuje). W tym samym kierunku, głównie pod wpływem Leibniza, zmierzały wysiłki austriackiego uczonego Ivo Salzinger (1669–1728), który był jednym z najlepszych znawców prac Lullusa w Europie, czytelnikiem jego dzieł we wszystkich językach, w jakich zostały napisane. Zainteresowania Salzinger szły w dwóch kierunkach – alchemicznym i matematycznym; taka też była jego lektura i interpretacja dzieł Lullusa. Odczytane przez niego w matematyczny sposób, ujawniły mu swój

¹⁰⁵ Kombinatoryka Lullusa miała wielu krytyków – pisze o tym C.B. González Fernández: „jego krytycy wskazywali na jego zdecydowanie antydialektyczny styl, niedostosowany do reszty twórczości logicznej jego epoki; błędne mieszanie planu ontycznego i logicznego, nieumiarkowane odniesienia do teologii pozytywnej, braki w definiowaniu, itd. W tym duchu *Ars magna* była gania epitetami takimi jak »Sztuka rozczarowująca”, »maszyna myślenia«, »kabalistyczny żargon«, »Sztuka szalbiercza« itp.” (C.B. González Fernández, *Raimundo Lullus y la máquina combinatoria*, w: *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, [VV.AA], Dirección General de Ordenación e Innovación Educativa, Santa Cruz de Tenerife 1995, s. 96).

„sekret” jako próba ustanowienia algebry, mającej być podstawą wszystkich nauk, dostarczającej im uniwersalnych zasad. Jemu także, niesionemu naukowym entuzjazmem, udało się rozpocząć w 1722 r. tzw. moguncką, dziesięciotomową edycję dzieł Lullusa (zakończyła się w 1742 r.). Opublikowanie dzieł Lullusa znacznie ożywiło zainteresowanie lullizmem i zapoczątkowało kolejną falę badań nad nim. Pojawiła się wówczas cała seria prac, które albo eksponowały teorię katalońskiego filozofa, albo ich autorzy wykorzystywali jego logikę, opracowując zagadnienia niezależne od doktryny filozoficznej Lullusa. Do tych dzieł należą m.in.: *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana* (1750) S. Kreuzera, *Iusta Apologia lulliana* i *Teologia demonstrativa universa plena perfecta* B.R. Lulli F.Ph. Wolffa. Mogunckie wydanie dzieł Lullusa odświeżyło także zainteresowanie jego filozofią w uniwersytecie na Majorce (ten nurt lullizmu, który zaczął się wówczas na Balearach rozwijać, nazywa się tradycyjnym lub scholastycznym), Salzingera uhonorowano tam tytułem *profesor primarius*, a on sam zdążył przed śmiercią w 1728 r. dać na Majorce dwa cykle wykładów o filozofii Lullusa. Miał grono szesnastu uczniów, wśród których znajdowali się późniejsi protagoniści polemiki wokół lullizmu, jaka przetoczyła się przez Katalonię i Kastylię w latach 1750–1765.

O obecności myśli lulliańskiej w Polsce przed dwudziestoma laty pisał Eugeniusz Górski w artykule *Apunte sobre el conocimiento de Ramón Llull en Polonia*. Autor stwierdził w nim, że znajomość dzieła Lullusa w naszym kraju nigdy nie była wystarczająco dobra oraz że najczęściej dokonywała się ona za pośrednictwem uczonych zagranicznych (m.in. Jana Amosa Komeńskiego), przebywających z różnych powodów w naszym kraju¹⁰⁶. Wśród pierwszych polskich znawców jego myśli E. Górski wymienia kanonika Augustyna Dirsawa, fromborskiego kaznodzieję z początków XV stulecia. Na podstawie manuskryptów, jakie znajdowały się w jego bibliotece można sądzić, że jego zainteresowanie myślą Katalończyka było dość rozległe, obejmując m.in. także logikę. W XV w. w Polsce interesowano się niemal wyłącznie pismami medycznymi Lullusa, chociaż i to zainteresowanie nie było wielkie. Wzrosło ono znacznie w następnych dwóch stuleciach, zwłaszcza w XVII w. Idea uniwersalnej nauki Lullusa stała się wówczas przedmiotem krytyki gdańskiego filozofa Bartłomieja Keckermanna, który twierdził, że „każda nauka ma swój przedmiot badań, swoje własne metody i dąży do odmiennego celu. Dlatego nie jest możliwa nauka ogólna i uniwersalna, taka, jak lulliańska Wielka Sztuka”¹⁰⁷. W tej epoce wzrósł także prestiż Lullusa wśród polskich alchemików. Jeden z nich, Adam Adamandy Kochański, znakomity matematyk, a także fizyk i astronom, „zain-

¹⁰⁶ E. Górski, *Apunte sobre el conocimiento de Ramón Llull en Polonia*, „Studia Lulliana”, 1991/21, s. 41.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 43.

spirowany lulliańskim i leibnizjańskim dążeniem do skonstruowania uniwersalnego języka, utrzymywał kontakty ze swoim niemieckim kolegą. Zagubionego dzieła Ramóna Lullusa *Potestas divitiarum* poszukiwał po całej Europie, także z pomocą swojego przyjaciela i niestrudzonego korespondenta, Gottfrieda Wilhelma Leibniza¹⁰⁸. E. Górski wymienia także XVI- i XVII-wiecznych polskich krytyków Lullusa, oceniających jego myśl jako heretycką.

Szczególną rolę w upowszechnianiu lullizmu w Europie wschodniej – chociaż nie w Polsce – odegrał w XVII w. Polak Jan Białobocki. Studiował on w kolegiach jezuickich i protestanckich, a później, w latach 1665–1679, na uczelniach zachodnich (także w Hiszpanii). Po powrocie do kraju był prześladowany przez jezuitów, którzy uznali go za heretyka, dlatego wyemigrował do Rosji, gdzie spędził dwadzieścia ostatnich lat swego życia i dał początek nurtowi filozofii, zwanemu „lullizmem rosyjskim” (w XVIII w. nurt ten miał w Rosji bardzo wielu zwolenników). Najważniejszym jego dziełem była (napisana najprawdopodobniej po polsku, następnie przetłumaczona na rosyjski) praca pt. *Wielka Sztuka Rajmunda Lullusa*. W innych swoich pracach Białobocki dość często odwoływał się do idei majorkańskiego filozofa i czerpał z jego myśli. W Polsce zainteresowanie filozofią Rajmunda Lullusa wygasło pod koniec XVII w. i odżyło dopiero w drugiej połowie XIX stulecia, miało już jednak charakter literacki, było ukierunkowane na niektóre malownicze epizody z jego życia.

W Hiszpanii zainteresowanie lullizmem pojawiło się już na początku XIV w., najpierw tam, gdzie dominował język kataloński, zwłaszcza na Majorce i w Walencji, przejawiając się w postaci licznych publikacji, których autorzy to m.in. pochodzący z Majorcki G. Pagés, S. de Puigcerdá oraz należący do grupy skupionej w Walencji B. Garí, P. Rosell, A. Riera i P. Lesplanes. Cechował ich niezwykle entuzjazm i żar, zjawisko w filozofii raczej rzadkie. Ta postawa wydała owoce m.in. w postaci utworzenia katedr lullizmu w królestwie Aragonii (w Alcoy, Walencji, Barcelonie, Saragossie, Miramar, Randa i Neapolu) oraz ochrony lullistów przez monarchów w czasach ich prześladowania, uznawali oni bowiem lullizm za zjawisko rdzennie hiszpańskie i dlatego warte ochrony. Dzieła, które w tych środowiskach powstawały, zwłaszcza na Majorce, głównie w latach 1327–1338, były przede wszystkim komentarzami do prac Lullusa i raczej nie rozwinęły jego myśli. Wyjątkiem były prace P. Dagui: *Janua Aris (la puerta del „Arte”)* i *Metaphysica*, noszące silniejszy niż u mistrza ślad neoplatonizmu. Do trzydziestego siódmego roku życia był on niemal analfabeta, ale podjął studia i w ciągu siedmiu miesięcy stał się znakomitym znawcą lullizmu, wykładowcą i kierownikiem katedry lullizmu na Majorce.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 44.

Rozpowszechnianiu się myśli katalońskiego filozofa przeszkodziła antylullistyczna kampania, jaka została zapoczątkowana jeszcze za życia Rajmunda (prawdopodobnie z czystej zawiści, związanej z jego dobrymi stosunkami z możnymi tego świata, ale i z powodu jego związków z odłamem franciszkańskich „spirytuałów”, krytyków oficjalnego Kościoła) i była kontynuowana od 1369 r. przez dominikanina Nicolása de Eymericha (1320–1399), Inkwizytora Generalnego Aragonii, w sposób, „który wkracza w dziedzinę psychopatologii”¹⁰⁹. Oskarżył on w Kurii Rzymskiej Lullusa o herezję, podając listę jego błędów (sporządzoną przez dowolne manipulowanie jego tekstami, a niekiedy zawierającą tylko dowolne, będące wynikiem niezrozumienia, interpretacje tekstów Lullusa). Papież w bulli z 1372 r. nakazał arcybiskupowi Terragony zbadać sprawę, a następnie uznał, że rozpatrzy ją powołana przez niego komisja. Nie podzieliła ona zdania inkwizytora, z przedstawionych przez niego pięciuset też jako heretyckich, błędnych i niebezpiecznych uznając około trzystu za jedynie podejrzane. Mimo to papież Grzegorz IX w 1376 r. opublikował bullę, w której potępił dwadzieścia dzieł i kilkaset też Lullusa i zakazał nauczania lullizmu. Potępienie wywołało silną opozycję lullistów, tak, że król pod ich wpływem nakazał wypędzenie inkwizytora za granicę, zwrócił się do papieża o ponowne rozpatrzenie sprawy przez miejscowych teologów, znających język kataloński. Do 1419 r., mimo starań ambasadorów i ponawiania prośby, z Awinionu nie nadchodziła żadna odpowiedź. W tym czasie Eymerich zdążył opublikować kilka prac (m.in. *Contra doctrina Raymundo Lul*, 1390), w których z furią zwalczał lullizm i lullistów, nie stroniąc od kłamstw, przypisywania Lullusowi szatańskich inspiracji itd. Z niewiadomych przyczyn opamiętał się wreszcie, przeprosił króla i życie zakończył w milczeniu w klasztorze w Gironie. W latach 1395–1402 kanclerz uniwersytetu paryskiego, Jean Gerson, prowadził kampanię w celu zakazania nauczania „Sztuki” Lullusa. „Zarówno Gerson, jak i Eymerich, sympatyzowali z nowoczesnym nominalizmem, który ze swej natury był przeciwstawny lulliańskiemu realizmowi”¹¹⁰. W 1419 r. papież Marcin V nakazał zakończenie sprawy wszczętej przez Eymericha, stwierdzając, że bulla z 1376 r. została sformułowana na podstawie oszustwa popełnionego przez wnoszącego oskarżenie. Sprawa się jednak na tym nie zakończyła. Chociaż bowiem papież Leon X beatyfikował Rajmunda, to papież Paweł IV w 1619 r. umieścił jego dzieła na Indeksie. Miejscowi inkwizytorzy wykazywali szczerą intencję ostatecznego rozwiązania sprawy lullizmu w Hiszpanii, ale byli skutecznie hamowani przez Ferdynanda Katolickiego, Karola V i Filipa II, a rozporządzenie Pawła IV było ignorowane.

¹⁰⁹ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, s. 306.

¹¹⁰ M. López Pérez, *Algunos rasgos...*, s. 332.

Lullizm w Hiszpanii na początku XVII w. tracił dotychczasowy pęd. Powodów było kilka. M. Cruz Hernández wymienia m.in. brak zainteresowania następców króla Filipa II w popieraniu lullizmu, skrępowanie życia intelektualnego w Hiszpanii przez Inkwizycję, ataki na tę filozofię ze strony teologów (zwłaszcza należących do zakonu dominikanów – z którego z reguły wywodzili się inkwizytorzy – i jezuitów), humanistów i przedstawicieli rodzącej się właśnie filozofii nowożytnej. Te czynniki sprawiły, że ośrodkiem lullizmu w XVII w. pozostała w zasadzie tylko Majorka, a „epoka oświecenia – pisze J. Riera – była tłem, na którym gasły [...] resztki entuzjazmu, jaki wzbudzała doktryna filozoficzna i mistyczna oświeconego doktora. Wiek XVIII, zwłaszcza jego druga połowa, był dla lullizmu końcem procesu wygasania pełnej jego akceptacji w Europie, która była widoczna podczas czterech poprzednich stuleci”¹¹¹.

W połowie XVIII w. lullizm wygasa, ale z wielkim hałasem, niekiedy wśród takich burd, jakie miały miejsce na Majorce. Początek tej polemice dał benedyktyn Benito Jerónimo Feijoo¹¹², publikując w 1742 r. pierwszy tom pracy *Cartas eruditas y curiosas*, w której kilka stron poświęcił Lullusowi, wyrażając się o tym filozofie bardzo niepochlebnie i obraźliwie dla lullistów. Twierdził tam m.in., że *Arte magna* Lullusa jest „całkowicie próżna i nie prowadząca do celu, który jej autor wskazuje”¹¹³ oraz że

sztuka Lullusa, wraz z tym epitetem *Magna*, nie jest niczym więcej, niż pewną odmianą logiki, która po dobrym zapoznaniu się z nią całą, pozostawia tego, kto wziął tę pracę, by jej się nauczyć, takim samym ignorantem, jak był wcześniej, ponieważ nie daje żadnej wiedzy o żadnym przedmiocie nauki i służy tylko grze kombinatorycznej różnych predykatów czy atrybutów, wielce nieużytecznej, dotyczącej przedmiotów, o których, z drugiej strony, już uzyskano jakąś wiedzę¹¹⁴.

W tym tonie utrzymane są wszystkie wypowiedzi Feijoo o lullizmie. Na jego uwagi zareagowali kapucyni M. Tronchon i R. Torreblanca, publikując apologię filozofa z Majorki. Feijoo odpowiedział na tę polemikę w drugim tomie *Cartas* (1745), wywołując liczne repliki. Podtrzymał poprzednie stanowisko, przytaczając dodatkowo krytyczne oceny lulliańskiej sztuki innych autorów, w tym także F. Bacona. Próbując ocenić użyteczność kombinatoryki Lullusa, Feijoo zapytywał:

¹¹¹ J. Riera, *Las polémicas lulistas y el Consejo de Castilla (1750–1765)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1977, s. 14.

¹¹² Na temat postaci i twórczości Feijoo zob. A. Bączyk-Tomaszewska, *Benito Jerónimo Feijoo – personalidad y estilo*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, s. 253–268.

¹¹³ B.J. Feijoo y Montenegro, *Carta Vigésimo segunda: Sobre el arte de Raimundo Lulio*, w: *Cartas eruditas y curiosas*, t. 1, Herederos de Feo. del Hierro, Madrid 1742, s. 190.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 191.

jakich cudów dokonali najlepsi lullści? Jakiego postępu w naukach i sztukach? Jakich wynalazków? Jakich odkryć w ogromnym obszarze natury? [...] Jaka użyteczność, zatem, wynika z niezwyklej metody Lullusa? Możliwe, że nie tylko jest bezużyteczna, ale także szkodliwa, ponieważ nakłania swoich zwolenników do rozstawiania zapór, nawiewania mgieł, każe im tracić mnóstwo czasu, jaki z większym zyskiem mogliby spożytkować na inne zajęcia¹¹⁵.

Spór w 1750 r. uciął król Fernando VI, publikując rozporządzenie zabraniające jakichkolwiek wypowiedzi przeciw autorowi *Cartas*. Polemika jednak nie ustała, bo Feijoo znalazł naśladowców, a Lullus nadal miał zwolenników.

Spór ten zbiegł się z gorętszą nawet dyskusją na temat kultu błogosławionego Rajmunda Lulla, toczoną głównie przez franciszkanów i dominikanów, w której uczestniczyły autorytety i wszystkie znaczące gremia i instytucje Majorki: kilka innych zakonów, rada miejska, inkwizytorzy, biskup, uniwersytet, a także instytucje i autorytety o szerszym znaczeniu, takie jak parlament Kastylii i sam król. Jak przekonuje J. Riera, była to walka dwóch postaw intelektualnych i kulturowych, która później zostanie skonceptualizowana jako walka dwóch Hiszpanii. Lullści reprezentowali w niej barokowe w duchu i archaizujące przywiązanie do niezmiennej, hieratycznej tradycji, dominikanie zaś, którzy byli zwolennikami odejścia od tradycji w kierunku kultury opartej na nowszych zasadach, reprezentowali ducha oświeceniowego krytycyzmu¹¹⁶.

Filozofia Rajmunda Lullusa w drugiej połowie XVIII stulecia utraciła znaczenie. Nie był to jednak jej kres ostateczny. W 1859 r. rozpoczął się renesans lullizmu wraz z odrodzeniem (*Renaixença*) kultury katalońskiej. W tym właśnie roku zaczęto publikować ponownie dzieła tego – jak go określa J. Riera – najbardziej uniwersalnego katalońskiego autora. Animatorzy *Renaixença* uznali go za ojca języka katalońskiego, a także za najlepszego wyraziciela „katalońskiej duszy”. Ruch odrodzenia lullizmu był szczególnie silny w pierwszym trzydziestoleciu XX w., do czasów wojny domowej w Hiszpanii. Pojawiły się wówczas liczne publikacje dotyczące jego filozofii oraz propagujące ją pisma. Po wojnie ponowne zainteresowanie lullizmem odżyło w latach pięćdziesiątych tegoż stulecia. Założono wówczas pismo *Estudios Lulianos*, wydano jego najważniejsze dzieła, a następnie *Opera omnia latina*, na Wydziale Teologii uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim w 1957 r. powstał Raimundus-Lullus-Institut oraz w 1966 r. we Frankfurcie wznowiono mogunckie wydanie dzieł Lullusa.

¹¹⁵ B.J. Feijoo y Montenegro, *Carta XIII: Sobre Raimundo Lulio*, w: *Cartas eruditas y curiosas*, t. 2, Herederos de Feo. del Hierro, Madrid 1745, s. 189.

¹¹⁶ J. Riera, *Las polémicas lulistas...*, s. 50.

Szkoła Tłumaczy z Toledo

D. Grégorio tak pisze:

Często średniowieczną Hiszpanię postrzega się bezzasadnie jako Hiszpanię Rekonkwisty. [...] lecz nie powinniśmy zapominać o Hiszpanii trzech religii, czy nawet lepiej: o Hiszpanii trzech kultur, które podczas prawie siedmiu stuleci współistniały z mniejszą lub większą intensywnością. Jeśli niektóre perły architektury, takie jak katedry w Santiago czy w León albo Alhambra są dziełem chrześcijańskim lub muzułmańskim, inne, zwłaszcza w obszarze idei i myśli, są dziełem bezpośredniej i często pośredniej współpracy, przepływu wiedzy między odmiennymi tradycjami¹¹⁷.

W łacińskiej Europie XII i XIII stulecia nasilała się tendencja do uznawania Objawienia za jedyne pewne źródło wiedzy (świadczą o tym m.in. kilkakrotnie ponawiane zakazy studiowania dzieł Arystotelesa), ówczesna łacińska wiedza była „trochę więcej niż dialektyką i niewielkim zbiorem informacji technicznych, jakie mogły być konieczne do regulowania czasu w klasztorach”¹¹⁸, a myśl Awerroesa zaczęła być wśród muzułmanów zapominana, na chrześcijańskich terenach Hiszpanii powstawały ośrodki, w których przekładano na łacinę muzułmańskie i greckie dzieła filozoficzne. Późniejszy rozwój filozofii zachodniej wiele zawdzięcza temu dziełu. Podobne ośrodki istniały wówczas także w innych miejscach Europy, m.in. w Béziers, Narbonne i Marsylii, jednak „pierwsze kontakty między myślą zachodnią i myślą islamską miały miejsce w Hiszpanii, co jest zjawiskiem zrozumiałym w całym rozwoju historycznym kraju, w którym muzułmanie i chrześcijanie żyli w stałej styczności”¹¹⁹. W pierwszej połowie XII w. ukształtowały się one m.in. w północno-wschodniej Hiszpanii – w klasztorze Ripoll¹²⁰, w Tarragonie, Tudeli i Saragossie. Tłu-

¹¹⁷ D. Grégorio, *La producción del scriptorium alfonsí*, „Estudios Humanísticos. Filología”, 2005/27, s. 88.

¹¹⁸ F. Márquez Villanueva, *La Lingua Tholetana*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996, s. 23. Zbliżoną do tej tezę głosi także S. Vegas González w pracy *Tolerancia, ideología y disidencia. La Historia del Pensamiento Castellano-Manchego, desde los años finales del siglo XI hasta el siglo XVII*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Albacete 1988, s. 16.

¹¹⁹ Zob. M. Brasa Díez, *Alfonso X el Sabio y los traductores españoles*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, 1984/410, s. 21. „Przekład nie jest tylko bratem pokoju, lecz także wojny” – zauważa El-Madkouri Maataoui, podkreślając rolę zakonów rycerskich w przygotowaniu warunków umożliwiających później działalność translatorską w Hiszpanii (El-Madkouri Maataoui, *Las escuelas de traductores en la Edad Media*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, s. 98).

¹²⁰ S. Guijarro González pisze, że „z opactwa Santa María de Ripoll pochodzi [...] jedyny zachowany kompletny spis z XI w., który w chwili śmierci opata Oliby (1047) wymieniał 246 woluminów. [...] Najbardziej wyróżnia się jego robiący wrażenie zbiór szkolny, związany ze sztukami wyzwolonymi: Makrobiusz, Boecjusz, komentarze do logiki Arystotelesa, gramatycy późnorzymscy (Donatus i Priscian), poeci chrześcijańscy (Arador, Seduliusz, Sergiusz i Juvenicus)” (S. Guijarro González, *El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media*, „Arbor”, 2008/184, s. 448).

macze korzystali z bibliotek zgromadzonych przez muzułmanów, które zostały w czasie rekonkwisty zdobyte wraz z miastami bądź znalazły się w nich wraz z mozarabskimi mnichami uchodzącymi z al-Andalus¹²¹. Najsilniejszy taki ośrodek ukształtował się w Toledo, zyskując miano Szkoły Tłumaczy z Toledo.

Miasto to miało bogate tradycje polityczne i kulturalne¹²². Od początku swego istnienia – tzn. od II w. p.n.e., kiedy zostało założone jako kolonia rzymska – było siedzibą władz, z których każda w jakiś sposób przyczyniała się do jego uświetnienia. Najpierw było ośrodkiem administracji rzymskiej, następnie, pod koniec panowania Atanagilda (lata 554–567), stało się stolicą państwa Wizygotów¹²³. Gdy w 711 r. zostało zdobyte przez muzułmanów, weszło w trwającą kilka stuleci epokę jeszcze większej świetności, związanej z ożywionymi kontaktami z Kordobą, stolicą kalifatu al-Andalus, który czerpał z wielu kultur znajdujących się pod panowaniem islamu – chińskiej, mongolskiej, malarajskiej, indyjskiej, greckiej, koptyjskiej i żydowskiej¹²⁴ – a muzułmanie, jak wiadomo, nie pozostawali obojętni na ich dobra intelektualne i występowali w roli spadkobierców starożytnego dziedzictwa, które przejmowali, przechowywali i rozwijali. Biblioteki muzułmańskich władców i magnatów imponowały ilością i jakością zgromadzonych dzieł i niekiedy stawały się ośrodkami

¹²¹ Zob. J. M. Soto Rábanos, *Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, s. 239. „Późnośredniowieczne klasztory, a konkretnie ich skrytoria, odgrywały rolę redut rozpowszechniania kultury przede wszystkim dzięki ich funkcjonowaniu jako wyspecjalizowanych warsztatów wytwarzających książki. Te książki były niezbędne do rozwoju życia monastycznego, zarówno w aspekcie liturgicznym, łącznie z celebrowaniem ceremonii religijnych, jak i duchowym, i dydaktycznym, mającym związek z kształceniem mnichów” (E. Cardenal Montero, *El „scriptorium” altomedieval como vehículo transmisor de la cultura*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, s. 403).

¹²² „Spadkobierca swojej pozycji głowy i serca dawnego królestwa Wizygotów, dzięki swej miejskiej architekturze, liczbie mieszkańców i sporej części wybornej ludności muzułmańskiej, w licznych aspektach utrzymywało dobrze widoczną wyższość kulturalną nad podobnymi miastami tamtej epoki. Na zachowane książki, zwyczaje i tradycje, pochodzące z odległej przeszłości chrześcijańskiej nałożyły się, co jest logiczne, elementy i formy obecnej kultury islamskiej: język, pismo i ogólne uformowanie, łącznie z religijnym, na które pozwalali lokalni władcy muzułmańscy; architektura, twórczość artystyczna i rzemieślnicza... sunnicka mentalność. Wszystkie elementy z pewnością muzułmańskie, lecz nałożone na dawną podstawę. W sumie – mozarabizm. Rysem o podstawowym znaczeniu tego zjawiska jest dwujęzyczność, konsekwencja długiego współżycia odmiennych ludzkich skupisk, zarówno pod względem pochodzenia, jak i znaczenia społecznego, jak również jako element o ogromnym znaczeniu dla komunikacji między nimi. Łatwość spotkania się in situ z osobami zdolnymi do przekazania treści lokalnych zbiorów bibliotecznych, napisanych nie tylko po arabsku, ale także po hebrajsku, stanowił decydujący czynnik przyciągający europejskich »mędrców«, uświadamiających sobie istnienie tych zbiorów lub konkretnych dzieł” (E. Benito Ruano, *Ámbito y ambiente de la „Escuela de Traductores de Toledo”, „Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval”, 2000/13*, s. 16–17).

¹²³ R. Collins, *La España visigoda*, 409–711, s. 40.

¹²⁴ Zob. J.S. Gil, *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1985, s. 22.

naukowo-kulturalnymi. Przed podbojem miasta przez chrześcijan istniała tam m.in. szkoła filozoficzno-gramatyczno-poetycka Ibn Al-Sida oraz pracował muzułmański filozof Abu Oasim ibn Said (autor pierwszej uniwersalnej historii wiedzy naukowej i filozoficznej, zatytułowanej *Tabaquat – Kategorie naukowe narodów*), który w jednej ze swoich prac wychwala doskonałe warunki intelektualne Toledo, sprzyjające swobodnej twórczości, o czym świadczy także fakt, że wokół tego filozofa utworzył się krąg wybitnych matematyków i astronomów (na czele z najslawniejszym z nich – Azarchielem, zm. 1100 r.) Ponadto, także pod patronatem ibn Saida, działała grupa botaników. W celu prowadzenia badań naukowych, założono nad brzegiem Tagu ogród botaniczny, nazwany później *Huerta del Rey – Ogrodem Króla*¹²⁵. Do ważnych osiągnięć naukowych tego okresu było m.in. skonstruowanie sławnych toledańskich astrolabów oraz tablic astronomicznych znanych jako *Tabulae Toletanae* (1061), używanych na Zachodzie do czasu, gdy zastąpiły je w XIII w. opracowane także w Toledo *Tablas Alfonsíes*¹²⁶. Szczytowy okres rozwoju kulturalnego – określanego mianem „odrodzenia alfonsjańskiego” (*renacimiento alfonsí*) – Toledo przeżywało w XIII stuleciu podczas rządów Alfonsa X Mądrego (Alfonso X el Sabio, 1221–1284)¹²⁷.

Grupą etniczno-religijną o mocnych i bogatych tradycjach intelektualnych, żyjącą na Półwyspie, byli Żydzi sefardyjscy. Ich wpływy w Toledo zaznaczyły się zwłaszcza wówczas, gdy król Alfons VI, prowadząc politykę ponownego zaludnienia Kastylii–La Manczy po usunięciu i ucieczce arabskich mieszkańców tego regionu, ustanowił liberalne i egalitarne pod względem etnicznym i wyznaniowym zasady życia społecznego. Od XII w. mieli oni takie same prawa

¹²⁵ Zob. Vegas González w pracy *Tolerancia, ideología y disidencia...*, s. 23 oraz J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona 1978, s. 39–41.

¹²⁶ Były dziełem dwóch uczonych żydowskich, Jehudy ben Mose ben Mosca ha-Cohen i Izaaka ben Sida. Zostały opracowane w latach 1263–1272. Jak pisze L. Fernández Fernández, „w dziwny sposób *Tablas Alfonsíes*, które były kopiowane w setkach w pozostałej części Europy, nie wywierały pełnego wpływu w królestwie Kastylii, ponieważ aktywność astronomiczna praktycznie tutaj zanikła aż do czasu, gdy została na nowo podjęta na katedrze astronomii Uniwersytetu w Salamance, gdy pewien profesor obcokrajowiec, Nicholaus Polonius, pochodzący prawdopodobnie z Polski, zajmując w 1460 r. katedrę przywiózł ze sobą łaciński przekład tablic alfonsjańskich. W Salamance zostały opracowane tablice, bazujące na tablicach Mądrego Króla, znane jako *Tabulae Probatae*, tym razem wykonane przez Mikołaja Polaka, wydaje się, że łatwiejsze w użyciu i przeznaczone dla studentów Uniwersytetu” (L. Fernández Fernández, *Las tablas astronómicas de Alfonso X El Sabio*, „Anales de Historia del Arte”, 2005/15, s. 38–39).

¹²⁷ Jak pisze A. Sáenz-Badillos, „na początku wieku XIII muzułmanie, Żydzi, mozarabowie i chrześcijanie, którzy przybywali tutaj wraz z konkwistą nadal współżyli w mieście w klimacie otwartym na tolerancję i zrozumienie, utrzymując, poza religijnymi, swoje tradycje kulturowe i językowe” (A. Sáenz-Badillos, *La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos*, w: *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, red. R. Izquierdo Benito, A. Sáenz-Badillos, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1998, s. 199); zob. także J. Vernet, *El Islam en España*, Mapfre, Madrid 1993, s. 205–206.

jak mieszkający tutaj chrześcijanie i muzułmanie, gwarantowane przez królewski edykt *Fuero de Guadaluajara* z 1133 r. oraz edykt *Fuero de Cuenca* z roku 1190. Uchodząc z położonych na południu Półwyspu terytoriów muzułmańskich, Żydzi znaleźli tu warunki do normalnego życia i przebywali aż do czasu ich ostatecznej ekspulsji z terytoriów Hiszpanii w XV stuleciu. Władcy chrześcijańscy nie prowadzili polityki latynizacji czy „kastylizacji”. Żydzi znajdowali się pod wpływem kultury arabskiej, dzieła literatury, filozofii i nauki ich najwybitniejszych twórców owego okresu były pisane po arabsku. Posługiwali się jednak trzema językami: hebrajskim, arabskim, a także wspólnym dla wszystkich mieszkańców językiem romance (*lingua tholetana*, tolekański dialekt języka iberoromańskiego, pierwotna nazwa języka kastylijskiego), dlatego mogli odegrać rolę pośredników między kulturą arabską i chrześcijańską¹²⁸.

Trzecią grupą ludności mieszkającej w Toledo – oprócz muzułmanów i Żydów – byli mozarabowie – chrześcijanie, którzy znaleźli się pod władzą państw islamskich. Język łaciński był wśród nich używany tylko w warstwach elitarnych, przede wszystkim w obszarze religii; ich językiem codziennym, obok romance, używanym także w formie pisanej, stał się w X–XI w. język arabski¹²⁹. Kiedy Toledo w 1085 r. zostało odebrane muzułmanom przez Alfonsa VI, mozarabowie stanowili dość liczną grupę jego mieszkańców, od VIII stulecia niezależnych od kościelnej hierarchii wizygockiej, zachowującą swój odmienny od łacińskiego ryt liturgiczny (zwany mozarabskim i tolekańskim), co ją oddalało od chrześcijan pozostających przy liturgii rzymskiej (świadectwem ich wrogiego stosunku do mozarabów może być odebranie im relikwii św. Izydora i przeniesienie ich z Sewilli do Leonu)¹³⁰. Po zdobyciu miasta przez Alfonsa VI ów ryt został zastąpiony łacińskim¹³¹, a kościoły przekazane różnym zakonom w celu przekształcenia ich na klasztory.

Ośrodek tłumaczeń funkcjonował w Toledo przez ponad półtora stulecia, w latach 1130–1287. Tradycyjnie nazywano go Szkołą Tłumaczy z Toledo, jednak w ostatnich latach zaznaczyła się tendencja do zamieniania tej nazwy na

¹²⁸ Zob. A. Sáenz-Badillos, *Participación de judíos en las traducciones de Toledo*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996, s. 65.

¹²⁹ Zob. L.A. García Moreno, *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes*, „Hispania Sacra”, 2005/57, s. 8.

¹³⁰ Zob. A. García Sanjuán, *Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí* (ss. XI–XII), „Historia. Instituciones. Documentos”, 2004/31, s. 274–275.

¹³¹ Zob. J. A. Aparicio Bastardo, *Notas para la aproximación al estudio de las iglesias de mozárabes en la urbe toledana*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 1993/4, s. 17–18 oraz C. Carl, Munio, obispo de Calahorra, 1066 a 1080, *¿defensor del rito mozárabe?: una revisión de las pruebas documentales*, „Hispania Sacra”, 2008/60, s. 686–690 oraz E. Mitre, *Herejías y comunidades nacionales en el medievo*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1996/1, s. 92). Jednolitą liturgię rzymską przyjęto w królestwie Alfonsa VI na synodzie w Burgos w 1080 r. Jej wprowadzenie w Hiszpanii powierzono mnichom kluniackim, dlatego w miejscowych kronikach była nazywana „francuską”.

określenie „średniowieczni tłumacze tolekańscy”¹³², bowiem żadne dokumenty nie wskazują na to, by prace tolekańskich tłumaczy były formalnie zorganizowane, zaplanowane i koordynowane¹³³. Niektórzy autorzy sądzą, że ze „szkołą” nie była także związana żadna zorganizowana struktura dydaktyczna, natomiast inni twierdzą, że w Toledo także nauczano, ale i ta teza nie znajduje potwierdzenia w dokumentach. Jest raczej pewne, że Toledo nie miało uniwersytetu¹³⁴, w najlepszym razie mogła tu istnieć akademія, której członkami byli miejscowi intelektualiści. Ostatecznie, to, co do niedawna uchodziło za Szkołę Tłumaczy z Toledo, oznacza dzisiaj pewne środowisko intelektualne, które powstało w Toledo i w którym dokonano wielu przekładów dzieł naukowych i filozoficznych z języka arabskiego na łacinę.

Według tradycyjnych poglądów założycielem i mecenasem „szkoły” był francuski benedyktyn Rajmund de Sauvetât (Salvetat), arcybiskup Toledo w latach 1126–1151 (lub 1124–1152), spełniający także funkcję zwierzchnika (prymasa) biskupów Półwyspu oraz pełniący – na mocy swej funkcji kościelnej – urząd kanclerski na dworze królewskim¹³⁵. Niektórzy autorzy zauważają, że zakonna przynależność Rajmunda miała wpływ na rolę, jaką odegrał on w utworzeniu „szkoły”; benedyktyni prowadzili szkoły teologiczne i filozoficzne, a o ich trosce o przekaz dziedzictwa intelektualnego i solidnej (benedyktyńskiej) pracy na jego rzecz wspominać nawet nie wypada. Motywy, jakimi kierował się arcybiskup Rajmund zapoczątkowując prace translatorskie, z braku dokumentów pozostają tylko w sferze domysłów. Pojawiła się sugestia, że arcybiskupa Rajmunda zainspirowała wizyta opata klasztoru w Cluny (1142 r.), Bedy Wielebnego, który był zbulwersowany tym, że w Dolinie Ebro tłumaczy się prace astrologiczne i ezoteryczne, a nie dzieła o poważniejszym znaczeniu. Rajmund miał wpłynąć na zmianę zainteresowań Jana z Sewilli (Jana Hiszpana), dotychczas tłumaczącego prace o podobnym charakterze. Od 1142 r. do śmierci Rajmunda w roku 1151 zajmował się on, podobnie jak i inni tłumacze

¹³² Zob. S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1997, s. 12.

¹³³ Przebieg dyskusji o charakterze „szkoły” przedstawia E. Benito Ruano w artykule pt. *Ámbito y ambiente de la „Escuela de Traductores de Toledo”*, s. 13–15, a także J.A. García-Junceda w *La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1982–1983/3, s. 65–69. Benito Ruano zgadza się z tezą, że w wypadku omawianej „szkoły” nie chodzi o zaplanowane, mające swój program przedsięwzięcie. Tę opinię podziela F. Márquez Villanueva (*La Lingua Tholetana*, s. 23), S. Vegas González (*La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 96), J. Vernet (*El Islam y Europa*, s. 70–71), a J. Lomba Fuentes twierdzi, że „tak zwana Szkoła Tłumaczy z Toledo jest wymysłem nowoczesnej historiografii” (J. Lomba Fuentes, *La cultura medieval del Valle del Ebro y Europa*, „Turiaso”, 1993–1994/11, s. 27).

¹³⁴ W opublikowanej pod koniec XIII w. w Toledo pracy *Virgilius Cordubensis* jest mowa o uniwersytecie w Toledo, na którym studiują liczni studenci zagraniczni, przede wszystkim zaś muzułmanie. Informacja ta nie jest jednak uznawana za wiarygodną.

zaliczani do „szkoły”, przekładaniem dzieł filozoficznych, zwłaszcza Arystotelesa, Awerroesa i Awicenny. W pierwszym okresie najbardziej znaczącego dzieła translatorskiego dokonali trzech tłumacze: wspomniany Jan Hiszpan oraz Dominik Gundisalvo i Gerard z Cremony.

Kwestia mecenatu Rajmunda dotyczy nie tylko inspiracji, zachęty, perswazji czy nakazu, lecz wiąże się także z ważną kwestią finansową, bo, jak słusznie zauważa R. González Ruiz, „dzieło wymagało pewnych wydatków, z którymi trzeba było sobie radzić. Należało opłacić tłumacza, pomocnika biegłego w języku oryginału, kopistę [...] i chyba liczyć się z wydatkiem związanym z nabyciem starannie wykonanego egzemplarza pracy, którą zamierzało się tłumaczyć”¹³⁶. Tak jak nie wszyscy autorzy dostrzegają w Rajmundzie założyciela szkoły, tak też nie wszyscy dostrzegają w nim mecenasa łożącego na tłumaczenia. Zwłaszcza autorzy nowszych publikacji niemal zgodnie twierdzą, że taka rola Rajmunda jest dość słabo udokumentowana. Według nich poprawnie byłoby uznać mecenat arcybiskupów Toledo: w pierwszych dziesięcioleciach (obejmujących oczywiście okres sprawowania prymasowskiej godności przez Rajmunda) wszyscy toledańscy tłumacze (chrześcijanie, mozarabowie, muzułmanie i Żydzi) mieliby być na utrzymaniu katedry. Ta teza nie jest jednak bardziej pewna niż ta dotycząca mecenatu arcybiskupa Rajmunda.

W następnym okresie o ekonomiczne podstawy prac translatorskich miał dbać król Alfons X Mądry (władął w latach 1252–1284), jednak według niektórych autorów, monarcha ten nie miał zainteresowań filozoficznych¹³⁷ i bardziej interesowały go dzieła astronomiczne, praktyki magiczne i wiedza tajemna¹³⁸,

¹³⁵ „Kategoria »prymasów Hiszpanii« [...] była tym, co im nadawało pewną przewagę godności nad resztą biskupów Półwyspu. [...] Po drugie, arcybiskup Toledo był ponadto metropolitą rozległej prowincji kościelnej. I wreszcie toledańscy prałaci byli zobligowani do administrowania rozległą archidiecezją, praktycznie równej całej dzisiejszej autonomicznej prowincji Kastylii-La Manchy. [...] To wszystko czyniło z Toledo największe i najpotężniejsze arcybiskupstwo hiszpańskich królestw i wyjaśnia dlaczego jego gospodarz [...] był zaraz po królu główną powagą Hiszpanii” (M.J. Lop Otín, *La investigación sobre la iglesia medieval toledana: balance y perspectivas*, „Medievalismo”, 2005/15, s. 94–95).

¹³⁶ R. González Ruiz, *El traductor Hermann el Alemán*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, s. 58.

¹³⁷ Przydomek „Mądry”, mający wskazywać na uczoność króla, nie musi być żadnym dowodem jego intelektualnych zainteresowań. Przypisywane mu autorstwo pewnych prac jest raczej, jak niektórzy dowodzą, propagandowym zabiegiem i wynikiem późniejszej legendy i idealizacji jego osoby. Alfons X miał być autorem (pisanych wyłącznie w *lingua tholetana*) prac literackich (*Cantigas* i *Calila e Digna*), prawniczych (*Setenario*; *Siete Partidas*, *Espéculo*; *Ordenamiento de las tafurerías*), historycznych (*General estoria*; *Crónica general*), religijnych (przekład Biblii i *Escala de Mahoma*), astronomiczno-astrologicznych (m.in. słynnych *Tablas astronómicas*) oraz przekładów. Zob. D. Romano, *Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, s. 35.

¹³⁸ J. Samsó zwraca jednak uwagę na fakt, że „zainteresowanie monarchy [tj. Alfonsa X –M.J.] astrologią może w niektórych wypadkach być umotywowana dążeniem do utworzenia nowych tablic astronomicznych, które pozwoliłyby formułować bardziej trafne przewidywania [...] wydaje się jasne,

w związku z tym ten okres istnienia szkoły niekiedy uznaje się za schyłkowy. Pewne jest, że w pierwszym okresie jej istnienia dominowały tłumaczenia dzieł filozoficznych, natomiast w XIII w. naukowych, astrologicznych i magicznych i że z inspiracji monarchy powstała bogata kolekcja tłumaczeń na język kastylijski prac o charakterze magicznym (takich jak *Picatrix*, *Lapidarium* opisujące właściwości fizyczne i astrologiczne 360 minerałów czy *Księga magii znaków*)¹³⁹, astronomiczno-astrologicznym oraz agronomicznym. W okresie dążeń Alfonsa X do sprawowania władzy jako imperatora niektóre z tych dzieł zostały przetłumaczone także na łacinę (lata 1256–1257). Dziełem, które powstało w alfonsjańskim skryptorium był jeden z najważniejszych średniowiecznych kodeksów prawnych – kodeks *Siete Partidas*, oparty na prawie rzymskim, na kodeksie Justyniana, odwołujący się do poglądów Izydora z Sewilli i Arystotelesa.

Niektórzy autorzy twierdzą, że w epoce Alfonsa X jedynym pozytywnym efektem działalności szkoły był przekład tablic astronomicznych, znanych pod nazwą *Tablic Alfonsjańskich* (*Tabula Alfonsies*)¹⁴⁰. Były one praktycznym instrumentem, pozwalającym określić pozycje planet, Słońca, Księżyca i konstelacji gwiazd względem określonego punktu geograficznego, odległości między nimi czy obliczyć moment zaćmienia, używanym w Europie aż do czasów Kopernika. Niemniej inni przestrzegają przed dzieleniem prac szkoły na dwa odrębne okresy – pierwszy bardziej filozoficzny, drugi bardziej astronomiczny i astrologiczny – ponieważ, według nich w tamtej epoce takich podziałów i wartościowań poznania nie czyniono, uznając równą wartość wszelkiej wiedzy odziedziczonej po muzułmanach, a astronomia wraz z astrologią w owym czasie była wiedzą nie mniej cenioną niż filozofia, a nawet była uznawana (przynaj-

że zainteresowanie monarchów i mecenasów astrologią motywowało ich zainteresowanie mające inny charakter, taki mianowicie, iż finansowali oni kosztowne programy badań o charakterze czysto naukowym” (J. Samsó, *Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica*, w: *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*, red. J. Vernet, Barcelona 1980, s. 83–114, <http://www.cervantesvirtual.com/servelet/SirveObras/01604185981252968570035/index.htm> (4.10.2012).

¹³⁹ „Grupa uczonych z dworu Alfonsa X zebrała i odzyskała różne pisma należące do mądrości wschodniej, w których były omawiane i mieszały się wszystkie te dyscypliny [tj. astrologia, astronomia, alchemia, magia i in. – M.J.] niekiedy mając na celu zwalczenie choroby, kiedy indziej spowodowanie śmierci wroga, albo też w celach o mniejszym znaczeniu, takich jak uzyskanie większej potencji seksualnej lub nieodwzajemnionej miłości a nawet uzyskanie większej władzy czy przekształcenie pospolitego metalu w złoto” (R. Delgado Suárez, *Antecedentes e influencias en la obra científico-mágica de Alfonso X el Sabio: La unión fascinante de la Astrología, la Astronomía, la Alquimia, la Magia, la Medicina y los Milagros a través de la Historia*, „Espéculo. Revista de Estudios Literarios”, 2007/37, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero37/alfonsox.html> (5.10.2012).

¹⁴⁰ „Tablice astronomiczne” były „najważniejszym dziełem naukowym spośród zrealizowanych na dworze Alfonsa X, jak o tym świadczą ich liczne adaptacje, wersje i wydania na podstawie ich wczesnego tłumaczenia na łacinę lub w oparciu o nie same, dokonywane przez całe średniowiecze i przez część wieku XVI” (C. Alvar, *Textos científicos traducidos al castellano durante la Edad Media*, w: *Convergences médiévales. Epopée, lirique, roman. Mélanges offerts Madeleine Tyssens*, red. N. Henrard, P. Moreno, M. Thirty-Stassin, Bruxelles 2001, s. 38).

mniej przez niektórych myślicieli) za równą metafizyce oraz za szczytowe osiągnięcie ludzkiego poznania. Podobnie rzecz ma się z pismami magicznymi – magia uchodziła wówczas za wartościową wiedzę, dopóki nie uznano, że ma pochodzenie diaboliczne. Jak zauważa L. Fernández Fernández:

główną wyrazicielką naukowej panoramy średniowiecza była astronomia. Już w czasach antycznych przekształciła się ona w jedną z najważniejszych osi badań, pobudzając rozwój innych nauk, zwłaszcza matematyki, by odpowiedzieć na obserwację zjawisk niebieskich, dokonywanych przez całe stulecia, oraz by je rozwijać. Rozwój astronomii odpowiada na różnego rodzaju zapotrzebowania: z jednej strony, na oczywistą dążność do określenia naszego miejsca we wszechświecie, wraz z potrzebą wyjaśnienia dziejących się zjawisk, a z drugiej strony konsekwencji, jakie te zjawiska mają dla naszego życia. Ów aspekt wzajemnego związku makrokosmosu, Uniwersum i mikrokosmosu, Ziemi, był jednym z czynników napędzających rozwój astronomii od czasów antycznych. Naturalne konsekwencje, takie jak pomiar czasu, orientacja czy zmiana pór roku stymulowały obserwacje i obliczenia astronomiczne, lecz już na początku pojawiła się potrzeba wiary w to, że zjawiska niebieskie oddziałują bezpośrednio na zdarzenia ziemskie nie tylko z materialnego punktu widzenia, lecz także z punktu widzenia koncepcji zabarwionej mistycznie, która ustanawiała ścisły związek między światem niebieskim i światem ziemskim, tworząc w ten sposób źródło narodzenia się astrologii. Astronomia i astrologia przekształciły się w nierozdzielny dwumian, wymieniając swoje znaczenia i zastosowania, a nawet nazwy¹⁴¹.

Prac toledańskich tłumaczy nie cechuje wspólnota tematyczna; wspólne jest im natomiast literalne podejście do przekładanych tekstów. Nie różnili się pod tym względem od innych tłumaczy tej epoki. Teksty autorów starożytnych były wówczas traktowane tak samo, jak Pismo św., tzn. jako źródło wyższej prawdy o świecie, której (według obowiązującej w tych czasach teorii przekładu wyłożonej przez św. Hieronima) tłumacz w żaden sposób nie powinien zmieniać, zubażać czy zanieczyszczać¹⁴². W porównaniu z językiem arabskim – językiem filozoficznym i naukowym sensu stricto owej epoki – łacina XII i XIII stulecia była językiem ubogim, tłumacze ze szkoły w Toledo musieli więc pokonać wiele trudności natury lingwistycznej (zwłaszcza terminologicznej i gramatycznej), by subtelne rozważania uczonych i filozofów muzułmańskich oddać w taki sposób, by nie ulotniła się naukowa i filozoficzna treść ich dzieł.

Mimo częstych prób określenia metody translatorskiej, jaka miałaby charakteryzować pracę tłumaczy z Toledo, nie udało się uzyskać konkluzywnych wyników. Dość długo funkcjonowało przekonanie mające pewne oparcie w prologu-dedykacji Gundisalvusa do tłumaczonego przez niego dzieła Avicenny *De anima*, że przyjętą przez nich metodą było tłumaczenie jednego tekstu przez dwóch tłumaczy („na cztery ręce”) – jednym z nich miał być chrze-

¹⁴¹ L. Fernández Fernández, *Las tablas astronómicas de Alfonso X El Sabio*, s. 30.

¹⁴² S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 22.

ścijański kleryk, znający język łaciński, lecz nieznający arabskiego, drugim zaś sprawnie posługujący się językiem arabskim mozarab, muzułmanin bądź Żyd nieznający łaciny. Obaj tłumacze, posługując się równie dobrze im znanym językiem romance (*lingua tholetana*), mieli tłumaczyć tekst na łacinę. M. Brasa Díez, pisze, że ten sposób tłumaczenia był właściwy dla pierwszego okresu istnienia szkoły i że „po tłumaczeniach arabsko-łacińskich za pośrednictwem romance następuje epoka przekładów arabsko-hiszczańskich. Wcześniej romance był językiem pośredniczącym, niepisanym; w tym okresie będzie już językiem ukształtowanym i pojawi się jako język pisany”¹⁴³. Nie ma jednak żadnej pewności, że taką metodę stosował sam Gundisalvus w przypadku tłumaczenia wszystkich dzieł, a tym bardziej że była to metoda przyjęta przez wszystkich tolekańskich tłumaczy czy obowiązująca. Ponadto w prologu Gundisalvusa nie zostało powiedziane wprost, że językiem pośrednim – owym językiem codziennym (*vulgariter*) – miał być kastylijski (ponadto: czy możliwy byłby literalny przekład arabskiego tekstu – jakiegokolwiek zresztą – filozoficznego na język codzienny?). Równie dobrze mogła być nim pospolita łacina czy codzienny język arabski. Trudno też przyjąć za oczywiste, że tłumacz nie znał arabskiego. Bardziej prawdopodobne niż tłumaczenie „na cztery ręce” jest zwykle korzystanie przez tłumacza z pomocy osób znających język przekładanego dzieła lepiej niż on. Była to wśród tłumaczy zachodnich i wschodnich praktyka rozpowszechniona. Odchodząc od mitów, jakie od dawna podtrzymywano na temat specyficznej tolekańskiej metody tłumaczenia, dzisiejsi historycy są raczej skłonni uznać, że metoda ta nie różniła się niczym szczególnym do metod, które wówczas dominowały.

Poświęćmy nieco uwagi osobom najwybitniejszym tolekańskich tłumaczy. Niestety, wiedza o części z nich jest dość skromna i niepewna. Pierwszym z nich miał być Jan Hiszpan (daty jego życia nie są dokładnie znane, jako rok jego śmierci podaje się lata 1166 i 1180). Wersje jego nazwiska są liczne: Aven-dar, Juan Hispano, Ioannes Hispanus, Iohannes Hyspanus, Iohannes Yspanus, Iohannes Hispaniensis atque Luniensis/Limiensis, Juan de Sevilla, Ioyannes Hispalensi, Iohannes Toletanus, w związku z czym niektórzy autorzy wyrażali wątpliwości, czy rzeczywiście jedna i ta sama osoba podpisywała manuskrypty tłumaczeń. Niektórzy historycy łączyli – niesłusznie, jak się okazuje – tę postać z osobą wybitnego żydowskiego filozofa Abrahama Ibn Dauda (1110–1180). Jan Hiszpan bywa uznawany za inicjatora działalności translatorskiej w Toledo, jednak nie istnieją dokumenty, które pozwoliłyby tę tezę uznać za niewątpliwą. Nie pozostały też dokumenty, na podstawie których można by było prześledzić jego intelektualną biografię. Niektórzy autorzy (już od renesansu) łączyli

¹⁴³ M. Brasa Díez, *Alfonso X el Sabio...*, s. 21.

działalność Jana Hiszpana z Dominikiem Gundisalvusem, twierdząc, że to właśnie oni obaj, korzystając z poparcia i protekcji arcybiskupa Rajmunda, zapoczątkowali wspólnie prace szkoły. Jak wykazują nowsze badania, ta teza także nie ma oparcia w dokumentach. Potwierdzają one tylko jeden fakt: Jan Hiszpan w porozumieniu z arcybiskupem Toledo przetłumaczył na łacinę z języka arabskiego dzieło Qusta ibn Luqa *De differentia intern animam et spiritus*. Inne tłumaczenia Jana Hiszpana były przekładami prac astrologicznych – m.in. *Introductorium maius in astronomiam* oraz *Flores astrologiae* Abu Mashara, traktaty astrologiczne Mashalaha, al-Farghaniego, Alkindiego, al-Battaniego, Ibn Qurra, Sal den Bishara, al-Kabisiego, Umara al-Tabariego; *Epitometotius astrologiae*. Wyrazem jego szczególnych zainteresowań astrologią jest jego własna praca pt. *Epitome totus astrologiae*. Dzieła tego rodzaju nie stanowiły większości tłumaczeń wykonanych w Toledo, jednak w ostatnim trzydziestoleciu XII w. to miasto i jego okolice stały się centrum astrologicznym i nigromantycznym Zachodu, do którego ściągali liczni uczeni i praktycy, aby tutaj pogłębiać swoją wiedzę i umiejętności. Poza ośrodkiem tolekańskim w Hiszpanii największe zasługi w tej dziedzinie położył Hugo de Santalla, tłumacząc m.in. z jęz. arabskiego *Liber Apolonii de secretis nature et oculis rerum causis* oraz Hermann z Karyntii, tłumacz z języka arabskiego dwóch dzieł, zawierających podstawowy fragment astrologii arabskiej: *De oculis* oraz *Liber ymbrium*. Te zainteresowania astrologią przeniknęły szybko do Italii, a następnie do Francji i Anglii.

Dominik Gundisalvus (1110–1181) był, wraz z arcybiskupem Rajmundem i Janem Hiszpanem, inicjatorem prac tolekańskich tłumaczy, współpracując z nimi w latach 1130–1180; tłumaczył wyłącznie dzieła filozoficzne greckie i arabskie. Jego tłumaczenia nie były przekładami wiernymi; niekiedy pozwalał sobie na opuszczanie zdań bądź wprowadzał na ich miejsce takie, jakich nie było w tekście oryginału¹⁴⁴. Był tłumaczem prac Alfarabiego: *Liber de Scientiis*; *Fontes quaestionum*; *De intellectu*; *Liber exercitacionis ad viam Felicitatis* oraz dzieła przypisywanego temu filozofowi, *Liber introductorius in artem logicae*; Alkindiego: *De intellectu*; Aleksandra z Afrodyzji: *De intellectu et intellecto*; Izaaka Al-Israili: *Liber de definitionibus*; Algazela: *Maskasid*; Awicenny: *Metaphysica Avenenne... sive Prima Philosophia* oraz Ibn Siny: *De convenientia et differentia subiectorum*.

Tłumaczem zaliczanym do szkoły był Avendauth. Jeszcze do niedawna to nazwisko było uznawane za jedno z nazwisk osoby znanej także jako Jan Hiszpan, ale był także identyfikowany jako filozof Ibn Daud. Najważniejszym tekstem arabskim, jaki przetłumaczył, było dzieło Awicenny *Shifa – De anima*.

¹⁴⁴ J.S. Gil, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 38.

W prologu-dedykacji przedstawia się jako Żyd, filozof i współpracownik Gundisalviego oraz podaje motywy swojej translatorskiej pracy, pisząc, że jego intencją jest dostarczenie odpowiedniego instrumentarium intelektualnego, potrzebnego do racjonalnego wykazania tego, co dotychczas w kulturze łacińskiej jest tylko aktem wiary, a mianowicie istnienia i natury duszy. Owym instrumentem miała być filozofia arystotelesowska, przekazana za pośrednictwem Avicenny. Poza tym dziełem, przetłumaczył jeszcze pięć innych, z których trzy we współpracy z Gundisalvim.

Gigantyczną pracę translatorską wykonał Gerard z Cremony (1114–1187), znany także jako Gerardus Tholetanus i Gerardo de Cremona. Przetłumaczył na łacinę ponad 70 czy nawet około 80¹⁴⁵ dzieł greckich i arabskich z zakresu logiki, matematyki (Euklidesa, Archimedes, Menelaosa, Apoloniusza, Teodorzusa, Autolicosa, Ptolomeusza, Hypsiklesa oraz komentarze arabskie – Al-Nazariego, Mhmda ibn Abd al-Baki, Ahmada ibn Jusufa, Habit ibn Qurra, Banu Musa, Abu Bakr al-Hasana, al-Kwarizmiego, Abu Kamila, al-Farganiego), astronomii, astrologii, geomancji, alchemii (Mashallaha, Abhanbuchariego, Jabir ibn Haiyana, al-Raziego), fizyki, mechaniki, optyki (Dioklesa, pseudo-Euklidesa), medycyny (Hipokratesa, Galena, Al-Kindiego, Ibn Maasawaiha, Yahia ibn Sarabyuna, ar-Raziego, Abu-l-Qasim al-Zahrawiego, Ibn al-Wafida, Ali ibn Ridwana, Awicenny) i filozofii. Wśród 16 przetłumaczonych przez niego dzieł logicznych i filozoficznych znajdowały się dzieła Arystotelesa (*Analytica Posteriora; Physica, De coelo et mundo; De generatione et corruptione*), Temistosa (komentarz do Arystotelesa *Analytica Posteriori*), Aleksandra z Afrodyzji (*De sensu; De motu et tempore; De eo quo augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle; De unitate; De intellectu et intellecto*), Alkindiego (*Liber de somno et visione; De quinque essentiis*, Alfarabiego (*De syllogismo; De scientiis; Distinctio Alfarabi super librum Aristotelis de naturali auditu*) i Izaaka Al-Israeli (*De elementis; De descriptione rerum et diffinitionibus larum et de differentia inter descriptionem et diffinitionem*).

Urodzony w Toledo, prawdopodobnie w rodzinie mozarabskiej, Marek z Toledo (Marcus Toletanus, Marcos de Toledo), studiował medycynę we Francji. Od roku 1198 był prezbiterem w toledońskiej katedrze. Przetłumaczył Koran i muzułmańskie traktaty teologiczne, m.in. w r. 1213 *Akidę* Ibn Tumarta, ceniony przez muzułmanów tekst, dotyczący kwestii jedności i wielości Boga. Jak pisze we wstępie do swego tłumaczenia tego dzieła, podjął się tej pracy po to, by chrześcijanie mogli zapoznać się z doktryną muzułmańską i by na tej podstawie mogli ją odrzucić. Kolejnym przetłumaczonym przez niego dziełem była

¹⁴⁵ Ta ogromna liczba tłumaczeń rodzi przypuszczenia, że Gerard z Cremony sam nie wykonał tej pracy, lecz zatrudnił grupę tłumaczy, którą kierował i której tłumaczenia poddawał adiustacji – zob. J.S. Gil, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 51–51.

anonimowa praca (najprawdopodobniej hiszpańskiego konwertyty z XI w.) *Contrarietas Alpholica*, której oryginał zaginął. Ta praca została przetłumaczona z taką samą intencją jak poprzednia. Jak pisze S. Vegas González, „poczynając od tych prac Marka z Toledo, Szkoła z Toledo po raz pierwszy podejmuje tłumaczenia prac o charakterze religijno-apologetycznym, w przeciwieństwie do linii naukowej, jaką podążała aż do tego momentu¹⁴⁶”. Marek z Toledo tłumaczył ponadto z arabskiego na łacinę dzieła medyczne, przede wszystkim Gale-
na (*De tactu pulsus; De pulsu; De pulsu utilitate; De motibus membrorum liquidis*). *De tactu pulsus* było już tłumaczone wcześniej (1180) z języka greckiego przez Burgundczyka z Pizy (Burgundio de Pisa). Marek tłumaczył to dzieło z arabskiej wersji Hunayna ibn Izhaka; ten z kolei przetłumaczył je z wersji syryjskiej Ibn Sahada. Ta skomplikowana droga, jaką dzieło to przebyło (grecki – syryjski – arabski – łacina), sprawiła, że jego wersje w tłumaczeniu Bungurd-
czyka i Marka różnią się między sobą. Taką samą drogę przeszło inne dzieło Galena, tłumaczone przez Marka – *De utilitate pulsus* oraz *De motibus...*. Za autora tej drugiej pracy Marek uznał Hunayna ibn Izhaka.

Niewiele wiadomo o życiu Hermanna Alemannusa (ok. 1200–1272/73). Imię i przydomek tego tłumacza (występujące także w innych wersjach: Teutonicus, Germanicus) wskazują na jego germańskie pochodzenie¹⁴⁷. Nie wiadomo, kiedy, jak i w jakim celu przybył do Toledo. Wiadomo, że ukończył studia w Paryżu (nie jest wiadome, na jakim wydziale), uzyskując najwyższy stopień akademicki oraz że na uniwersytecie w Palencji (pierwszej wyższej uczelni na Półwyspie Iberyjskim, założonej przez Alfonsa VIII Kastylijskiego), wykładał i reorganizował studia. Był też, poza wszelkimi wątpliwościami, biskupem w Astorga (został mianowany biskupem w 1266 r. przez papieża Klemensa VII, swego kolegę ze studiów w Paryżu, mimo że nie miał święceń kapłańskich). Pierwszą udokumentowaną informacją dotyczącą tego tłumacza jest data w kolofonie przetłumaczonego przez niego z języka arabskiego na łacinę komentarza Awerroesa do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa (*Liber Nichomachye Aristotilis scilicet Ethicorum*): 3 czerwca 1240 r.¹⁴⁸ Inne jego udokumentowane tłumaczenia to: *Summa quorundam Alexandrinorum* (aleksandryjskie kompendium *Etyki* Arystotelesa); *Auerroes in Rethoricam*; *Didascalia in Rethoricam Aristotilis ex Glosa*

¹⁴⁶ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 77.

¹⁴⁷ Herman el Alemán przez licznych autorów był mylony z wieloma innymi osobami tej epoki, noszącymi to samo imię, zob. M. Pérez González, *Herman Alemán, traductor de la Escuela de Toledo*, „*Minerva. Revista de Filología Clásica*”, 1992/6, s. 269–272. Mimo licznych niejasności, co do osoby tego tłumacza, autor pisze, że „w chwili obecnej nie ma żadnych wątpliwości, co do tego, że Herman el Alemán wykonał co najmniej pięć tłumaczeń z języka arabskiego na łacinę. Wszystkie one zostały opublikowane, niektóre z nich wiele razy” (ibidem, s. 272).

¹⁴⁸ Zob. R. González Ruiz, *El traductor Hermann el Alemán*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, s. 53.

Alpharabii; średni komentarz Awerroesa do *Poetyki* Arystotelesa. Jego działalność translatorska trwała przez 16 lat (1240–1256). R. Bacon, który miał spotkać Hermana w Paryżu (Bacon wykładał tam w latach 1240–1247), oceniał nisko jego przekłady, zarzucając mu zarówno słabą znajomość języków, jak i zagadnień, którym poświęcone były przekładane przez niego dzieła.

Michał Szkot (zm. 1235) w 1217 r. przetłumaczył na łacinę *De motibus colorum* Nur ad-Din al-Bitrujiego (łac. Alpetragius), autora wówczas jeszcze żyjącego (zm. 1204). Było to dzieło ważne, korzystali z niego m.in. R. Bacon, Albert Wielki i Robert Grosseteste. Inny jego ważny przekład, to *De animalibus* Arystotelesa. W roku 1220 Michał Szkot opuścił Toledo; najpierw przebywał w Bolonii, a następnie, od 1228 r. do śmierci, na sycylijskim dworze Fryderyka II jako jego astrolog i doradca naukowy¹⁴⁹. Z jego nazwiskiem łączy się opinia, że był pierwszym, który umożliwił poznanie Zachodowi dzieł Awerroesa, m.in. jego komentarzy do *De anima* i *De coelo et terra* Arystotelesa, które miał przetłumaczyć na Sycylii, a następnie około roku 1230 zawieźć do Paryża. Jak dowodzą badacze, tłumaczenia te Michał Szkot miał przygotowane już w Toledo. Ponadto był autorem dzieł oryginalnych: *De alchemia*, *De sole et luna*, *Liber introductorius* (praca o charakterze astrologiczno-medycznym), *Liber quator distinctionem* oraz *Liber de physiognomia et hominis procreatione*. Ostatnie z wymienionych dzieł cieszyło się wielkim zainteresowaniem i do XVI w. miało 18 wydań.

Po opuszczeniu Toledo przez Michała Szkota ośrodki tłumaczeń dzieł naukowych i filozoficznych około roku 1225 pojawiły się we Francji i Anglii. Przekładem prac autorów antycznych bezpośrednio z języka greckiego oraz dzieł intelektualistów arabskich zajęli się wówczas uczeni tej miary, co Robert Grosseteste i Wilhelm Moerbeke, związani z uniwersytetami w Paryżu i Oksfordzie, gdzie ich praca była doceniana i wspierana, przeciwnie niż w tym czasie w Toledo.

Poza tymi wybitnymi tłumaczami szkoły tolekańskiej, należy wymienić innych, mniej znaczących, o których jednak nie wiadomo, czy znajdowali się w kręgu tolekańskim: Anglika Alfreda de Saresel (Alfred, Alfred Alphitus, Sarawel, Sarchel, Alphredus Philosophus, Alphredus Anglicus), któremu przypisuje się przełożenie traktatu Pseudo-Arystotelesa *De plantis* (*De vegetalibus*) oraz fragmentów *Avicennae Mineralna*; Włocha Plato Tiburtinusa, rezydującego w Barcelonie, tłumaczącego z arabskiego i hebrajskiego; Flandryjczyka Rudolfa z Brugii (tłumaczenia z arabskiego prac astronomicznych); Anglika Roberta z Chester (Castrensis, Cestrensis, Retinensis, Ostiensis, Ketinensis, Astensis, Anglicus) – tłumacza prac alchemicznych oraz Koranu; pochodzącego z Galicji, pracującego w Tarazonie astrologa i alchemika Huga de Santalla.

¹⁴⁹ S. Finkelman, *Miguel Escoto, médico, astrólogo, alquimista y traductor*, „Medicina”, 2008/68, s. 176.

Poza przekładami, w kręgu toledańskich tłumaczy powstawały także dzieła oryginalne, chociaż oparte na ideach pochodzących z tłumaczonych prac – była to ich „twórcza asymilacja”¹⁵⁰. Jak pisze S. Vegas González, „tłumacze, którzy pracowali w Toledo (przede wszystkim przypadek Dominga Gundisalvo, Aven-dautha czy Miguela Soto) potrafili włączyć (*incrustar*) niektóre z nowych osiągnięć w chrześcijańską tradycję filozoficzną, której najważniejsze doktryny nie były dotychczas w stanie przekroczyć progu prostej systematyzacji poznania naukowego i filozoficznego, ułożonej w świetle platonizującej mistyki”¹⁵¹. Kiedy D. Gundisalvus pisał własne dzieła, myśl Półwyspu była zdominowana przez neoplatonicki emanacjonistyczny mistycyzm sufich. Najważniejsze znaczenie w tym nurcie myśli miały idee Algazela. Neoplatonizm w tym czasie dominował nie tylko w filozofii muzułmańskiej, ale też w żydowskiej i łacińskiej, jednak w XII w. już nie zadowalał filozofów poszukujących mniej teologicznych a bardziej empirycznych uzasadnień głoszonych tez. Nurtem filozoficznym o mniejszej sile oddziaływania, ale coraz bardziej zyskującym na znaczeniu, zwłaszcza na Półwyspie Iberyjskim, był wówczas arystotelizm, reprezentowany przez takich filozofów muzułmańskich i żydowskich, jak Avempace, Avenzoar, Ibn Tufajl, Awerroes i Majmonides. Ów arystotelizm znajdował się także pod wpływem neoplatonizmu, dlatego Gundisalvo w tłumaczonych przez siebie dziełach filozofów muzułmańskich znajdował doktrynalne zbieżności z łacińską wiedzą jego czasu, w której był intelektualnie uformowany. Jej podstawę stanowiła filozofia św. Augustyna, *Korpus Dionysiacum*, idee Szkoła Eriugeny, św. Anzelma oraz filozofia Szkoły z Chartres. Zbieżności te dostrzegał zwłaszcza u Awicenny. Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ filozoficzne źródło koncepcji św. Augustyna i Awicenny jest to samo: neoplatonizm plotyńsko-porfiriański, przez Awicennę nabyty m.in. z *Teologii Pseudo-Arystotelesa*, którą komentował.

Dominik Gundisalvo był autorem pięciu dzieł filozoficznych: *De divisione philosophiae*; *De immortalitate animae*; *De processione mundi*; *De unitate et uno*; *De anima*. Nie był myślicielem zbyt oryginalnym, dokonywał raczej syntez tłumaczonych przez siebie dzieł (podkreśla się jego zależność intelektualną od myśli arabsko-żydowskiej¹⁵²), mimo to znawcy jego prac twierdzą, że był bardziej filozofem niż tłumaczem. Jego filozoficzna twórczość była skoncentrowana na tych samych zagadnieniach, które będą stanowiły zasadnicze punkty konstrukcji łacińskiego awicennizmu: na nowej klasyfikacji nauk, ponownym opracowa-

¹⁵⁰ S. Vegas González, *Tolerancia, ideología y disidencia...*, s. 36.

¹⁵¹ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 21.

¹⁵² Zob. A. Fidora, *La Recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo*, „Mirabilia: Revista Electrónica de Historia Antigua e Medieval”, 2001/1, s. 137. <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/gundisalvo.html> (5.10.2012).

niu koncepcji metafizyki, na filozofii Jedna, na neoplatońskiej koncepcji intelektu i mistycznego-intelektualnego wznoszenia się duszy.

Do czasów, w których tworzył D. Gundisalvo, obowiązująca klasyfikacja nauk pochodziła od Orygenesesa, św. Augustyna i św. Izydora z Sewilli i znajdowała odzwierciedlenie w dydaktyce. Był to podział na *trivium* (gramatyka, dialektyka, retoryka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka). Rozwój nauk sprawił, że ów podział przestał wystarczać. Gundisalvo zaproponował nową klasyfikację, jednak różniła się ona tylko nieznacznie od tego, jaki zawierało tłumaczone przez niego dzieło *Liber de scientis* Alfarabiego. Tłumacz skopiował ten podział niemal dokładnie w swojej pracy *De divisione philosophiae*. To, co zmienił toledański tłumacz, miało charakter arystotelesowski, a swoje źródło – u Awerroesa. Klasyfikacja nauk, jaką zaproponował Gundisalvo, została niemal bez żadnych zmian przyjęta przez myślicieli łańskich XIII w.

Wiedzę Gundisalvo dzieli na bożą i ludzką, ludzką natomiast na wymowę, wiedzę średnią (*scientia media*) i mądrość w dwóch jej odmianach: praktycznej (dotyczącej tego, co należy czynić) i teoretycznej (pozwalającej poznać to, co należy rozumieć). W wiedzy praktycznej filozof wyróżnia trzy dziedziny: politykę, ekonomię i etykę, podobnie jak w wiedzy teoretycznej, którą dzieli na fizykę, matematykę i teologię. Ta klasyfikacja nauk teoretycznych jest zakorzeniona w jego metafizyce i koncepcji abstrakcji. Jego metafizyka opiera się natomiast na podstawach Arystotelesowskiego hylemorfizmu. Filozof twierdził, że wszystko poza Bogiem jest złożone z dwóch przeciwnych zasad: formy i materii. Nim Bóg zdecyduje o złożeniu formy i materii, pozostają one w potencji. Kiedy jednoczą się, przechodzą w akt. Materia jest bierną, a forma czynną stroną tego złożenia. Forma jest uniwersalna, materia zaś jednostkowa i konkretna. Kiedy uniwersalna forma łączy się z materią, indywidualizuje się. Jeśli chcemy poznać istoty rzeczy tworzących świat, powinniśmy wydobyć z nich uniwersalną formę, czyli dokonać abstrakcji. To właśnie ona jest podstawą jego klasyfikacji wiedzy.

Gundisalvo rozróżnia trzy rodzaje abstrakcji (dochodzenia do istoty rzeczy przez wydobywanie uniwersalnej formy z jednostkowych rzeczy materialnych): 1) abstrakcję niedoskonałą, dokonywaną przez zmysły i wyobraźnię, 2) pośrednią, dokonywaną przez ocenę (*aestimatio*) i 3) doskonałą, będącą dziełem intelektu. Nauką teoretyczną, która opiera się na abstrakcji niedoskonałej, ponieważ zajmuje się rzeczami nieoddzielonymi od materii – zarówno w samej rzeczywistości, jak i w intelekcie – jest fizyka. Dziedziną abstrakcji pośredniej jest matematyka, która rozważa rzeczy oddzielone od materii – ale nie w ich realnym byciu, lecz tylko w intelekcie. Abstrakcji doskonałej – dzięki rozumieniu – dokonuje teologia. Jej przedmiotem badania są rzeczy oddzielo-

ne od materii w bycie i intelekcie. Gundisalvo nazywa tę dziedzinę filozoficznego poznania wiedzą boską, teologią, „filozofią pierwszą” i metafizyką – w tym znaczeniu, że zajmuje się ona tym, co znajduje się poza naturą, przedmiotami, które istnieją oddzielone od materii. Jak pisze M. Cruz Hernández, „dla Wilhelma z Owernii, Filipa Kanclerza, Aleksandra z Hales etc., aż po Świętego Alberta, Świętego Tomasza i Dunsza Szkota, jest to oczywiste, lecz poszukajcie przed rokiem 1181 – nie znajdziecie”¹⁵³.

Szczególnym zagadnieniem, jakie rozważał Gundisalvo, była kwestia Jedna. To neoplatońskie zagadnienie, wyłożone szczegółowo przez Plotyna w *Enneadach*, podjęte następnie przez św. Augustyna i Dionizego Pseudoareopagite, było dobrze znane metafizykom epoki Gundisalwiego. W opracowaniu chrześcijańskich filozofów plotyńskie Jedno stało się osobowym Bogiem. Swoją koncepcję Gundisalvo przedstawił w dwóch pracach: *De processione mundi* oraz w *De unitate et uno*. Jedno definiował (za Boecjuszem) jako to, dzięki czemu mówimy o jakiegokolwiek rzeczy, że jest jedna, że jest i że jest tą samą, tożsamą ze sobą rzeczą. Prawdziwe Jedno jest u niego Jednym stwarzającym – *creatrix unitas*, natomiast świat to *creata unitas*. Tym, co je zasadniczo różni, jest materia, której nie zawiera prawdziwe stwórcze Jedno, a charakteryzuje świat stworzony (kosmos) jako jego najważniejsza i powszechna właściwość. Materię toledański filozof definiuje jako możliwość bycia (*possibilitatis essendi*).

Uzasadniając swój pogląd dotyczący Jedna, Gundisalvo wykazywał, że musi istnieć pierwsza przyczyna wszystkiego, bo wszystko, co jest – jako niebędące czymś koniecznym – mieć musi przyczynę. Istnienie pierwszej przyczyny jest konieczne, bowiem to, co konieczne swojej przyczyny mieć nie może. Dlatego byt konieczny musi być jeden, a jeśli nie ma przyczyny – istnieje sam z siebie. Ponadto pierwsza przyczyna jest wieczna, ponieważ jako konieczna nie mogła nie istnieć; jest przyczyną sprawczą; jest prosta; jako prosta jest jedna. Zatem Jedno jest zasadą, przyczyną wszystkich przyczyn, a wszystko, co przez nią stworzone, musi być od niej odmienne i składa się z formy i materii, które są pierwszymi zasadami tego, co istnieje dzięki pierwszej przyczynie.

Pierwsza przyczyna jest Bogiem, a istniejące rzeczy są przez Niego stworzone z niczego. Bóg jest stwórcą form; zostały one stworzone przez Niego przed czasem, ponieważ są proste, a to, co proste, nie podlega następstwu czasowemu. Formy dają istnienie materii, a nie odwrotnie; są one zasadami jej doskonałości. Pierwsze złożenie formy i materii było złożeniem materii pierwszej

¹⁵³ M. Cruz Hernández, *Prológo. Una introducción a Domingo Gundisalvo*, w: N. Kinoshita, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1988, s. 19–20.

i pierwszej formy. Co zostało w ten sposób złożone (inteligencja, ciała niebieskie i cztery elementy), jest niezniszczalne. Materia jest bierna, przyjmuje formę, ta zaś łączy się z materią i odłącza się od niej. Powstawanie rzeczy jest ruchem, przechodzeniem potencji do aktu.

Przed napisaniem *De anima*, Gundisalvo tłumaczył *Fizykę* Ibn Siny, której szósta księga, zatytułowana *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, jest poświęcona duszy. Jak pisze M. Cruz Hernández, „nie powinno dziwić, że traktat *De anima* Gundisalva jest przyklejony do litery traktatu, który on sam zlatynizował. Schemat władz duszy Gundisalva zbiega się punkt po punkcie ze schematem władz duszy Ibn Siny. [...] brakuje tylko oddzielnego intelektu teoretycznego i intelektu praktycznego¹⁵⁴”. Jednak jest też coś w tych rozważaniach, co wykracza poza koncepcję duszy Awicenny: mądrość, którą uzyskuje dusza przez Bożą iluminację, a nie – jak u muzułmańskiego filozofa – przez intelekt czynny. Takie rozwiązanie w łacińskiej filozofii pojawi się później u tych, którzy czerpać będą ze św. Augustyna.

Duszę definiuje toledański filozof jako ten czynnik, dzięki któremu żyjemy, czujemy i rozumiemy. Składa się ona z trzech części: wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej. Pierwsza część wiąże się z życiem wegetatywnym; jej główną zdolnością jest powodowanie wzrostu, tzn. poruszania części w taki sposób, by wzrastały ze środka na zewnątrz; spełnia funkcje odżywiania, powiększania i płodzenia. Druga jest właściwa zwierzętom; zawiera zdolności właściwe duszy roślinnej, a ponadto uzdolnienia poruszania się i doświadczania (aprehsji), które filozof poddaje dalszym, bardziej szczegółowym podziałom. Trzecia część duszy, właściwa tylko człowiekowi, poza wymienionymi zdolnościami zawiera także zdolność rozumowania.

Głównym przedmiotem rozważań D. Gundisalvo w *De anima* jest poznanie. Doświadczanie dzieli Gundisalvo na skierowane na zewnątrz (*a foris*) i do wewnątrz (*ab intus*). Odczuwanie *a foris* dzieli się na wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk (w którym wyróżnia jeszcze cztery pary doznań przeciwnych). Na zdolność odczuwania wewnętrznego składają się dwa jego sposoby: poznanie formy i poznanie intencji. Forma jest tym, co jest odczuwane zarówno zewnątrz i – w następnej kolejności – wewnątrz.

Wśród zdolności odczuwania *ab intus* znajduje się *phantasia*, *sensus communis*, przyjmujący formy poznawcze, jakie wrażają się w duszę za pośrednictwem zmysłów. Druga zdolność podpadająca pod ten rodzaj doznań, to *imaginatio* lub zdolność formowania. Jej zadaniem jest zatrzymywanie tego, co odbiera *sensu communis*. Trzecia zdolność to *vis imaginativa* u zwierząt i *cogitatio* u ludzi. Jej funkcją jest zestawianie i rozdzielanie obrazów zatrzymanych w *imagi-*

¹⁵⁴ Ibidem, s. 20.

natio. Ponadto wśród zdolności wewnętrznego poznania Gundisalvo wymienia *vis aestimativa* oraz *vis memorialis sive reminiscibilis*.

Trzecia część duszy to część rozumna, której przynależą dwie zdolności: poznawanie kontemplatywne (*intelligere*) i aktywne (*agere*); wspólną nazwą dla tych dwóch zdolności razem wziętych jest rozumienie. Zdolność rozumienia aktywnego jest podstawą ludzkich zachowań świadomych (intencjonalnych) na trzech poziomach: apetytywnym, estymatywnym oraz na poziomie kontemplatywno-normatywno-aksjologicznym. Poznanie kontemplatywne to poznanie form uniwersalnych, wyabstrahowanych z jednostkowych rzeczy materialnych. Do poznania kontemplatywnego i aktywnego należą takie akty, jak wątpienie, wyrażanie opinii i sentencji (między opinią a sentencją zachodzi różnica pewności; sentencja jest wyrażeniem całkowicie pewnym). Poznanie kontemplatywne jest takim rodzajem poznania, które wystarcza samo sobie i nie zawsze potrzebuje materiału dostarczanego przez zmysły. Dzięki niemu możliwe jest uzyskanie mądrości.

Gundisalvo nie utożsamia duszy ani z sumą wymienionych zdolności, ani z żadną z nich, twierdzi, że wewnątrz duszy znajduje się coś, co ma te zdolności. Dusza jest jedną substancją, która ma dwa oblicza w postaci dwóch wymienionych wyżej rodzajów intelektu, które filozof obrazowo przedstawia jako spoglądające w dół i w górę. To oblicze, które spogląda w dół, włada ciałem i nie pozwala na to, by dopływały doń doznania o charakterze cielesnym. Drugie oblicze jest skierowane ku górze, by kontemplować Boga, stale pozwalając na uzyskiwanie od Niego tego, czego On udziela intelektowi.

Najwyższym stopniem poznania jest kontemplatywne absolutne rozumienie form, dokonujące się w dwóch fazach: potencjalnej i aktualnej. W fazie potencjalnej forma jest obecna w intelekcie kontemplatywnym, który ją rozpoznaje swoim aktem, rzeczywiście ją rozumie i wie zarazem, że ją rozumie. Intelekt ludzki (rozumienie) jest zawsze potencjalny. Ponieważ Gundisalvo zakłada, że abstrakcyjne poznanie form poznawczych rzeczywiście zachodzi (że, inaczej mówiąc, ludzki intelekt bywa w akcie), wyprowadza stąd wniosek, iż musi istnieć byt, który sprawia, że nasz intelekt przechodzi od potencji do aktu. Takie przejście postrzega on jako zjednoczenie rozumienia potencjalnego z rozumieniem będącym zawsze w akcie (czyli z Bogiem). Jego skutkiem jest zapisanie się w intelekcie potencjalnym formy pochodzącej z zewnątrz: dostarcza jej Bóg, który do ludzkiego poznania potencjalnego jest w takim stosunku, jak słońce do naszego widzenia. Bez wpływu Boga prawdziwe poznanie rzeczywistości jest wykluczone.

Gundisalvo rozważał także zagadnienie pochodzenia i nieśmiertelności duszy. Dusza nie jest wieczna, została stworzona, bo możliwe jest istnienie tylko jednego bytu wiecznego, a za taki byt został uznany Bóg. Nie stwarza On

dusz sam, lecz aniołowie, mając za sobą Boży autorytet, gdyby bowiem została ona stworzona przez Boga, istniałaby odwiecznie. Stwarzanie to ruch prowadzący od potencji do aktu. Czynniki, który powoduje ruch nie może być nieruchomy, Bóg natomiast jest nieruchomy, a więc nie może być On stwórcą dusz. Ponadto ruch ten nie może być nieskończony, bo dusza jest przecież substancją skończoną, a więc i ten, kto skończonego ruchu udziela, nie może być nieskończony; Bóg jest natomiast nieskończony – dlatego nie może być bezpośrednim sprawcą ruchu od potencji do aktu, czyli stworzenia duszy.

Nieśmiertelności duszy D. Gundisalvo dowodzi, wskazując na niezależność ludzkiego poznania od ciała, podając m.in. przykład starości (zaczynającej się, według niego, po 40 roku życia), kiedy wraz z osłabieniem ciała wzrasta doskonałość ludzkiego poznania, a jest ona najwyższa podczas ekstazy, gdy następuje najbardziej radykalne odcięcie władz poznawczych od ciała. To zerwanie kontaktu duszy z ciałem w takim stanie służy mu także jako argument za nieśmiertelnością duszy – jej odseparowanie od ciała w momencie śmierci nie niszczy zdolności poznawczych duszy, a nawet przeciwnie – doskonali je. Ich wieczna doskonałość znajduje się w źródle życia (*fons vitae*), do którego śmierć nie ma dostępu. Funkcje i działania duszy ludzkiej – tego, co w niej najsubtelniejsze i najgodniejsze – nie zależą od ciała, ponieważ mają charakter intelektualny i są niezniszczalne i nieśmiertelne. Śmierć jest destrukcją, a tej podlega tylko to, co złożone, dusza ludzka jako zdolność poznawcza nie jest złożona, a więc jest nieśmiertelna; przez posiadanie inteligencji jest ona wieczna. Kiedy w stanach ekstazy kontempluje Boga, nie ma między nią a Nim żadnych pośredników w jakiegokolwiek postaci. Wówczas mądrość partycypuje w Bogu, smakuje Boga, zostaje Nim napełniona.

A. Guy twierdzi, że w działalności szkoły należałoby upatrywać początku filozofii hiszpańskiej. Bez wątpienia stanowiła ona ważną cezurę w intelektualnym życiu średniowiecznej myśli hiszpańskiej, ale jeszcze bardziej europejskiej, ponieważ dzięki jej pracom uzyskało ono nowy rozmach. Toledo w swoim czasie było „głównym katalizatorem historii myśli hiszpańskiej i zachodniej średniowiecza oraz podstawowym elementem tworzenia średniowiecznej historii Hiszpanii i Zachodu”¹⁵⁵ – pisze S. Vegas González. Dzięki pracom tolekańskich tłumaczy filozofowie średniowiecznej Europy uzyskali dostęp nie tylko do dzieł Platona i Arystotelesa, ale także do prac Alkendięgo, Alfarabięgo, Awerroesa, Awicenny, Algazela, Ibn Gabirola, Galena, Ptolomeusza, Aleksandra z Afrodyzji i in. Jak zauważa R.R. Guerrero, przekład dzieł muzułmańskich filozofów uczynił możliwym spotkanie filozofii wschodniej i łacińskiej, ale także „pozwolił poznać całe dzieło Arystotelesa, co spowodowało głębokie poruszenie w świe-

¹⁵⁵ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 7.

cie łacińskim, podkopując podstawy, na których było oparte jego myślenie, podstawy platońsko-augustiańskie; [...] wprowadził zagadnienie rozumu, tak jak ono zostało postawione w świecie arabskim, z jego autonomią wobec religii objawionej, co umożliwiło myśl nowożytną”¹⁵⁶. Guy porównuje efekty prac toledańskich tłumaczy do skutków zajęcia Konstantynopola przez Turków w 1453, które – jak wiadomo – przyniosło Zachodowi m.in. dostęp do antycznych dzieł i za pośrednictwem uczonych włoskich przyczyniło się do rozkwitu renesansu, dlatego francuski uczoney jest bliski nazwania skutków tych prac pierwszym Renesansem w centrum wieków średnich¹⁵⁷. Nie podejmując dyskusji z tym twierdzeniem, przystajemy na niebudzącą wątpliwości tezę, że dzięki toledańskim tłumaczom nastąpił rozkwit studiów filozoficznych i teologicznych w Paryżu w XIII w., ale także poezji prowansalskiej (której poezja muzułmańska dostarczyła zarówno form, jak i tematów)¹⁵⁸. Chcemy jednak przestrzec przed przesadą tych twierdzeń i ich zbyt daleko idącą sugestywnością, przed podtrzymywaniem „mitu” Szkoły Tłumaczy z Toledo, jako wprowadzającej po raz pierwszy od starożytności w krąg kultury zachodniej dzieła, które w owej epoce powstały. Na podstawie takich wypowiedzi można by bowiem sądzić, że wyłącznie dzięki pracy wykonanej w Toledo Zachód mógł zapoznać się z myślą antycznej Grecji.

Takie przekonanie byłoby nieuzasadnione. Przekłady dzieł greckich na język łaciński zaczęły w Europie pojawiać się już od VI w. W tym stuleciu Mario Vittorino przełożył *Kategorie* i *De interpretatione* Arystotelesa, a nieznanymi z imienia tłumacz – komentarze Temistiusza do *Kategorii*. Dzieła te odegrały ważną rolę w renesansie karolińskim. Również Boecjusz, przejęty potrzebą odnowienia kultury rzymskiej, miał dostęp do oryginalnych prac Arystotelesa, które stanowiły bardzo ważny element tej odnowy. Przetłumaczył on bezpośrednio z języka greckiego wielką część arystotelesowskiego *Organonu* (*Kategorie; De interpretatione; Analytica Priori; Topiki; Dowody Sofistyczne – Elenchi Sophistici; Analytica Posteriora*), która uformowała wczesnośredniowieczną wizję nauki¹⁵⁹. Inna kwestia, że nie wszystko to, co Boecjusz udostępnił łacińskiemu Zachodowi, zostało wykorzystane. Z całą pewnością największy wpływ na twórczość intelektualną Zachodu do XII w. wywierały *Analityki wtóre*. Należy także pamiętać o pracy podjętej w XI i XII w. Konstantynopolu nad odnowieniem tradycji arystotelesowskiej w oparciu o neoplatońskie komentarze z V i VI w. Z tym miastem wiąże się także działalność Jakuba z Wenecji, tłumacza Arystotelesa, który w I połowie XII w. kontaktował się z tym środowiskiem,

¹⁵⁶ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid 2001, s. 246.

¹⁵⁷ A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985, s. 18.

¹⁵⁸ J.S. Gil, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 20.

¹⁵⁹ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 88–89.

poszukując autentycznych tekstów Arystotelesa, zachowanych w greckich szkołach, aby je tłumaczyć na łacinę. Jego działalność zapoczątkowała silny ruch translatorski, który w tymże stuleciu miał miejsce w Konstantynopolu, na Sycylii¹⁶⁰, w Italii i we Francji, wcześniejszy od pojawienia się prac tłumaczy toledańskich¹⁶¹. W wyniku tej działalności pojawił się nowy (anonimowy) przekład *Topików* (przetłumaczonych także nieco później przez Jakuba z Wenecji), *Analityków Pierwszych i Wtórych* (nieco później przełożonych jeszcze raz przez anonimowego tłumacza), *Dowodów sofistycznych*, *De Physica*, *De anima*, *De sensu*, *Metaphisica*, *De generatione et corruptione* (wszystkie w przekładzie Jakuba), IV księga *Metorologica* (przeł. Henryk Aristippo) i *Etyka Nikomachejska*. W XIII w. zostały z greckiego przetłumaczone inne prace Arystotelesa: *Polityka* i *Poetyka*, a także dzieła pseudoarystotelesowskie: *Magna Moralia*, *Problemata*, *De mundo*, a z arabskiego: *De animalibus*, *De Plantis*, poprzedzając tłumaczenia tych prac z języka greckiego. Ponadto w samej Hiszpanii, na jej północno-wschodnich krańcach, już w X w. dokonywano przekładów greckiej oraz muzułmańskiej literatury filozoficznej na język łaciński¹⁶². Niemniej prawdą jest, że przekłady dokonywane w Toledo przewyższały ilościowo i jakościowo te pochodzące z innych ośrodków na Półwyspie, jak również to, że tłumaczenia toledańskie były nieporównywalnie bardziej rozpowszechnione w średniowiecznej Europie. S. Vegas González przyznaje rację tym historykom, którzy twierdzą, że dzieła Arystotelesa przekładane w Europie poza Toledo na łacinę bezpośrednio z języka greckiego były od toledańskich wcześniejsze, jednak filozofia Arystotelesa wraz z jej arabskimi komentarzami przybyła na Zachód i stała się częścią średniowiecznej kultury łacińskiej dzięki toledańskim tłumaczeniom jego pism z języka arabskiego¹⁶³.

¹⁶⁰ Sycylia miała tę przewagę np. nad Toledo, że na wyspie utrzymywała się znajomość języka greckiego. Ponadto przebywający tutaj cesarz Fryderyk II Hohenstaufen (1194–1250) był człowiekiem o wysokiej kulturze, znawcą optyki, astronomii, geometrii, filozofii i medycyny. Sam również przeprowadzał badania naukowe (niektóre z nich z dzisiejszego punktu widzenia nie są do zaakceptowania, jak np. zamknięcie w tunelu żywego człowieka, by obserwować jak w momencie śmierci będzie z niego uchodzić dusza). Równie wysoko cenił zarówno kulturę Wschodu, jak i Zachodu. Otaczał się licznymi orientalistami i arabistami, utrzymywał ożywioną korespondencję naukowo-filozoficzną z uczonymi islamskimi, zob. J. Vernet, *La cultura hispanoárabe...*, s. 47–48 oraz J. Lomba Fuentes, *La raíz semítica de lo europeo*, Akal, Madrid 1997, s. 42–43.

¹⁶¹ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 89–90.

¹⁶² Dość wczesne krytyczne spojrzenie, przeciwstawiając się mitowi pionierstwa Szkoły Tłumaczy z Toledo, reprezentuje J.M. Millás Vallicrosa w pracy *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, CSIC, Madrid 1942, s. 6–7.

¹⁶³ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 99–100. Zacytujmy tu ważną uwagę M. Cruz Hernández, dotyczącą obecności filozofii Arystotelesa w kulturze średniowiecznej Europy: „jest czterech Arystotelesów w Wiekach Średnich: odziedziczony przez neoplatonizm, obecny od V do XI w., dla którego należałoby zachować określenie *vetusissimus*; Arystoteles wie-

Według niektórych historyków filozofii, do najbardziej znaczących zasług toledańskich tłumaczy dla zachodniej myśli filozoficznej należy m.in. przetłumaczenie dzieła Awicenny *De anima* (tłum. D. Gundisalvo). Wpłynęło ono znacząco na przemianę myśli chrześcijańskiej w średniowieczu, prowadząc do ukonstytuowania się scholastyki. Docenić też należy przekłady dzieł naukowych, w tym medycznych (zwłaszcza Galena, dokonane głównie przez Gerarda z Cremony). Jak wiadomo, w średniowieczu nie istniały ściśle określone granice między filozofią a naukami; np. średniowieczne studia medyczne i medyczna praktyka miały wiele wspólnego z filozofią scholastyczną i wiedza należąca do tych dwóch dziedzin wzajemnie się przenikała. S. Vegas González zwraca także uwagę na znaczenie toledańskich przekładów dzieł matematycznych. Wprawdzie toledańscy nie byli inicjatorami przekładania prac należących do tej dziedziny wiedzy – pierwszeństwo należy do Adelarda z Bath, Roberta z Chester, Hemanna z Karyntii i Platona z Tivoli, którzy w pierwszych dziesięcioleciach XII w. przetłumaczyli z języka arabskiego na łacinę prace Euklidesa i al-Khwarizmiego, jednak to właśnie tłumaczenia toledańskie (głównie Gerarda z Cremony) „przemieniły się w ostateczny katalizator tej linii badań, która, zainicjowana w Szkole w Chartres i podjęta następnie w Szkole Oksfordzkiej, dokonała na drodze wytyczonej przez język matematyki odkrycia teologicznego i filozoficznego poznania istoty rzeczywistości, antycypując dokonania, które, poczynając od Descartesa, będą nadawały zachodniemu myśleniu jego najbardziej typowy profil”¹⁶⁴. Z całą pewnością można uznać dzieło toledańskiego ośrodka tłumaczy za pomost między kulturą Wschodu i Zachodu, którego zbudowanie przyniosło więcej korzyści temu drugiemu niż pierwszemu (w tym kontekście pojawiają się niekiedy słowa: *ex Oriente lux*). Wielkość dzieła toledańczyków tym bardziej zadziwia, jeśli wziąć pod uwagę brak ścisłej formy organizacyjnej i stałego poparcia ze strony Kościoła i dworu królewskiego.

Jak pisze F. Márquez Villanueva, „owoc toledańskiego trudu został zebrany prawie w całości poza Półwyspem, gdzie kodeksy, które zmieniły kierunek światowej filozofii, przeciwnie, spały wiekowym snem”¹⁶⁵. Autor wyjaśnia ten fakt tym, że biskupami Toledo byli duchowni kluniaccy, którzy mentalnie żyli poza Hiszpanią, otaczali się zagranicznym duchowieństwem i nie mieli żadnej podniety, by ów „owoc toledańskiego trudu” kierować do miejscowego kleru

ku XII, który byłby autentycznie *vetus*; Arystoteles *ex Arabio*, udostępniany przez tłumaczy od 1150 do 1240 r.; i Arystoteles *ex graeco*, który jest rzeczywiście *novus*” (M. Cruz Hernández, *Prólogo...*, s. 10–11).

¹⁶⁴ S. Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo...*, s. 111–112.

¹⁶⁵ J. Samsó, *Las traducciones toledanas en el siglo XII–XIII*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, s. 27.

– o niskich kwalifikacjach intelektualnych, w większości nieznającego łaciny. Ponadto od czasów św. Izydora z Sewilli nie istniała w Hiszpanii żadna żywa tradycja filozoficzna. Hiszpania z prac toledańskich tłumaczy obiektywnie nie mogła w owej epoce skorzystać inaczej niż w nikłym stopniu¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Zwraca na to uwagę J.L. Abellán, pisząc, że „po wniesieniu wartościowego wkładu przez szkoły tłumaczy z XII w., który decydująco wpłynął na średniowieczne europejskie apogeum filozoficzne, w Hiszpanii zaledwie zauważa się jego skutek. Rozwój filozofii chrześcijańskiej dokonuje się w taki sposób, jakby w tym kraju nie miało miejsca tak ważne wzbogacenie kultury zachodniej. [...] Historycy filozofii wielokrotnie powtarzali, że Hiszpania XIII stulecia nie umiała wznieść się na poziom otrzymanego dziedzictwa filozoficznego, otrzymanego za pośrednictwem tłumaczy poprzedniego stulecia, zubażając się w dziedzinie refleksji i myślenia” (J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, Espasa Calpe, Madrid 1979, s. 230). Z tym poglądem polemizuje J. Lomba Fuentes, który twierdzi, że teza Abellána jest prawdziwa w odniesieniu do Kastylii, ale nie dotyczy np. Katalonii, gdzie Żydzi potrafili owe dziedzictwo wykorzystać we własnej twórczości. Autor twierdzi m.in., że „najlepsza nauka i racjonalizm awerroesjański i majmonidowski zakorzeniają się w wyższych warstwach społeczeństwa żydowskiego Korony Aragonu, co powoduje powstanie bardzo wartościowego ruchu intelektualnego, lokalnego i opartego na wielkich osobowościach” (J. Lomba Fuentes, *La cultura medieval...*, s. 31).

Filozofia muzułmańska i myśl żydowska w al-Andalus

Pisząc o dziejach filozofii w Hiszpanii nie powinno się pominąć jej ponad siedemsetletniego okresu, w którym Półwysep Iberyjski znajdował się niemal w całości pod supremacją kultury muzułmańskiej, mimo że jako należący do myśli uniwersalnej jest on dość powszechnie znany. Był to okres płodny w myśl filozoficzną i naukową. Odgrywała ona ważną rolę w późniejszym rozwoju myśli hiszpańskiej oraz, poczynając od XIII w., głęboko wpływała na zachodnią filozofię i kulturę średniowieczną. Niektórzy autorzy (np. Américo Castro) twierdzili nawet, że kultura hiszpańska jest wytworem relacji między muzułmanami, chrześcijanami i Żydami. Teza ta może wzbudzać kontrowersje¹, niemniej w tej kwestii głoszono opinie jeszcze bardziej radykalne. Na przykład R. Menéndez Pidal pisał, że po roku 715 „kultura muzułmańska wyróżniała się jako główna przewodniczka ludzkości”². Podobnie twierdzi P.D. Cano Borrego: „przez ciemne stulecia pełnego średniowiecza, podczas których chrześcijaństwo zachodnie żyło pogrążone w mrokach niewiedzy, al-Andalus było synonimem kultury i cywilizacji”³.

Wojska muzułmańskie, opanowawszy północną część Afryki, należącą wcześniej do Bizancjum, w sile około 75 tysięcy żołnierzy wkroczyły w 711 r. na Półwysep Iberyjski przez Cieśninę Gibraltarską i zajęły go niemal błyskawicznie, kiedy król Wizygotów Rodryg był zajęty walką na jego północy z Baskami. Na południu Półwyspu Goci przegrali walną bitwę (jedyną zresztą godną tej nazwy) pod Guadalete, po której dążący na północ najeźdźcy napotykali słaby opór i zajęli większą część Półwyspu w ciągu kilku miesięcy – „niemal tak szybko, jak na to pozwalały końskie kopyta”⁴. Toledo, stolica królestwa Wizygotów, poddało się w 712 r., nie stawiając żadnego oporu.

¹ Zob. L.T. Gil Cuadrado, *La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval*, „Anaquele de Estudios Árabes”, 2002/12, s. 38–39.

² R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Espasa-Calpe, Madrid 1967, s. 58.

³ P.D. Cano Borrego, *Al-Andalus. El Islam y los pueblos ibéricos*, Silex, Madrid 2004, s. 13.

⁴ A. Martínez Lorca, *Introducción: La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica*, w: *Ensayos sobre la filosofía en el al-Andalus*, red. A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990, s. 11.

W 718 r. muzułmanie przeszli przez Pireneje. Ich dalszą ekspansję powstrzymała w 732 r. pod Poitiers wojska Karola Młota.

Warunki kulturowe, jakie muzułmanie napotkali na Półwyspie Iberyjskim, znacznie różniły się od tych, jakie panowały na Wschodzie. Nie było tu także silnej czy choćby znaczącej tradycji uprawiania filozofii. F. Maíllo Salgado przytacza wypowiedzi kilku uczonych (geografów i historyków) muzułmańskich, wskazujących, jak była postrzegana przez nich miejscowa ludność i kultura jeszcze w XI stuleciu. Al-Bakri (1040–1094) o „Galicyjczykach” (tak muzułmanie nazywali wówczas ludność chrześcijańską północno-wschodnich regionów Półwyspu) pisze: „kraj Galicyjczyków jest cały płaski [...] ich lud zdradziecki i o naturze nikczemnej; nie utrzymują czystości ani się nie myją więcej zimną wodą, niż dwa razy na rok. Nie piorą swych ubrań od chwili, kiedy je na siebie włożą, aż do ich zdarcia; wierzą, że brud, który bierze się z potu, utrzymuje ich ciała w dobrej kondycji i zdrowiu [...]. Są bardzo odważni, nie znają ucieczki na wojnie i uważają każdy moment za właściwy by umrzeć”. W podobnym tonie wypowiada się Said al-Andalusi (1029–1070) w *Księdze kategorii ludów*: „jeśli chodzi o Galicyjczyków [...] i resztę mieszkańców regionów Zachodu, którzy należą do tej samej kategorii, to są to ludy, których Bóg wyróżnił szczególnym pomieszaniem i niewiedzą i nazaczył w ich masie wrogością i przemocą”. Autor dodaje jeszcze: „brak im intelektualnej subtelności i głębi myśli; dominuje u nich niewiedza i głupota i wszyscy są pozbawieni zdolności i leniwi”⁵. Podobnie zresztą muzułmanów postrzegali chrześcijanie – A. Martínez Lorca przytacza wypowiedź chrześcijańskiego szpiega, wysłanego przez króla Rodeyga na zwiad do obozu muzułmanów: „przybył do ciebie lud, który żywi się ciałami martwych synów Adama”⁶.

Ludność chrześcijańska nie była źle traktowana przez zdobywców, mogła tworzyć autonomiczne wspólnoty, bo islam przyjmuje zasadę konfesyjności prawa, przez co każda podporządkowana mu politycznie społeczność podlega normom wynikającym z jej wyznania. Wspólnoty mozarabskie były zarządzane przez ich własne rady, a liczni mozarabowie sprawowali urzędy w islamskiej administracji państwowej (radców, dyplomatów, ministrów i innych), z wyłączeniem tych, z którymi związana była władza ekonomiczna i sądowicza nad muzułmanami. Wspólnoty chrześcijańskie miały także własne siły zbrojne, służące utrzymaniu wewnętrznego porządku. Kościół katolicki zachował swoje dobra i mógł przyjmować donacje, stolice metropolitalne w Toledo, Sewilli i Meridzie bez przeszkód mogły zwoływać synody. Mozarabska liturgia była chroniona przez władze muzułmańskie, nadal istniały klasztory, które

⁵ F. Maíllo Salgado, *De la desaparición de Al-Andalus*, Abada, Madrid 2004, s. 17–18.

⁶ A. Martínez Lorca, *Introducción...*, s. 10.

jedynie zobligowano do udzielania schronienia i pomocy także podróżnym muzułmańskim. Ze względu na polityczną dominację zdobywców i wyższość ich kultury nad miejscową słabo zakorzenioną kulturą chrześcijańską, islamizacja mieszkańców Półwyspu dokonywała się łatwo i wiązała się z awansem społecznym tych, którzy jej ulegali oraz uzyskaniem przez chrześcijan i Żydów wolności politycznej i społecznej, jakiej dotąd nie mieli⁷. Sprzyjał jej także ustanowiony przez zdobywców łagodniejszy niż dotychczasowy system podatkowy. Już pod koniec X w. muzułmanie stali się na Półwyspie dominującą grupą wyznaniową, a „postępujący proces arabizacji mozarabów prowadził do przyjmowania przez nich języka arabskiego i arabskich zwyczajów. Rozpowszechnienie się użycia języka arabskiego nastąpiło bardzo szybko wśród wyższych warstw społeczności mozarabskiej i było popierane przez władze muzułmańskie, jak na to wskazuje dekret z roku 790, który zobowiązuje do nauczania języka arabskiego chrześcijan z Kordoby”⁸. Znajomość języka łacińskiego z wolna malała, literatura mozarabska powstawała w języku arabskim; na ten język przetłumaczono wiele dzieł chrześcijańskich, łącznie z Nowym Testamentem i kodeksami prawa kanonicznego. Następowala też demograficzna erozja mozarabów, jako wynik konwersji, deportacji i emigracji.

Wśród Wizygotów nie było zbyt wielu zainteresowanych filozofią. Według R.R. Guerrero „początków filozofii w al-Andalus nie należy poszukiwać w świecie wizygotkim w okresie wcześniejszym niż ten, w którym przybył tu islam”⁹. Podobną opinię wyraża M. Cruz Heranández, pisząc, że „kultura izydoriańska była ograniczona, tak przestrzennie (przede wszystkim Betyka), czasowo (mniej niż jedno stulecie), jak i jakościowo”¹⁰. Pierwsze wzmianki o zainteresowaniach głównie naukowych, w drugiej kolejności zaś filozoficznych (zredukowanych do obszaru logiki) w tej kulturze pojawiają się pod koniec IX i na początku X w. Można więc zgodzić się z M. Rius Piniés, że „w al-Andalus przed przybyciem Arabów nie było nauki, a nawet po jego zajęciu mieszkańcy nie odczuwali dostatecznej skłonności do uprawiania nauki aż do powstania emiratu Omajjadów”¹¹.

W dziejach al-Andalus wyróżnia się dwie wielkie epoki. Od inwazji w 711 r. do 1086 r. był on podporządkowany dynastii Omajjadów, którzy sprawowali tutaj władzę najpierw jako emirowie (756–912), a następnie jako kalifowie w Kordobie (912–1031). W 1031 r. nastąpił rozpad kalifatu na autonomiczne

⁷ Zob. J. Vernet, *La cultura hispanoárabe...*, s. 14 oraz 24–25.

⁸ P.D. Cano Borrego, *Al-Andalus...*, s. 62.

⁹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 176.

¹⁰ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. II, Alianza Editorial, Madrid 2000, s. 20–21.

¹¹ M. Rius Piniés, *Científicos en nómina: mecenazgo científico en el Occidente islámico*, „Al-Qantara”, 2008/24, s. 385.

księstwa plemienne zwane taifami. Kiedy w 1085 r. w wyniku rekonkwisty zostało przez chrześcijańskie wojska podbite Toledo, władzę w al-Andalus sprawowały kolejno dwie dynastie północnoafrykańskich Berberów: Almorawidów (1086–1147) i Almohadów (od 1147 r.). W poł. XIII stulecia, w wyniku rekonkwisty prowadzonej przez królestwa chrześcijańskie Półwyspu, terytorium kontrolowane przez muzułmanów zostało zredukowane do emiratu Grenady. Trwało do roku 1492; jego podbój zakończył rekonkwistę Hiszpanii.

Głównymi ośrodkami kulturalnymi al-Andalus były trzy miasta Doliny Ebro (Valle del Ebro): Sewilla, Toledo i Saragossa. Sewilla słynęła z poezji, Toledo z astronomii i agronomii (były to nauki stojące na najwyższym poziomie w kalifacie¹²), Saragossa zaś z matematyki¹³. W ostatnim z wymienionych miast przez ponad osiemdziesiąt lat (1035–1118) istniała muzułmańska szkoła filozoficzna¹⁴, z takimi osobistościami filozofów islamskich i żydowskich, jak Avempace, Ibn Gabirol, Ibn Pakuda, Abraham ben Ezra i Jehuda Halevi. Fakt ten miał znaczenie dla filozofii zachodniej, która w osobach Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu rozwijała arystotelizm Awerroesa.

Zainteresowanie nauką i filozofią zostało rozbudzone wówczas, gdy w 912 r. w al-Andalus został utworzony niezależny kalifat ze stolicą w Kordobie, a jego relacje polityczne, religijne i kulturalne ze Wschodem stały się żywsze (pielgrzymki religijne, nauka w sławnych szkołach, handel, szpiegostwo, stosunki dyplomatyczne itd.), zwłaszcza za czasów panowania Abd ar-Rahmana i Al-Hakama II¹⁵. Władcy ci byli tolerancyjni i otaczali opieką uczonych. Pierwszy z nich utworzył przy meczecie w Kordobie uczelnię, której zakres nauczania, jak pisze Z. Kuksewicz, „był imponujący”¹⁶ i obejmował – oprócz religii

¹² Zwłaszcza astronomia zawdzięczała swój rozwój zainteresowaniu władców astrologią – zob. M. Rius, *La alquibla: ¿ciencia religiosa o religión científica?*, „Ilustración de Ciencias de las Religiones” (Anejos), 2006/16, s. 100. Autorka pokazuje zależność między rozwojem nauk świeckich (m.in. matematyki, astronomii, geografii, archeologii i historiografii) i zainteresowaniami religijnymi w kulturze muzułmańskiej; zob. także M. Gómez Renau, *Influencia de la literatura de adab en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana*, „Anales de Estudios Árabes”, 2000/11, s. 321–323 oraz R.R. Guerrero, *Al-Hikma al-jálida (La sabiduría eterna) de Miskawayh como fuente de literatura sapiencial*, „Memorabilia”, 2009–2010/12, zwłaszcza s. 351–354.

¹³ Zob. J. Lomba Fuentes, *El Islam en el Valle del Ebro: la cultura filosófica y científica*, w: *V semana de estudios medievales*, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1995, s. 177.

¹⁴ Zob. J. Lomba Fuentes, *Significación de la filosofía islámica en Zaragoza*, „Aragón en la Edad Media”, 1989/8, s. 441. Autor nazywa filozofią muzułmańską tę filozofię, „która powstała w obszarze kultury muzułmańskiej, to znaczy właściwą filozofię islamską i żydowską. Obie czerpały z tych samych źródeł, obie inspirował ten sam duch i dążenia, pierwsza jak i druga wyrażały się w tym samym języku: arabskim” (ibidem, s. 442).

¹⁵ O świetności Kordoby za panowania tych władców świadczą te oto dane: w mieście było 200 tysięcy domów, 600 meczetów, 50 hospicjów, 80 szkół i 900 łaźni publicznych (dane za: J.V. Nicolás Albarracín, *Tres culturas, tres religiones*, Ed. San Sebastián, Salamanca 2001, s. 17).

¹⁶ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1982, s. 535.

– prawo muzułmańskie, filologię, astronomię, matematykę i medycynę, a nauczycielami byli uczeni arabscy sprowadzeni ze Wschodu. Wraz z kryzysem politycznym (wojna domowa w latach 1009–1031, zakończona rozpadem kalifatu na taify) pojawiły się oznaki schyłku odrodzenia kulturalnego, takie jak czystka w bibliotece pałacowej, największej wówczas na Zachodzie, liczącej 400 tysięcy woluminów, kierowana motywami religijnymi, przedsięwzięta w celu odszukania i zniszczenia pism filozoficznych. Mimo to w tym okresie filozofia rozwijała się nadal i wydała wspaniałe owoce, do których należy m.in. myśl Awerroesa.

Cywilizacja islamska nie była i nie jest cywilizacją wyłącznie arabską – ludy te stanowią jedynie niewielką część całego świata islamu. Owszem, jej początek dali Arabowie będący muzułmanami, ale jest ona rezultatem współpracy wielu narodów i religii, w tym chrześcijańskiej i żydowskiej. Ważne jest to, że tworzenie tej kultury ludów wyznających odmienne religie dokonywało się w języku arabskim, dla których stał się narzędziem ekspresji. Pisząc o filozofii muzułmańskiej ma się zatem na uwadze filozofię wyrażoną w języku arabskim¹⁷, a nie uprawianą przez Arabów, bo wśród filozofów często nazywanych arabskimi prawdopodobnie tylko jeden z nich – Al-Kindi – był Arabem.

Wśród czynników, które umożliwiły rozkwit filozofii w al-Andalus wymienia się wewnętrzny pluralizm islamu, gwarantujący jego wyznawcom wolność intelektualną. Jeden z hadisów głosi, że różnica zdań we wspólnocie muzułmańskiej jest aktem łaski Bożej; prawo islamu występuje w czterech wersjach, którym odpowiadają cztery szkoły jego interpretacji; obce islamowi jest pojęcie herezji w takim znaczeniu, w jakim występuje ono w chrześcijaństwie – brak tu takiej instancji, jak np. kościół, synod czy sobór, która ustalałaby normy ortodoksji. Jedyną formułą, w stosunku do której w islamie istnieje konsensus, jest formuła wyznania wiary: „nie ma Boga prócz Allacha, a Mahomet jest Jego Prorokiem”. Nawet Ibn Hazm (994 – około 1064), jeden z najbardziej ortodoksyjnych teologów i obrońców ortodoksji w al-Andalus, w *Kitab al-fisal (Księga o doktrynach religijnych, szkołach i sektach)* ostrzegał przed stawianiem zarzutu niewierności tym teologom muzułmańskim, z których poglądami inni teologowie się nie zgadzają, wskazując, że nie ma takiej doktryny, która w ferworze polemiki nie byłaby oskarżana o niezgodność z wiarą; twierdził, że umysłowy wysiłek włożony w rozstrzygnięcie któregośkolwiek z problemów zawsze zasługuje na odpłatę Boga – na podwójną, jeśli jest trafna, a jeśli błędna – na zwykłą. Wiele z tego, co początkowo uchodziło za niezgodną z islamem nowinkę teologiczno-prawną i budziło sprzeciw konserwatystów, ostatecznie było akceptowane i asymilowane.

¹⁷ Niemniej niektórzy filozofowie muzułmańscy pisali swoje dzieła zarówno po arabsku, jak i w języku perskim.

Ważnym czynnikiem kulturowo-historycznym, który umożliwił powstanie filozofii islamskiej w al-Andalus, był tolerancyjny stosunek miejscowego islamu do innych religii, a także pluralizm językowy. Posługiwano się tam dwoma językami literackimi – klasycznym arabskim i klasycznym łacińskim (dla chrześcijan był to także język religijny) oraz dwoma językami codziennymi – pospolitym arabskim i pospolitym łacińskim (*romance*); tym ostatnim mówili chrześcijanie i andaluzyjscy muzułmanie. Posługiwali się nim też Żydzi, którzy w kręgu rodzinnym i religijnym mówili językiem hebrajskim (który, dzięki protekcji Omajjadów, przeżywał renesans), a arabski stał się ich językiem literackim.

Kolejnym istotnym dla omawianego zjawiska czynnikiem było przemieszanie ras. W VIII stuleciu na Półwysp Iberyjski przybyło około 50 tysięcy Arabów i 200 tysięcy Berberów, a niemal wszyscy bez kobiet. Mieszkali tutaj także Żydzi, a nawet słowianie i Murzyni z Afryki; jednak większość mieszkańców kalifatu Al-Andalus stanowiła ludność pochodzenia miejscowego. Historycy od dawna zauważają, że czystość krwi nie była tam przedmiotem niczyjej troski, dlatego z upływem pokoleń następowało wymieszanie ludności, co niesło ze sobą ważne skutki kulturowe. Zauważył je Awerroes w *Komentarzu do Meteorologii* Arystotelesa: „oto stało się tak na ziemiach al-Andalus z potomkami Arabów i Berberów, że natura [przez mieszanie krwi – J.M.] zrównała ich z mieszkańcami tych ziem i dlatego pomnożyły się wśród nich nauki”¹⁸.

Początki filozofii muzułmańskiej

Myśl, że islam jest religią przeciwną poznaniu świeckiemu, była dość szeroko rozpowszechniona wśród jego wyznawców. Jednak sam Koran wskazuje na konieczność poznania niezależnego od objawienia, jak również tradycja przekazuje wypowiedzi Proroka, będące świadectwem jego wysokiej oceny świeckiej wiedzy, takie np.: „wiedzy szukaj choćby w Chinach”, „atrament uczonych mężów jest cenniejszy od krwi męczenników”, „kto wyrusza z domu w poszukiwaniu nauki, będzie szedł pod opieką Boga tak długo, póki nie wróci”. Koran i tradycja zachęcają wiernych zwłaszcza do czytania księgi natury, bo objawienie zawarte w Księdze nie zawiera wszystkiego, co człowiek powinien wiedzieć. Wiedza, jako ukazująca przejawiającą się w świecie boskość i prowadząca do prawdy, jest w Koranie przedstawiona jako święta – „impepatyw refleksji, a stąd i filozofowania, zawiera się w samym objawieniu”¹⁹

¹⁸ Cyt. za: A. Martínez Lorca, *¿Cómo fue posible la germinación de la filosofía en Al-Andalus?*, „Endoxa: Series Filosóficas”, 1998/10, s. 218.

¹⁹ J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Gobierno de Aragón-Centro del Libro de Aragón, Zaragoza 1991, s. 23.

– a Koran obiecuje uczonym taką samą rekompensatę jak tym, którzy się modlą i dają jałmużnę. Te zachęty Księgi i Proroaka kształtowały pozytywny stosunek Islamu do mądrości (*hikma*) i filozofii (*falsafa*).

Swoiste rozumienie mądrości, mające także wpływ na ukształtowanie się muzułmańskiej filozofii, prezentowane było przez nieortodoksyjny religijny ruch mutazylitów, uważanych za najstarszy odłam mutakallimów (*kalam* – teologia; uczeni teolodzy, doktorzy *kalamu*, to *mutakallemini*, *mutakallimi* – „ci, co rozumują”, „ci, co mówią”). Podstawowa teza teologiczna tego ruchu głosi absolutną transcendencję (a zatem i niepoznawalność) i jedność Boga, odwołując się do tych oto słów Koranu: „nic do Niego nie jest podobne” (XLII, 11). Mutazylicy próbowali w sposób rozumowy wyjaśniać podstawowe nauki islamu. Od filozofów greckich zapożyczyli kategorie oraz metody argumentacji²⁰, jednak „racjonalizm teologiczny mutazylitów nie ma pochodzenia greckiego, lecz ucieka się do greckich tradycji w sposób akcydentalny i jeśli nawet filozofia i mutazylizm wydają się stykać w swoich rozumowaniach i konkluzjach, prawda jest taka, że ich założenia i cele są odmienne”²¹. Teologia mutazylitów nie była jeszcze filozofią, natomiast ich racjonalistyczna postawa przygotowała i zagwarantowała pole dla pojawienia się filozofii w islamie.

Tak jak dwa inne główne nurty średniowiecznej myśli filozoficznej, chrześcijański i żydowski, filozofia muzułmańska rozwijała się w środowisku kultury religijnej, której granice wyznaczało objawienie zawarte w Świętej Księdze, a sama filozofia w znaczącej mierze była pojmowana i uprawiana jako refleksja nad nim: „nie uprawia się jej w innym celu, niż po to, by dać adekwatne wyjaśnienie temu człowiekowi i temu światu jako stworzonym przez Boga i jako ukierunkowanym ku Niemu”²². Na niejednoznaczne relacje między filozofią i religią islamu zwraca uwagę H. Corbin, pisząc, że: „znaczenie i kontynuację refleksji filozoficznej w islamie zrozumiemy naprawdę dopiero wtedy, gdy nie będziemy starać się za wszelką cenę doszukiwać w niej tego, co na Zachodzie nazywamy od wieków »filozofią«”²³. Nie można jednak sądzić, że filozofia muzułmańska była całkowicie podporządkowana teologii. Jak pisze R.R. Guerrero, była ona przez muzułmanów pojmowana jako:

myśl wyłącznie ludzka, poddana prawom logiki i racjonalnego dowodzenia, nie podporządkowana zasadom boskiego objawienia [...]. Świat islamu miał jasną swia-

²⁰ J. i D. Sourdrel, *Cywilizacja Islamu (VII–XIII w.)*, przeł. M. Skuratowicz i W. Dembski, PIW, Warszawa 1980, s. 195.

²¹ S. Escobar Gómez, *El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2005/22, s. 62.

²² J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, s. 54.

²³ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 8.

domość tego, czym jest filozofia: precyzyjnym i konkretnym ruchem myślenia, które dąży do wyjaśnienia całej rzeczywistości za pomocą naturalnego rozumu, rozciągającym się od badania dotyczącego ludzkiego i politycznego dobra, aż po kontemplację tego, jak powstał świat²⁴.

Pierwotnie wiedza w islamie miała niemal wyłącznie przeznaczenie praktyczne, jakim było odpowiednie rozumienie Objawienia. Te formy wiedzy, które wypracowało pierwsze pokolenie muzułmanów, zostały nazwane „naukami tradycyjnymi”, tzn. otrzymanymi w drodze tradycji, opartymi na Koranie oraz na Tradycji Proroka i jego Towarzyszy (Sunnie). Oprócz tej wiedzy pojawiły się, jako konsekwencja ekspansji islamu i nawiązania kontaktu z innymi kulturami, „nauki racjonalne”, zwane też „naukami intelektualnymi”, mające źródło w naturalnych ludzkich władzach poznawczych. Zagadnienia teoretyczne pojawiły się w obrębie islamu wraz ze sporami natury politycznej, dotyczącymi takich wzajemnie powiązanych ze sobą kwestii, jak legalność władzy, wiary i uczynków, wolności ludzkiej woli i przeznaczenia. Poszerzenie obszaru racjonalnej refleksji w świecie islamu nastąpiło w drugiej połowie VIII stulecia, wraz z asymilacją filozofii greckiej, która dokonała się niejako wtórnice, w wyniku pierwotnego zainteresowania grecką wiedzą praktyczną, należąca do takich jej dziedzin, jak medycyna, alchemia czy teologia. Pierwotnie korzyści wynikające z odkrycia filozofii zostały zauważone przez te szkoły prawa muzułmańskiego, które nie zadowalały się odczytywaniem literalnego sensu Koranu i Tradycji. Do wyprowadzania kolejnych norm prawa z norm już określonych szczególnie przydatne okazały się zwłaszcza reguły Arystotelesowskiej sylogistyki.

Rezultatem powolnych przemian w obszarze tradycyjnych nauk islamu było ukształtowanie się nowej postawy mentalnej, zakładającej, że wszystko może być poznane. Chociaż postawy tej nie przyjęli wszyscy muzułmanie, to jednak stała się ona dość powszechna. Nie była zresztą jednolita. Jej pierwsza linia, mająca charakter hermetyczno-pitagorejski, właściwa dla szyitów, opierała się na założeniu, że nauki badające naturę mają na celu symboliczną interpretację zjawisk fizycznych i że poznanie tego rodzaju wymaga raczej Bożej inspiracji niż ludzkiego wysiłku. Dała ona początek gnozeologii profetycznej, w której mniejsze znaczenie przypisuje się poznaniu zmysłowemu i rozumowaniom, większe natomiast wyobraźni. Druga forma, w jakiej postawa ta się przejawiała, miała charakter neoplatonско-arystotelesowski. Guerrero nazywa ją „racjonalizmem sylogistycznym”²⁵, zakładającym możliwość poznania świata wyłącznie dzięki naturalnej sile samego rozumu. Dominuje tutaj przekonanie o nadrzędności

²⁴ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 13.

²⁵ R.R. Guerrero, *De la Razón en el Islam clásico*, „Anales del Serninario de Historia de la Filosofía”, 1982–1983/3, s. 49.

rozumu nad Tradycją²⁶. Trzecia droga, na której można zdobyć wiedzę, odrzuca całkowicie poznawczą wartość rozumu, a nawet uznaje go za przeszkodę na drodze do prawdziwego poznania (dlatego wiąże się z surową krytyką filozofii, o ile ta jest rozumiana jako racjonalizm), i kładzie nacisk na wewnętrzne oświecenie i miłość. Jest to droga mistyczna, charakterystyczna dla sufich. Zasadniczym dążeniem jest tu bezpośrednie obcowanie i zjednoczenie z Bogiem. Jego poznanie i unia z Nim są pojmowane przez zwolenników tej drogi jako zależne od Jego łaski. Nie jest to poznanie dyskursywne, lecz intuicyjne²⁷. Dzieła tworzone przez sufich nie należą, oczywiście, do filozofii, lecz do teozofii.

Wśród ośrodków o szczególnym znaczeniu dla powstania i rozwoju filozofii muzułmańskiej znajdował się Egipt ze Szkołą Aleksandryjską (była tu reprezentowana filozofia grecka, żydowska i chrześcijańska), Syria z chrześcijańskimi (monofizyckimi i nestoriańskimi) ośrodkami naukowymi i filozoficznymi w Antiochii, Edessie („Szkoła Persów”, zamknięta przez nestoriańskiego cesarza bizantyjskiego Zenona w 489 r., przeniesiona do Nisibis w imperium Sasanidów) i Harran, Persja z miastem Jundiszapur – centrum studiów klasycznych i szeroko znaną do VIII w. szkołą medyczną (u Sasanidów znaleźli schronienie greccy filozofowie po zamknięciu w 529 r. przez cesarza Justyniana ateńskich szkół). To właśnie w tych ośrodkach znajdowały się źródła myśli greckiej, z których czerpali muzułmanie. Przypomnijmy, że ta część świata została podbita wcześniej przez Aleksandra Wielkiego i zhellenizowana. Tereny te znalazły się później w granicach imperium rzymskiego, ale, jak wiemy, Rzymianie także ulegali hellenizacji i dzieło Aleksandra przetrwało aż do czasu, gdy przybyli tu muzułmanie. Ponadto zhellenizowana była także kultura chrześcijańska Bliskiego Wschodu, a wśród przebywających tam chrześcijan znajdowali się także Grecy z pochodzenia. W pierwszych stuleciach chrześcijanie wschodni odwoływali się do filozofii greckiej w toczonych wówczas sporach teologicznych. Ponieważ miejscowym językiem był język syryjski, na ten język przetłumaczono tam wiele greckich dzieł filozoficznych.

Grecką kulturę islam absorbował od drugiej połowy VIII w. do X w., wykonując ogromną pracę translatorską, obejmującą niemal całą literaturę grecką, należącą do takich dziedzin, jak: alchemia, algebra, astrologia, astronomia, botanika, farmakologia, filozofia, geografia, geometria, gramatyka, literatura

²⁶ Zob. R.R. Guerrero, *Discurso filosófico y discurso místico*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2000/17, s. 57.

²⁷ Nieuzasadnione byłoby jednak twierdzenie, że dzieła sufich są w ogóle pozbawione logiki i argumentacji: „liczne są dzieła sufich bez zarzutu pod względem czysto argumentacyjnym czy sylogistycznym; dlatego należy uznać za fakt, że niemało spirytualistów islamskich dostrzegało konieczność dowodzenia w drodze do uzyskania i wyrażenia poznania” (C.A. Segovia, *Sufismo y Amor Dei intellectualis*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1997/14, s. 141–142).

i teoria literatury, magia, matematyka, medycyna, meteorologia, mineralogia, muzyka, optyka, rolnictwo, weterynaria, zoologia. Cywilizacja islamska stała się sukcesorką cywilizacji helleńskiej oraz zapewniła przeżycie klasycznego świata greckiego w czasach, w których na łańskim Zachodzie był on ledwie znany²⁸. Nie pozostały przetłumaczone tylko te prace, z których nie spodziewano się uzyskać żadnego pożytku społecznego czy naukowego. Nie tłumaczono także poezji, by w przekładzie nie utraciła ona swoich wartości. Głównym ośrodkiem, w którym tę pracę wykonano, był Bagdad. W VII w. powołano tam instytucję pod nazwą *Bayt al-Hikma* (Dom Mądrości)²⁹, połączoną z olbrzymią jak na tamte czasy biblioteką publiczną (ponad 400 tysięcy woluminów³⁰), której jednym z zadań było właśnie tłumaczenie tekstów³¹. Część z nich została uzyskana w charakterze prezentów od cesarza Bizancjum, część zdobyli ambasadorzy, wysyłani specjalnie do Bizancjum w celu poszukiwania dzieł greckich filozofów, a inne zostały znalezione w starożytnych świątyniach i dawnych budowlach. Była to praca zaprogramowana, wykonywana zgodnie z zasadami ścisłej, prawie naukowej metodologii. Tłumaczenie z języka greckiego i syryjskiego na język arabski nie było zadaniem prostym. Pierwszy problem wiązał się ze znalezieniem arabskich odpowiedników greckich pojęć filozoficznych oraz z różnicami w strukturze syntaktycznej obu języków.

Muzułmanie znali myśl wszystkich greckich szkół filozoficznych, chociaż nie każdego bezpośrednio. Bezpośrednio znali filozofię Platona, przynajmniej z takich dzieł, jak *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, *Fedon*, *Timajos*, *Państwo* i *Prawa*. Przetłumaczyli też prawie wszystkie dzieła Arystotelesa i teksty jego komentatorów: Aleksandra z Afrodyzji, Porfiriusza, Symplicjusza, Ammoniusza, Temistiusza i Jana Filioponosa. Te teksty stanowiły podstawę, na której rozwinęła się filozofia muzułmańska – jej punktem wyjścia był neoplatonizm zmieszany z arystotelizmem. „Średniowieczna filozofia arabska, podobnie jak wcześniej filozofia chrześcijańska, rozpoczyna od przyjmowania tych kierunków myśli greckiej, które najłatwiej dają się pogodzić z religią, a więc przede wszystkim od neoplatonizmu”³²; poza tym, islam ułokował się w kręgu kultury, w któ-

²⁸ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 42.

²⁹ Na temat działalności *Bayt al-Hikma* zob. C. Sánchez-Moliní Sáez, *Las bibliotecas y al-Andalus*, w: *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios*, red. I. Garijo, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999, s. 79–98.

³⁰ Niektórzy autorzy podają jeszcze większe liczby. Na przykład J. Lomba Fuentes pisze: „podczas gdy Karol V Mądry, król Francji (1337–1380), miał 900 książek, cztery stulecia wcześniej Bagdad miał biblioteki publiczne, z których główna posiadała 1 000 000 woluminów, biblioteka w Kairze 1 600 000, a w Kordobie 500 000” (J. Lomba Fuentes, *La raíz semítica...*, s. 14).

³¹ W Bagdadzie gromadzono mądrość wszystkich ludów, jakie znalazły się pod islamskim panowaniem. Pierwszymi przetłumaczonymi na język arabski dziełami były napisane sanskrytem księgi astronomiczne.

³² A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1967, s. 19.

rym neoplatonizm był filozofią panującą. Dlatego też wielkim powodzeniem wśród wyznawców islamu cieszyły się neoplatońskie prace przypisywane Arystotelesowi, takie jak *Teologia Arystotelesa*, będąca, jak się okazało w XIX w., parafrazą IV, V i VI *Enneady* Plotyna; *Księga przyczyn* (wśród Arabów znana jako *Księga o Prawdziwym Dobru*), w 31 tezach streszczająca doktrynę emanacyjizmu; *Suma o duszy* Grzegorza Taumaturga, *Księga o jabłku* opowiadająca, na wzór Platońskiego *Fedona*, o ostatnich chwilach Arystotelesa, *Tajemnica tajemnic* – rzekomy program edukacyjny, jaki opracował Arystoteles w związku z jego funkcją wychowawcy Aleksandra Wielkiego.

Filozofia muzułmańska, wychodząc od tych neoplatońskich źródeł, rozwijała się w dwóch kierunkach. Jednym z nich była orientacja gnostycko-hermetyczno-pitagorejska, będąca raczej przekraczającą granice rozumu teozofią niż filozofią po prostu. Centralną myślą w tym nurcie jest przeświadczenie, że poznanie polega na symbolicznej interpretacji świata fizycznego i treści matematycznych. Przyjmuje się tutaj, że na poznanie może wpłynąć bezpośrednio Bóg. Drugi kierunek myśli arabskiej stanowi właściwa *falsafa*, będąca kontynuacją tradycji Arystotelesowskiej. Jego podstawą są dwie idee: że poznanie powinno zmierzać do rozpoznania miejsc, jakie przysługują rzeczom w rozumnym systemie wszechświata oraz że takie poznanie ludzki rozum może osiągnąć o własnych siłach. Była ona „kontynuacją filozofii greckiej w kręgu muzułmańskim lub, jak zwykło się także mówić, oryginalną filozofią o inspiracjach greckich w świecie języka arabskiego”³³. Jeśli za filozofię muzułmańską (*falsafa*) uznać tylko jej nurt arystotelesowski myśli, to za J. Lombą Fuentesem można rzec, że „rodzi się ona wraz z Alkindim i umiera z Ibn Roszdem”³⁴.

Zaufanie do filozofii jako rozumowej drogi poznania rzeczywistości objawiło się wśród muzułmanów dość wcześnie, wraz z początkiem ich prac translatorskich. Wśród pierwszych przetłumaczonych greckich tekstów filozoficznych znajdowały się prace logiczne – *Organon* Arystotelesa i *Isagoga* Porfiriusza. To właśnie one zawierały informację o istnieniu takiej władzy poznawczej, jaką jest rozum, dzięki której może poznać prawdę niezależnie od objawienia. Filozofia grecka, a zwłaszcza jej część logiczna, dostarczyła muzułmanom narzędzi, norm i reguł, dzięki którym mogli podjąć dążenia do samodzielnego poznawania świata, do jakiego zachęcał ich Koran, dzięki greckiej logice zyskując przeświadczenie, że samodzielność w tym poznaniu nie musi prowadzić nieuchronnie do błędu.

Wkroczenie w świat islamu greckiego rozumu filozoficznego, reprezentowanego przede wszystkim przez logikę Arystotelesowskiego *Organonu*, było

³³ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 83.

³⁴ J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, s. 55–56.

zderzeniem z tradycyjną mądrością, reprezentowaną m.in. przez islamskich teologów, w pełni ufną w Słowo Boże. Przejawiło się ono w X w. m.in. w formie dysput między zwolennikami tradycyjnej i nowej, filozoficznej, postawy. Pojawił się tutaj ten sam problem, który zjawiał się za każdym razem, kiedy filozofia wkraczała w obszar kultury zdominowanej przez założenia religijne – kwestia stosunków między Słowem objawionym a słowem rozumianym jako ludzki *logos*.

Muzułmańscy zwolennicy greckiej filozofii nie stawiali sprawy na ostrzu noża. Ich opowiedzenie się po stronie rozumu nie oznaczało, że odrzucali religijne widzenie rzeczywistości. Sądzieli, że religijna, symboliczna droga poznania rzeczywistości jest potrzebna ludziom, a jednocześnie uważali, że również rozum prowadzi człowieka do tej samej prawdy i szczęścia, i, co więcej, podczas gdy droga poznania symbolicznego jest tak różna w różnych narodach, jak różne są ich religie, droga poznania rozumowego jest jednakowa dla wszystkich. Akceptując filozoficzną drogę poznania, nie odrzucając przy tym poznania religijnego, filozofowie islamscy dążyli do ich zharmonizowania w takich granicach, w jakich to było możliwe. Sztuką było nie przekraczać tych granic. Kiedy przedstawiciele islamskiej integrystycznej ortodoksji uznali, że owe granice zostały przekroczone, a więc że filozofia jest formą heterodoksji, została ona z kultury islamskiej usunięta. Jednak do tego czasu była ona dziedziną refleksji całkowicie racjonalnej, utrzymującej ściśle relacje z naukami, które od momentu jej wkroczenia w kulturę islamską musiały uzasadniać siebie nie tylko w świetle tradycji, ale także – i przede wszystkim – w świetle logiki.

Pisząc o pozytywnym stosunku islamu do filozofii greckiej i rozumu, należy też wspomnieć o pewnym intelektualnym ruchu zajmującym wprawdzie marginalne miejsce w panoramie różnych stanowisk wobec tych zjawisk, jednak godnym zauważenia ze względu na jego skrajnie pozytywną ocenę ludzkich możliwości poznawczych. Ten ruch, odnoszący się do ludzkiego rozumu z egzaltacją, zwany *Zandaqua*, miał korzenie w zoroastrianizmie i mazdeizmie, poddawał silnej krytyce wszelkie religie oraz podważał poznawczą wartość objawienia, a w konsekwencji także instytucje, których istnienie wynikało z Koranu. Najwybitniejszym jego przedstawicielem był Abu Bakr Muhammad ben Zakariya al-Razi (zm. w 925 r.), znakomity lekarz i autor traktatów medycznych oraz filozoficznych (najważniejszy z nich to *Metafizyka*). Głosił, że zbawienie człowieka nie zależy od znajomości objawienia (zawsze fałszywego) czy od mistycznej iluminacji, lecz wyłącznie od racjonalnego poznania rzeczywistości. To skrajne stanowisko odrzucili zarówno przedstawiciele islamskiej teologii, jak i falsafy, podkreślając wartość i znaczenie religii.

Pierwszym, który w kulturze islamu zaczął uprawiać filozofię i przedstawił opracowany i rozbudowany system filozoficzny, był pierwszy muzułmański

perypatetyk, Abu Jusuf Ibn Ishak al-Kindi, łac. Alkindi, Alchindus (około 796–873), zwany „Filozofem Arabów”, autor 200 lub nawet 300 prac o bogatej tematyce (zajmował się także astronomią, meteorologią i medycyną), tworzący w Bagdadzie. Wśród jego prac filozoficznych najważniejsze to: *O filozofii pierwszej* (dowodzi w niej istnienie prawdziwego Jedna i kontyngencji świata), *O księgach Arystotelesa*, *O istocie snu i wizji* (studium psychologiczne poświęcone m.in. wyobraźni), *O duszy* (analiza władz duchowych, oparta na założeniach platońskich i pochodzących z wczesnych prac Arystotelesa) i *O intelekcie*. Filozofię pojmował jako poznanie rzeczywistości w takiej mierze, w jakiej jest to dla człowieka możliwe.

Wartość i oryginalność dzieła Alkindiego tkwi w asymilacji treści obcych islamskiemu myśleniu, należących do kultury świeckiej. Alkindi zajął „stanowisko naśladowane prawie przez wszystkich jego następców: głosił, że prawda filozoficzna istniała już u starożytnych Greków oraz że nie powinno być sprzeczności czy nawet rozbieżności pomiędzy Objawieniem a rozumowaniem filozoficznym. Było to stanowisko antyfideistyczne, równoległe z dążeniami mutazylitów”³⁵. Jako muzułmanin Alkindi ukazywał zbieżność prawdy uzyskanej przez filozofię z prawdą objawioną, jednak nie ustrzegł się zarzutów ze strony teologów i pod koniec życia utracił łaski dworu, a jego biblioteka została skonfiskowana.

Ponieważ ta część naszej pracy ma charakter wprowadzający, mający na celu ukazanie, w jaki sposób filozofia pojawiła się w świecie islamu, by następnie przejść do głównego tematu, jakim jest filozofia muzułmańska na Półwyspie Iberyjskim, poniżej ograniczymy się jedynie do syntetycznej prezentacji głównych jej przedstawicieli okresu poprzedzającego jej pojawienie się w kalifacie al-Andalus. Ich dokonania zostały szczegółowo omówione w takich pracach dostępnych w języku polskim, jak: A. Mrozka, *Średniowieczna filozofia arabska* (Warszawa 1967), Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej* (Warszawa 1982) czy H. Corbina, *Historia filozofii muzułmańskiej* (Warszawa 2005).

Muzułmańscy filozofowie Wschodu

Wybitnym, oryginalnym filozofem muzułmańskim (z pochodzenia prawdopodobnie był Turkiem) omawianego okresu, bliżej poznanym dopiero w drugiej połowie XIX w., był **Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Barchan Ibn Uzalagh al-Farabi** (łac. **Alfarabi** oraz **Abunazar**; około 872–950). Cruz Hernández pisze, że nadał on falsafie właściwą strukturę³⁶. Jest autorem

³⁵ J. i D. Sourdel, *Cywilizacja Islamu...*, s. 193.

³⁶ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. I, s. 171.

m.in. takich prac, jak: *Komentarze* (do dzieł Platona, Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji), *Klasyfikacja nauk*; *Uzyskanie szczęścia*; *Filozofia Platona*; *Filozofia Arystotelesa*; *Podstawy opinii mieszkańców wspaniałego miasta* (jest to najbardziej znana jego praca); *Księga liter* (komentarz do *Metafizyki Arystotelesa*); *Księga polityki*; *Księga religii*; *Państwo doskonałe*. Jego główne zainteresowania należały do filozofii politycznej³⁷, tak że nawet przedstawiona przez niego klasyfikacja nauk opiera się na kryterium politycznym. Rozwazał przede wszystkim możliwość takiego zreformowania społeczeństwa islamskiego, którego podstawą byłyby wyłącznie normy wyprowadzone z rozumu, które zarazem umożliwiłyby człowiekowi osiągnięcie doskonałości i szczęścia jako dobra absolutnego³⁸. Za Arystotelesem, którego był wybitnym znawcą³⁹ (w świecie islamu z tego względu był nazywany „Drugim Mistrzem”), przyjmował, że zarówno ludzkie szczęście, jak i doskonałość człowieka leżą w dziedzinie poznania, ale są możliwe do uzyskania tylko w społeczeństwie: „najwyższe dobro i ostateczną doskonałość można osiągnąć przede wszystkim dzięki państwu, a nie dzięki mniej doskonałej społeczności. [...] społeczność, w której ludzie pomagają sobie nawzajem, dążąc do szczęścia, jest społecznością doskonałą”⁴⁰.

Jego rozważania dotyczące idealnego społeczeństwa wiele zawdzięczają myśli politycznej Platona. Podstawą jego koncepcji jest myśl, że warunkiem ukształtowania idealnego państwa jest uznanie zasady nadrzędności filozofii nad religią. Ma ono wynikać stąd, że filozofia jest jedyną dziedziną poznania, która dostarcza wiedzy o przyczynach wszystkiego, co istnieje oraz jest ona taką nauką, która ukazuje, jak istnienie uzyskują wszystkie rzeczy i poziomy bytowania. Podobnie jak Alkindi, poznanie metafizyczne Alfarabi rozumie jako racjonalne poznanie rzeczywistości ponadfizycznej – Intelaktu Czynnego i ciał niebieskich oraz ich wiecznego ruchu okrężnego⁴¹. Alfarabi nie odrzucał całkowicie „wiedzy Boskiej”, otrzymywanej przez proroków, sądził bowiem, że „prorok jest legislatorem Państwa Prawego, jedynego, w którym ludzie mogą

³⁷ B. Składanek uznaje go za prekursora muzułmańskiej filozofii politycznej; „dla późniejszych socjologów muzułmańskich przestało się liczyć to, co zostało zrobione przed al-Farabim. Wysoce sugestywne wywody uczonego Turka ukształtowały i wyznaczyły dalsze drogi rozwojowe filozofii politycznej uprawianej później głównie w Hiszpanii” (B. Składanek, *Awicenna – uczonej renesansu irańskiego*, w: *Awicenna, Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, PWN, Warszawa 1974, s. XIX).

³⁸ Zob. Abu Nasr Muhammad ibn Turhan ibn Uzług al-Farabi, *Polityka*, w: idem, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, PWN, Warszawa 1967, s. 166–167, 169.

³⁹ Wyznawał, że *De Anima* Arystotelesa czytał dwieście razy, a jego *Fizykę* – czterdzieści razy, ale to jeszcze mu nie wystarczało, by dzieło to właściwie zrozumieć (zob. R.R. Guerrero, *Apuntes biográficos de al Fârâbi según sus vidas árabes*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2003/14, s. 233).

⁴⁰ Abu Nasr Muhammad ibn Turhan ibn Uzług al-Farabi, *Państwo doskonałe*, w: idem, *Państwo doskonałe. Polityka*, s. 74.

⁴¹ Zob. R.R. Guerrero, *La metafísica en Averroes*, „Anales del Seminario de la Filosofía”, 1998/15, s. 184.

uzyskać rzeczywiście prawdziwe szczęście⁴², niemniej domagał się, by był on zarazem filozofem obdarzonym cnotą mądrości, znającym prawa religijne, zwyczaje i obyczaje ustanowione przez pierwszych imamów oraz posiadającym biegłość w dedukcji⁴³. Wiedza, która jest potrzebna do ustanowienia państwa, nie może pochodzić jedynie z Objawienia, potrzebne są także normy wyprowadzone z ludzkiego rozumu, ponieważ Bóg jest Rozumem Uniwersalnym, który rządzi całą rzeczywistością:

stosunek Przyczyny Pierwszej do wszystkich innych bytów jest taki sam, jak stosunek króla państwa doskonałego do innych części tego państwa. A więc istoty wolne od materii są bliskie Bytowi Pierwszemu, po nich następują sukcesywnie ciała niebieskie, a poniżej ciał niebieskich ciała hyliczne. Wszystkie te byty naśladowują Przyczynę Pierwszą, ku niej dążą i idą w Jej ślady; tak czyni każdy byt zależnie od swojej zdolności. [...] Tak powinno być w państwie doskonałym. Wszystkie jego części powinny przez swoje czynności zmierzać do celu pierwszego naczelnika, zależnie od swojego hierarchicznego porządku⁴⁴.

W ten sam sposób, jak Bóg jako Intelpekt czy Rozum Pierwszy i Najwyższy, jest twórcą i organizatorem świata, filozof powinien być, ze względu na swój rozum, zasadą porządku i organizacji nowego państwa⁴⁵ (jak zauważa H. Corbin, taki władca, „to »Platon przyodziały w płaszcz Proroka Muhammada«⁴⁶). Filozofia tę wiedzę uzyskuje podążając drogą wyznaczoną przez reguły logiki, które oczyszczają ludzki umysł i prowadzą go, dzięki demonstratywnemu sposobowi myślenia, stanowiącemu pewną drogą do prawdy. Takiej pewności nie dostarczają metody stosowane przez takie rodzaje poznania jak np. wiedza religijna, która, chociaż zmierza do tego samego celu co filozofia, nie ma jednak charakteru demonstratywnego, lecz tylko dialektyczny, retoryczny i symboliczny. A. Mrozek twierdzi nawet, że głównym przedmiotem badań Alfarabiego była logika Arystotelesowska oraz że jego zasługa dla nauki polegała na zachowaniu, skomentowaniu i rozpowszechnieniu *Organonu* Arystotelesa oraz na wszczęciu zamięłowania do logiki w świecie muzułmańskim⁴⁷.

Wśród ważnych dokonań filozoficznych Alfarabiego należy wymienić logiczne i metafizyczne rozróżnienie między esencją i egzystencją w bytach stwo-

⁴² R.R. Guerrero, *Metafísica y profecía en Avicena*, „Anales del Seminario de la Filosofía”, 1990–1991/8, s. 93.

⁴³ Zob. Abu Nasr Muhammad ibn Turhan ibn Uzlug al-Farabi, *Polityka*, w: idem, *Państwo doskonałe*, s. 83–84.

⁴⁴ Ibidem, s. 77–78.

⁴⁵ R.R. Guerrero, *Legislador y poder en la filosofía política del Islam y del Judaísmo*, w: *El pensamiento político en la Edad Media*, red. P. Roche Arnas, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, s. 195.

⁴⁶ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 148.

⁴⁷ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, s. 57.

rzonych. Egzystencję filozof pojmował nie jako atrybut esencji, lecz jako jej predykat. „Ta teza okazała się wydarzeniem epokowym w historii metafizyki”⁴⁸ – zauważa H. Corbin. Konsekwencją tego rozróżnienia jest kolejne – podział bytu na konieczny i możliwy.

W okresie następującym po Alfarabim muzułmańska nauka i filozofia przeżywały epokę wspaniałego rozkwitu. W tym okresie żył i tworzył **Abu Ali al-Husajn ben Abd Allah ben Hasan ben Ali ben Sina (980–1037)**, znany później zachodnim filozofom średniowiecznym jako **Awicenna**, który korzystając zwłaszcza z dokonań Alfarabiego, opracował kompletny system filozoficzny, mający za podstawę arystotelesowską klasyfikację nauk⁴⁹. Był także doskonałym medykiem; jego encyklopedia wiedzy medycznej pt. *Kanon medycyny*, przetłumaczona na łacinę, była w Europie podstawowym podręcznikiem aż do początków XVII w., a on sam bywał nazywany „księciem medyków”. Pisał ponadto poezje, zajmował się matematyką i gramatyką, nie stronił przy tym od wina, nocnych eskapad do miasta po skończonej późno pracy, kobiet i muzyki, którą sam uprawiał i był jej teoretykiem. Zajęcia o charakterze naukowym łączył z dość niebezpieczną działalnością polityczną, która wynosiła go kilkakrotnie na wysokie stanowiska w administracji państwowej, ale też kosztowała go ucieczki, zburzenie domu oraz kilkakrotne pobyty w więzieniu. Jego pełne przygód, chociaż dość krótkie życie, znalazło nawet odzwierciedlenie w ludowej literaturze Wschodu, która nasyciła je jeszcze elementami fantastycznymi, tak iż ten filozof i medyk upodobnił się do dobrego czarodzieja.

Wykazy jego dzieł (napisanych w większości po arabsku, ale i w języku perskim) zawierają od 270 do 456 pozycji. Najważniejsze z nich to: 1) encyklopedie filozoficzne – *Księga wiedzy*, *Księga uzdrowienia*, *Księga zbawienia*, *Źródło i powrót*, *Źródła mądrości*, *Księga orientacji i uwag*, *Księga bezstronnego sądu* (dzieło to zaginęło), *Księga ludzi wschodu*; 2) traktaty mistyczne – *Listy o miłości*, *Listy ptaka*, *Listy Żyjącego*, *syna Czuwającego*; 3) medyczne – poza wspomnianym *Kanonem* wymienia się historię medycyny, zatytułowaną *Poemat o medycynie*⁵⁰. Myśl Awicenny biegła dwojakim torem: w jednych pismach postępował za Arystotelesem i tradycją perypatetycką, przedstawiając myśl dostępną dla wszystkich, w innych zawarł własne przemyślenia, określane jako „tajemnice wschodniej

⁴⁸ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 145.

⁴⁹ Awicenna w autobiografii pisze, że przeczytał *Metafizykę* Arystotelesa ponad czterdzieści razy, tak że znał ją na pamięć, nic z niej nie pojmując. Przechodząc pewnego popołudnia przez bazar, kupił jedną z ksiąg Alfarabiego, po lekturze której zrozumiał sens i intencje dzieła Arystotelesa.

⁵⁰ „Awicenna wkłada wiele wysiłku, by uprawiać medycynę jako naukę rozumową, uciekając się stale do reguł logiki i stosując systematycznie zasady ustalone przez filozofię. *Kanon* zawiera rozumowania zgodne z regułami filozofii, dotyczące natury świata i człowieka” (R.R. Guerrero, *Avicenna: sobre el amor*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2008/25, s. 251).

mądrości”, wyrażone językiem symbolicznym i ezoterycznym, zarezerwowane tylko dla wybranych⁵¹. Filozofię pojmował jako naukę składającą się z dwóch części: teoretycznej, będącej poznaniem całości „bytu jako bytu”, oraz praktycznej, będącej wiedzą o tym, jak ma postępować człowiek, by uszlachetnić własną duszę. Do części praktycznej należy także wiedza profetyczna (tzn. objawiona prorokom, uzyskana przez nich w aktach intuicji poznawczej, inspirowanych przez iluminacje Intelaktu Czynnego i aniołów) – niezbędne źródło wskazań dotyczących zasad życia moralnego, społecznego i politycznego.

Rozważania metafizyczne Awicenna poprzedził wykładem logiki, o której pisał:

jest wiedzą podobną do wagi, natomiast pozostałe dyscypliny są naukami o korzyściach i stratach. Ratunek niesie człowiekowi jego duchowa czystość, którą się zyskuje przez wewnętrzną spójność duszy, przez to, że jest ona z dala od ułomności natury. Do obu celów prowadzi tylko wiedza, jeśli nie jest wyważona, nie jest pewna, albowiem w rzeczywistości nie jest wiedzą, z czego kolei wynika, iż nie można uchylać się od opanowania logiki⁵².

Ważną kwestią metafizyczną, którą zajmował się Awicenna, było zagadnienie istoty. Do jego rozumienia istoty nawiązywali późniejsi filozofowie, zarówno muzułmańscy, jak i chrześcijańscy, jedni akceptując je, inni z nim polemizując. Według tego filozofa, istotę stanowią te właściwości, które są konieczne, by pewna rzecz mogła istnieć jako ta właśnie rzecz, a nie inna; albo ujmując nieco inaczej: takie właściwości, które umożliwiają otrzymanie przez nią istnienia z zewnątrz. Takie ukonstytuowanie istoty Awicenna nazywa możliwością, uzasadniając swój pogląd następująco:

skoro jest możliwe, żeby rzecz istniała, a jeszcze nie istnieje, to możliwość jej istnienia, którego w danym czasie nie ma, nazywają potencją. [...] Możliwość bycia tego, czego jeszcze nie ma, powinna być czymś. Więc jeśli możliwość istnienia rzeczy nie byłaby niczym realnym, to miałyby możliwość nie być rzeczą realną. Przeto nie ma możliwości bycia, a więc nie może być, a więc nigdy jej nie ma. A zatem być możliwym już czymś jest⁵³.

⁵¹ Awicenna „sformułował system racjonalistyczny, odległy zasodom sufizmu. Mimo to wewnętrzna dynamika jego własnego myślenia i wysiłek, który wiódł go do skonstruowania systemu, były owocem stałego i ciągłego zainteresowania poznaniem zarazem intelektualnym, intuicyjnym i eksperymentalnym, jako najwyższą formą ludzkiego spełnienia” (R.R. Guerrero, *Discurso filosófico y discurso místico*, s. 66). J.I. Saranyana dążenia Awicenny i relacje między filozofią i teologią w jego myśli ujmuje bardziej jednoznacznie: „Awicenna był zasadniczo i przede wszystkim teologiem..., a uzasadnieniem dla jego filozofii byłyby jedynie jej misja służebna, dzięki jej służbie wyznaniu wiary... Więcej: doznając porażki jako teolog, porzucił spekulację na temat tajemnic, aby wkroczyć na drogę mistyczną” (J.I. Saranyana, *De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena*, „Anuario Filosófico”, 1988/1, s. 86).

⁵² Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, PWN, Warszawa 1974, s. 7.

⁵³ Ibidem, s. 117–118.

Filozof twierdzi, że istota może istnieć na dwa sposoby: w rzeczach i w intelekcie (intencjonalnie). Są to jedyne możliwe sposoby jej istnienia, jednak podejmuje on rozważania nad istotą ujętą jako absolutna, sama w sobie, odseparowana zarówno od rzeczy, jak i intelektu, jako „czysta *ratio* wolna od zanieczyszczenia jakąkolwiek inną właściwością⁵⁴”, stanowiąc uzasadnienie jedności naszych pojęć oraz rację ukonstytuowania indywiduów. W takim ujęciu jawi się ona jako „ściśle ujęta niezmienna identyczność pośród swoich możliwych realizacji”⁵⁵, jako możliwość samej siebie i jako oddzielona od bytu (istnienia) ma pierwszeństwo wobec swoich innych stanów – realnego i intencjonalnego. By wyjaśnić istnienie tak rozumianej istoty, Awicenna ucieka się do Bytu koniecznego jako jej podstawy bytowej. Konsekwencją tego trzeciego sposobu ujęcia istoty, oddzielającego ją od istnienia, jest teza o istnieniu jako przypadłości istoty: możliwość istnienia indywiduów zależy od Bytu koniecznego, istota zaś zostaje uznana za niezależną od istnienia metafizyczną zasadę, konieczną do tego, by istnienie mogło być otrzymane od Bytu koniecznego (Boga).

Pisma ezoteryczne Awicenny przedstawiają etapy, które musi pokonać dusza pragnąca opuścić swoje ziemskie wygnanie i są nasycone treściami pochodzącymi z literatury hermetycznej, angelologii Zoroastra i irańskiego gnostycyzmu. Tę dwojakość – i, zdawałoby się, rozbieżność dróg, którymi podążała myśl Awicenny – R.R. Guerrero wyjaśnia następująco:

Awicenna był przede wszystkim filozofem, co w jego epoce oznaczało encyklopedystę biegłego w klasyfikacji nauk, który pragnął wyjaśnić nasze poznanie wyprowadzając je z pewnych podstawowych założeń. I aby wykazać zbieżność celów filozofii i religii, Awicenna opowiedział się za metodą gnostycko-mistyczną. [...] Wziął z mistyki muzułmańskiej jej doświadczenia i jej język, lecz wprowadził je w obręb filozofii neoplatońskiej⁵⁶.

Wielość tematów, które Awicenna podejmował, jego związki z szyitami, ezoteryczny charakter niektórych jego pism, „przemieniły w problem charakter jego filozofii i jego źródłową intencję filozofowania”⁵⁷ – pisze M. Cruz Hernández, wskazując także wielość interpretacji jego myśli, niekiedy wzajemnie sprzecznych, tak w świecie filozofii muzułmańskiej, jak i na łacińskim Zachodzie. E. Gilson w średniowiecznej myśli łacińskiej wyodrębnił nawet jej nurt, który ukształtował się pod wpływem filozofii Awicenny, nazywając go „augustynizmem awiceńskim”. Wpływy Awicenny dostrzega się u takich myślicieli łacińskich, jak m.in. Bonawentura, Aleksander z Hales, Albert Wielki, Tomasz

⁵⁴ A. García Marqués, *La polémica sobre el ser en el Avicenna y Averroes latinos*, „Anuario Filosófico”, 1987/1, s. 76.

⁵⁵ A. García Marqués, *La polémica...*, s. 77.

⁵⁶ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 145.

⁵⁷ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. I, s. 221.

z Akwinu, Duns Szkot czy Roger Bacon. M. Cruz Hernández pisze, że „w tym, co średniowieczni rozumieli przez fizykę, łącznie z *De anima* i *Metafizyką*, islamski myśliciel jest po prostu genialny. Jego harmonijny porządek bytu, jego światopogląd i jego doskonała dialektyka będą ostateczne (*definitivas*) dla trzech scholastyk: chrześcijańskiej, islamskiej i żydowskiej”⁵⁸. Wielki wpływ na świat łaciński wywarł także *Kanon medycyny* Awicenny, stanowiący lekturę podstawową we wszystkich średniowiecznych ośrodkach naukowych, w których nauczano medycyny (Bolonia, Padwa, Montpellier, Uniwersytet Jagielloński). Ten wpływ *Kanonu* utrzymywał się w Italii do XVII stulecia, a na Uniwersytecie Jagiellońskim do wieku XVIII. „Jego filozofia była wykorzystana niemal całkowicie, a liczne koncepcje mu przypisywane, takie jak teoria intencjonalności, rozróżnienie istoty od istnienia, koncepcja uniwersaliów, zasada indywidualacji, teoria intelektu, dowody na istnienie Boga itd., stały się kamieniami węgielnymi wielkich systemów scholastycznych XIII stulecia”⁵⁹.

System Awicenny był końcowym akordem rozwoju filozofii muzułmańskiej na Wschodzie. Na przeszkodzie dalszego rozwoju falsafy stanęła antyracjonalistyczna myśl teologiczna, reprezentowana przez ruch aszarytów, biorący swą nazwę od Aszarięgo (873–935), działającego w Basrze i Bagdadzie. Aszaryci dopuszczali umiarkowane wykorzystanie argumentów filozoficznych w teologii, jednak odrzucali filozofię Arystotelesa i chętniej korzystali z myśli stoickiej i sceptycznej. W teologii tego nurtu filozofia była wykorzystywana np. w celu wyjaśnienia istoty Boga i Jego atrybutów, natury Koranu, stworzenia świata, ale także w celu poddania krytyce samej filozofii.

Ostateczny cios autonomicznemu, racjonalnemu myśleniu filozoficznemu na Wschodzie zadał **Abu Hamid ben Muhammad al-Gazali**, łac. **Algazel (1059–1111)**, reprezentant islamskiej ortodoksji⁶⁰. Jak go charakteryzuje R.R. Guerrero, „był anty-filozofem, który realizował rzeczywisty wysiłek filozoficzny”⁶¹. Motywy jego pracy intelektualnej są znane z autobiograficznej pracy pt. *Ten, który uwalnia od błędu*, porównywanej z *Wyznaniami św. Augustyna*; ważne podobieństwa zachodzą z pewnością w rozwiązaniu, jakie obaj proponują wobec wątpliwości, które żywią wobec poznania racjonalnego – w eksponowaniu wiary jako najpewniejszej drogi prowadzącej do prawdy. Algazel w pierwszej fazie swego

⁵⁸ Ibidem, s. 229.

⁵⁹ M. Cruz Hernández, *El problema de la „auténtica” filosofía de Avicena y su idea de „destino del hombre*, „Revista de Filosofía”, 3.a época, 1992/8, s. 236.

⁶⁰ Według niektórych autorów, doktryna Algazela jest kulminacją kalamu, tradycyjnej teologii muzułmańskiej. Ma o tym świadczyć skrajność w ujmowaniu przez niego dwóch głównych tez kalamu: o ograniczonych możliwościach racjonalnego poznania oraz o wszechmocy Bożej, wskazująca na nicość ludzkiej aktywności (zob. E. Tornero, *El proceso de la duda en Algazel*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1989/7, s. 53).

⁶¹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 168.

życia zajmował eksponowane stanowiska w najlepszych szkołach filozoficznych w Nisapur i w Bagdadzie. Około 1093 r. przeżył głęboki kryzys religijny, z którego uwolnił się dzięki bożej iluminacji. Na dziesięć lat porzucił nauczanie, rodzinę i swoje dobra, poświęcił się modlitwie, medytacji, pielgrzymkom, praktykom mistycznym oraz prowadził życie odosobnione.

Algazel postanowił rozprawić się definitywnie ze sceptycznymi argumentami i znaleźć drogę do prawdziwego poznania. Określał je jako „takie, w którym to, co poznawane zostaje ujawnione w taki sposób, że nie pozostawia miejsca na wątpliwości, nie pozwala na pojawienie się błędu ani iluzji, a umysł nawet nie może zakładać takiej możliwości”⁶². Jako przykład takiej pewności wskazywał oczywistość, z jaką pojmujemy, że 10 jest większe od 3. Uznał, że takiego zaufania nie można mieć ani do wiedzy zmysłowej, ani do pierwszych zasad. Aby odnaleźć wiedzę niewątpliwą, m.in. analizował logikę Arystotelesa, w wyniku czego napisał kilka podręczników logiki, wśród których na uwagę zasługuje *Sprawiedliwa waga*, będąca ekspozycją reguł logicznych uznanych przez niego za istotę rozumu. Przebadał pod względem logicznym także wszystkie znane mu szkoły filozofii greckiej, nie odnajdując żadnej, której poglądy nie poddałyby się argumentom sceptycznym. Według Algazela rozum ogranicza się do wyjaśniania intuicji serca, lecz gdy zostaje opuszczony przez jego siły, szybciej prowadzi do błędu niż do prawdy. Nie odrzucał logiki, lecz jedynie twierdził, że nie może być ona stosowana w islamskiej teologii. Logika jest środkiem niezbędnym w myśleniu filozoficznym i naukowym, ponieważ tylko ona zapewnia poprawne funkcjonowanie umysłu, ale nie ma nic wspólnego z religią, nie wpływa na jej treści ani pozytywnie, ani negatywnie – czysta spekulacja nie może doprowadzić człowieka do prawdy. Jak zauważa J. Lomba Fuentes, reakcja Algazela nie była skierowana przeciw samej filozofii, lecz przeciw niebezpieczeństwom, jakie wiążą się z nadużywaniem arystotelesowskiego racjonalizmu⁶³.

W *Ożywieniu nauk religii* rozpoznaje on, że pewność, której nie odnalazł w filozofii, daje tylko wiara – nie operuje ona racjonalnymi, zawsze wątpliwymi argumentami, lecz spływa na umysł jako światło, którym Bóg rozświetla duszę i które „niekiedy wytryska dzięki Bożej łasce, na które trzeba oczekiwać”⁶⁴. Iluminacja – nazywa przez Algazela poznaniem profetycznym – jest najwyższym stopniem poznania; wcześniejsze jego stopnie, to kolejno poznanie zmysłowe, wyobrażeniowe, intelektualne i dyskursywne.

Celem Algazela było odnowienie islamu za pośrednictwem żywego doświadczenia religijnego, a pierwotnym warunkiem jego osiągnięcia była destruk-

⁶² Algazel, *El Salvador del error*, w: E. Tornero, *El proceso de la duda en Algazel*, s. 59.

⁶³ J. Lomba Fuentes, *Significación de la filosofía islámica en Zaragoza*, s. 444.

⁶⁴ Algazel, *El Salvador del error*, s. 61.

cja filozofii przez wykazanie poznawczej bezpłodności i słabości rozumu. To zadanie filozof realizował przede wszystkim w trzech dziełach: w *Intencjach filozofów*, w *Ruinie filozofów* i w najważniejszym z nich – *Rozproszaniu filozofów*. Wykazywał w nich, że wiedza należąca do filozofii albo nie ma nic wspólnego z objawieniem (jak logika i matematyka), albo – jak metafizyka i fizyka – zagraża mu, występując przeciw prawdzie albo podając ją w zmieszaniu z błędami. W *Rozproszaniu filozofów* otwarcie zaatakował filozofów jako tych, którzy utrzymują niedostatecznie uzasadnione poglądy, niebezpieczne dla islamu, wśród których wymienia m.in. tezę o wieczności świata, negację wiedzy Bożej o jednostkowych rzeczach i negację wiary w zmartwychwstanie ciał.

H. Corbin zauważa, że arabski tytuł dzieła Algazela ze względu na jego treść najlepiej byłoby przetłumaczyć jako *Samozniszczenie filozofów* oraz wskazuje na paradoksalność jego myśli:

Al-Ghazali wierzył w logikę i racjonalną dialektykę jako środki dojścia do celu swojej polemiki, a przecież był człowiekiem całkowicie przekonany o niemożności dojścia do prawdy!⁶⁵; chociaż był przekonany, że rozum nie może osiągnąć pewności, niemniej jednak miał pewność, że przy pomocy dialektyki racjonalnej można obalić pewniki filozoficzne. [...] Al-Ghazali starał się dowieść filozofom, że dowodzenie filozoficzne niczego nie dowodzi, niestety, zmuszony był wykazać to właśnie poprzez dowodzenie filozoficzne⁶⁶.

Niektórzy historycy filozofii muzułmańskiej twierdzą, że atak Algazela na filozofię był skuteczny, że filozofia na Wschodzie nie zdołała się już po nim podnieść. R.R. Guerrero pisze, że w jego wyniku „rozum jako ludzka zdolność wyższa od objawienia został na wschodnich obszarach zgaszony: żaden filozof, biorąc ten termin w ściślejszym znaczeniu, nie pojawił się po Algazelu w świecie wschodniego islamu. [...] bez najmniejszych wątpliwości, Algazel oznaczał koniec *falsafy* na Wschodzie”⁶⁷. Podobnie twierdzi A. Mrozek: „przywracając »bojaźń bożą« zaszczepił niechęć i nieufność do filozofii. [...] Od chwili wystąpienia al-Gazalego we wschodniej części państwa arabskiego nie pojawił się już żaden wybitniejszy filozof, nie odezwał się żaden poważniejszy głos w obronie filozofii”⁶⁸. Temu pogładowi sprzeciwia się H. Corbin: „niesłuszne byłoby stwierdzenie, że po Al-Ghazalim filozofia musiała przenieść się na Zachód islamu, nieprawdą byłoby również stwierdzenie, że filozofia nie podniosła się po zadanych jej przez uczonego ciosie. W rzeczywistości pozostała na Wschodzie, doznany przez nią wstrząs był tak niewielki, że jeszcze do niedawna istnieli awicenniści”⁶⁹.

⁶⁵ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 162.

⁶⁶ Ibidem, s. 163–164.

⁶⁷ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 176.

⁶⁸ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, s. 164

⁶⁹ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 165.

Filozofia w al-Andalus

Pierwsze wzmianki o obecności dzieł filozofów greckich i muzułmańskich (głównie Arystotelesa, Alkindiego i Alfarabiego) w kalifacie al-Andalus pochodzą z początków IX w., zaś za pierwszego andaluzyjskiego filozofa jest uznawany urodzony w Kordobie **Abu Abd Allah Muhammad ben Masarra (883–931)**. Znajdował się on jednak znacznie bliżej neoplatonizmu, mistyki, gnozy i życia ascetycznego niż ci, których uznaje się za filozofów sensu stricto, wierzących w moc poznawczą rozumu. Gnostycki charakter miała jego *Księga właściwości, prawdziwych natur i pryncypiów liter*, w której rozważał możliwość osiągnięcia najwyższej prawdy poprzez interpretację liter i w neoplatoński sposób opisywał wznoszenie się duszy do Boga. Tekstem, do którego owe prowadzące do najwyższej wiedzy litery należą, jest oczywiście Święta Księga islamu. Za równie wartościową drogę poznania, dającą wiedzę bliską niemal mądrości samego Boga, uważał badanie boskich imion. Nie ma w tym dziele Ibn Masarry zbyt wiele filozofii rozumianej jako *falsafa*. Tylko z rzadka pojawiają się u niego terminy filozoficzne i odwołania do niektórych filozoficznych zasad. Inna jego praca, *Listy o rozumowaniu*, bardziej zbliża się do filozofii, użycie terminów filozoficznych jest tutaj częstsze oraz pojawia się wyraźnie wyrażona teza, że rozum jest najwyższą ludzką władzą, mimo że myśliciel nie ukrywa, iż wysoko ceni wiedzę daną w objawieniu oraz poznanie mistyczne. Ibn Masarra zarzucał filozofom, że porzucając ten sposób poznania, nie znajdują drogi do Boga. Znajdują ją natomiast prorocy. Droga filozofów do Boga zaczyna się na ziemi i zmierza ku górze, natomiast objawienie, które wyrażają prorocy, spływa na nich z góry.

Zwolennicy myśli Ibn Masarry, zorganizowani w ezoteryczne sekty kierowane przez imamów, usadowili się w Andaluzji w dwóch ośrodkach: w Kordobie i Pechinie (Almería). Zasłynęła zwłaszcza grupa z Almerii, dzięki wybitnej osobowości swego przywódcy Ismaila b. Abd Allah al-Ruayniego i jego hermeneutyce tekstów Ibn Masarry. Przekonał on członków swojej sekty m.in. do tego, że tylko on jest obdarzony zdolnościami profetycznymi, może czynić cuda, rozumie mowę ptaków oraz jest jedynym, który zna właściwy sens ezoterycznej doktryny Ibn Masarry. Następcy tego imama uczynili jeszcze jeden krok dalej, uznając siebie za posiadaczy absolutnej prawdy, a kto tak nie uważał, był uznawany przez nich za niewiernego i zasługującego na śmierć. W tym kręgu została sformułowana komunistyczna wizja życia społecznego, biorąca początek w stwierdzeniu, że dobra materialne są przeszkodą w osiągnięciu doskonałości. W następnej kolejności uznano, że nie ma żadnej różnicy między dobrami uzyskanymi uczciwą pracą czy w wyniku dziedziczenia, a tymi, które zdobyło się przemocą i rozbojem. Własność może być tolerowana, o ile słu-

ży wszystkim. W zakres dóbr, które miały podlegać wspólnemu używaniu, wchodziły także kobiety.

W kwestiach eschatologicznych sekta była także radykalna, a jej poglądy niezgodne z islamem: m.in. negowała zmartwychwstanie ciał i Sąd Ostateczny. „Schizma Ismaila i popularyzacja jego doktryn oznaczały likwidację myśli Masarry; lecz zasób ideologiczny uruchomiony przez tę szkołę nie zniknął, lecz ukonstytuował się w podstawę myśli andaluzyjskich sufich”⁷⁰ – pisze M. Cruz Hernández. Niektórzy zauważają, że ów „zasób ideologiczny” przez długie stulecia przejawiał się w myśli hiszpańskiej na różne sposoby, uobecniając się m.in. u mistyków (św. Jan od Krzyża, św. Teresa) i u niektórych filozofów (M. Unamuno).

Złe czasy dla nauki i filozofii nastąpiły w al-Andalus pod panowaniem Almanzora (938–1002). Jego surowe i nieprzychylnie świeckiej wiedzy i w ogóle świeckiej kulturze władanie zakończyła wojna domowa, po której ustanowiono nową formę polityczną kalifatu – stał się on federacją autonomicznych państw, zwanych taifami (w pewnym momencie było ich aż 21). Niektóre stolice tych królestw, zwłaszcza Granada, Sewilla, Toledo, Saragossa, Badajoz i Denia, stały się ważnymi ośrodkami arabskiego życia intelektualnego⁷¹. Jak pisze J. Vernant:

epoka taif była czasem największego splendoru nauki hiszpańskiej, którą kultywowało się wszczepić i wzdłuż naszych ziem z wielką intensywnością. Królowie chętnie się swoimi pisarzami i swoimi mędrkami i, nie mając środków ekonomicznych, by przyjmować wszystkich uciekających z Kordoby, przyjmowali tych lub owych według swoich prywatnych zainteresowań. W ten sposób, w połowie XI stulecia, Sewilla była rajem dla poetów, a Toledo dla uczonych. A większość z nich była bezpośrednimi uczniami najwybitniejszych erudytych z Kordoby schyłku X wieku⁷².

Rozkwit kultury trwał tutaj aż do początków XIII w., do bitwy pod Navas de Tolosa (12 lipca 1212) z wojskami chrześcijańskimi, prowadzącymi rekonkwistę i zdobywającymi kolejne miasta – Walencję, Murcję, Jaén, Kordobę, Sewillę, Kadyks. Po upływie stulecia sytuacja w królestwie Granady ustabilizowała się i nastąpiło tutaj odrodzenie kulturalne, ale nie osiągnęło ono poprzed-

⁷⁰ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. II, s. 33.

⁷¹ J. Lomba Fuentes pisze o szkole filozoficznej w Saragossie, chociaż „nie w ścisłym znaczeniu”, niemniej twierdzi, że „istnieje pewna wspólnota myśli i też u wszystkich myślicieli i pisarzy Saragossy muzułmańskiej, tak muzułmańskich, jak i żydowskich. Obecność filozofii racjonalistycznej i mistycznej, naukowej i ekstatycznej, wraz z zaznaczającym się sensem zarazem etycznym, jak dydaktycznym i pedagogicznym” (J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, s. 10–11). Nieco dalej autor pisze (s. 13), że „autorzy, którzy uprawiali filozofię w Saragossie, zajmowali pierwszy szereg Historii Filozofii islamskiej, a nawet światowej” i wymienia wśród nich Awempace i Ibn Gabirola.

⁷² J. Vernet, *La cultura hispanoárabe...*, s. 38.

niego poziomu. Kalifat Kordoby trwał do zdobycia go przez wojska Królów Katolickich i podpisania kapitulacji 25 listopada 1491 r., ogłoszonej publicznie 1 i 2 stycznia roku następnego. Społeczeństwo muzułmańskie w ramach państwa hiszpańskiego trwało tu jeszcze do ostatecznej ekspulsji Arabów w latach 1609 i 1615.

W drugiej połowie XI w. zaczęła się al-Andalus – głównie w Toledo i Saragossie – intensywna recepcja filozofii, zarówno wschodniej, jak i greckiej. Pojawily się także dzieła miejscowych filozofów i uczonych. Za pioniera myśli filozoficznej na tych ziemiach jest uznawany Abu Salt z Denii (1067–1134), znany jako autor kompendium logicznego *Naprawa umysłu*, odwołującego się do *Isagogi* Porfiriusza i *Organonu* Arystotelesa. Jednak na odpowiednio wysoki poziom teoretyczny filozofię wynieśli tutaj czterej wielcy myśliciele: Ibn al-Sid z Badajoz, Awempace z Saragossy, Ibn Tufayl z Kadyksu i Awerroes z Kordoby.

Pod wpływem poglądów Ibn Masarry znajdował się, przynajmniej przez pewien czas, późniejszy wybitny mistyk andaluzyjski, urodzony w Murcji **Muhyi ad-Din Ibn Arabi al-Hatimi at-Tai (1165–1241)**. „Całe życie Ibn ‘Arabiego było jedną wielką wędrówką w poszukiwaniu doskonałości, prawdy i pokoju – pisze o nim J. Wronecka we wstępie do *Księgi o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*. Jego pragnienie, aby poznać tajemnice wszystkich rzeczy, nie miało granic, dlatego właśnie pasjonował się wszystkimi stopniami wiary we wszystkich religiach”⁷³. Nie zadowalał go ani *kalam*, ani *falsafa*, które, jak sądził, nie zapewniają pełnego poznania. W poszukiwaniu wiedzy, ale też i sprzyjającego jego nieortodoksyjnym poglądom środowiska, Ibn Arabi, opuściwszy Półwysep Iberyjski, przemierzał Bliski Wschód. W 1224 r. osiedlił się na stałe w Damaszku. Podczas podróży pogłębiał zwłaszcza znajomość poglądów szyitów, gnostycyzmu oraz neoplatonizmu, który wywarł na nim szczególnie znaczący wpływ. Filozof na podstawie tych studiów doszedł do przekonania, że prawda o rzeczywistości jest tajemnicą, którą można odkryć jedynie wychodząc poza obszar rozumu, chociaż zarazem pozostając w łączności z nim. „Jego mistyka stała się mistyką intelektualną przeznaczoną dla elity. Ta mistyka opiera się na stwierdzeniu filozoficznym, że Bóg jest każdym bytem i oznacza uświadomienie sobie tego, jest zarazem wiedzą i poznaniem”⁷⁴.

Podstawą myśli tego teozofa jest alegoryczna interpretacja tekstów objawionych, mająca na celu przeniknięcie niewysłowionej tajemnicy czystej esencji (bytu absolutnego, czystego światła), która przejawia się w trzystopniowym ciągu teofanii. Pierwsza epifania jest „epifanią Bożej esencji dla niej samej,

⁷³ J. Wronecka, *Wstęp*, w: Ibn ‘Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990, s. VIII. Księga ta jest fragmentem *Objawień mekkańskich*, wielkiego dzieła Ibn Arabiego.

⁷⁴ *Ibidem*, s. X.

o której można mówić jedynie aluzyjnie; druga teofania, będąca zbiorem teofanii, w których i przez które objawia się samej sobie esencja Boża w formach Bożych imion, to znaczy w formach bytów, które dotyczą ich egzystencji w sekrecie absolutnej tajemnicy; trzecia jest teofania w formach konkretnych jednostek, nadająca konkretną i ujawnioną egzystencję Bożym imionom⁷⁵. Rozumienie Boga objawionego nie kieruje się jednak, w ujęciu Ibn Arabiego, na zewnątrz, ku światu przyrody, lecz w głąb umysłu, polega na rozumieniu siebie, gdyż Bóg objawia się w sercu mistyka, przyjmując wszystkie formy teofanii. Wiedza, którą w swoim sercu zdobywa mystyk, jest wiedzą ukrytego, ale pragnącego się objawić Boga o Nim samym. Dlatego Ibn Arabi uważa mistyka za człowieka doskonałego, oddanego na służbę Bogu, odgrywającego ważną rolę w procesie samopoznania Boga – dzięki doświadczeniu mistyka Bóg staje się Bogiem. Jak pisze Ibn Arabi: „w miłości dopełnia się istnienie Boga, które On widzi w nas i w sobie, choć my nie jesteśmy źródłem podobieństwa”⁷⁶, dodając: „Bóg jest Prawdą, która mieści się w byciu ludzkim”⁷⁷.

W pierwszej połowie XI w. pojawił się w Kordobie, poeta, teolog, prawnik i historyk **Abu Muhammad Ali b. Ahmad b. Said b. Hazm (994–1063)**, autor około 400 prac, których suma stron miała rzekomo wynosić 80 tysięcy, mający opinię filozofa (a nawet „jednego z gigantów myśli w al-Andalus”⁷⁸). Jego dzieło zawiera elementy filozofii arystotelesowskiej i platońskiej, jednak nie napisał on – jak zwykli czynić filozofowie muzułmańscy – żadnego komentarza do dzieł filozofów greckich ani nie sformułował systemu metafizycznego, kosmologicznego, teoriopoznawczego, filozoficzno-politycznego czy etycznego. Jedyną dziedzinę jego zainteresowań filozoficznych stanowiła logika. Logiczno-metodologiczny charakter ma jego praca *Wprowadzenie do definicji logiki*, w której opisuje i wyjaśnia metody stosowane w naukach, odwołując się jednak najczęściej do przykładów wziętych z prawa islamskiego. Mimo że jego znajomość logiki nie była zbyt wielka i często niezgodna z poglądami Arystotelesa, co zauważali już jego współcześni, to jednak R.R. Guerrero twierdzi, że ten płodny pisarz powinien znajdować się w każdej historii filozofii muzułmańskiej, bowiem mimo przywiązania do wiedzy religijnej, był w stanie dostrzec wartości poznania rozumowego, użyteczność nauk świeckich w drodze do wiedzy objawionej oraz czynił użytek z niektórych nauk filozoficznych (wprawdzie ograniczony, bo do kalifatu al-Andalus do tego czasu nie wprowadzono jeszcze całej rozległej wiedzy filozoficznej, jaka rozwinęła się na Wschodzie)⁷⁹. Zaslugą Ibn Hazma

⁷⁵ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 253.

⁷⁶ Ibn 'Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1995, s. 3.

⁷⁷ Ibidem, s. 5.

⁷⁸ Zob. S. Peña, *Introducción: la tradición del saber en al-Ándalus*, „Jábega”, 2008/97, s. 6.

⁷⁹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 184–185.

o charakterze filozoficznym było także zastosowanie przez niego niektórych rozstrzygnięć filozoficznych w teologii. Pojawiły się one w pracy *Krytyczna historia idei religijnych*, będącej przeglądem znanych mu systemów i wierzeń religijnych i dotyczyły takich zagadnień ontologicznych, jak relacje między istotą i istnieniem, kwestia substancji i jej przypadłości oraz problem stworzenia świata. Pojawiają się w niej także zagadnienia antropologiczne, zwłaszcza związane z ludzką wolnością, dzielnością moralną i miłością.

Najsobtelniejszą, napisaną z wielką znajomością psychologii i socjologii pracą Ibn Hazma jest *Naszyjnik gołębic*. Podjął on w niej zagadnienie stopni i odcieni miłości, uznanej przez niego za uniwersalną zasadę rzeczywistości, odgrywającą szczególną rolę w ustanawianiu interindywidualnych, etycznych i społecznych relacji między ludźmi oraz w dążeniu do szczęścia. Filozof nawiązuje w tej pracy do Platońskiego *Fajdrosa*. W innej pracy, w *Księdze charakterów i zachowań*, zawierającej jego osobiste zapiski i przemyślenia dotyczące ludzkiego życia, filozof uściślił także terminologię, za pomocą której opisywał i analizował liczne formy i odmiany miłości.

Abu Muhhamad Abd Allah b. Muhammad b. al-Sid al-Batalyawsi (1052–1127) przebywał w różnych miastach andaluzyjskich: urodził się w Badajoz, mieszkał w Albarraçin, w Walencji, Toledo i Saragossie. Poza filozofią zajmował się także gramatyką, leksykografią, krytyką literacką i prawem. Jego najważniejsze dzieła filozoficzne to *Księga pytań i odpowiedzi w gramatyce* oraz *Księga zagród*. W pierwszej pracy filozof rozważał zagadnienia dotyczące logiki i gramatyki oraz relacji między rozumem i wiarą. Ibn al-Sid, idąc za Alfaramim, opowiada się za dwiema drogami prowadzącymi do jednego celu, jakim jest prawda: za drogą poznania religijnego (objawionego) i drogą rozumu. Twierdził, że nie są one wzajemnie przeciwstawne, a nawet dostrzegał w drodze opartej na rozumowaniach pewną wyższość nad tą pierwszą, chociaż zauważał także wartość religii jako niezbędnego czynnika decydującego o spójności społeczeństwa. Ponadto w tym samym dziele Ibn al-Sid (również za Alfaramim) podejmował dwa ważne zagadnienia ontologiczne: zagadnienie uniwersaliów oraz kwestię różnicy gatunkowej.

W drugim z wymienionych dzieł andaluzyjski filozof zmierzał do rozstrzygnięcia zagadnienia relacji między filozofią a islamską teologią, przede wszystkim w odniesieniu do kwestii powstania świata. Dążył do zharmonizowania rozstrzygnięć podawanych przez objawienie (stworzenie świata z niczego) i przez filozofię, przedstawiając neoplatońską i neopitagorejską doktrynę emanacji rzeczywistości z boskiej Jedni, które mają wyjaśnić wielość i złożoność świata, wywodzącego się z jednego, niezłożonego Bytu. Tutaj także zaznaczył się wpływ Alfaramiego, zwłaszcza w tym fragmencie dzieła, w którym Ibn al-Sid omawiał hierarchię bytów, pisząc o dziewięciu sferach

rzeczywistości (dziewięciu intelektach oddzielonych od materii, przyczynach wtórnych) wyemanowanych z Pierwszego Bytu, pojmowanego jako Przyczyna Pierwsza.

Za pierwszego prawdziwego muzułmańskiego filozofa w Al-Andalus bywa uznawany **Abu Bakr Muhammad b. Jahja b. al-Saigh b. Badżdża**, łac. **Awempace** (ur. 1070–1080, zm. w 1138). Urodził się w Saragossie, prawdopodobnie był także ministrem na dworze tego księstwa. Mieszkał później w Sewilli i Granadzie, a następnie w Marakeszu, gdzie, oskarżony o herezję, przebywał jakiś czas w więzieniu. Przeniósł się do Fezu i zmarł tam w tajemniczych okolicznościach, być może otruty. Awempace był świetnym logikiem, komentatorem dzieł logicznych Arystotelesa i Alfarabiego (*Komentarze logiczne*). Logikę uznawał za instrument właściwego uprawiania nauki, a za taką uznawał tylko filozofię, zmierzającą do zdobycia wiedzy o ostatecznym celu ludzkiego życia, jakim jest szczęście. Komentował także arystotelesowskie dzieła fizyczne (m.in. *Fizykę*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Historię zwierząt*, *Meteorologię* i pseudoarystotelesowską *Historię roślin*). W jego komentarzach nie było zbyt wiele nowości w stosunku do poprzedników. Był jednak także autorem prac oryginalnych, należących do filozofii praktycznej: *O duszy*, *List pożegnalny*, *List o związku intelektu z człowiekiem* i – to najpowszechniej znane jego dzieło – *Przewodnik samotnych*. Myśl Awempace nie była znana filozofom łacińskiego Zachodu bezpośrednio, chociaż powoływali się oni na jego prace i poglądy. Było to możliwe dzięki cytatom, jakie znajdowali w pracach innych filozofów muzułmańskich i żydowskich. Pierwsze tłumaczenia jego dzieł pojawiły się w Europie dopiero w drugiej poł. XIX w.

Punktem wyjścia jego filozofii jest idea Platona i Alfarabiego, że jedynie filozof, dzięki swoim zdolnościom intelektualnym, jest w stanie przeprowadzić skuteczną reformę państwa (dać mu najdoskonalszą formę), zapewniającą jego obywatelom osiągnięcie stanu doskonałości i najwyższego szczęścia. Mimo że punktem wyjścia jego filozofii są doktryny wskazanych myślicieli, jego rozważania nie postępują dokładnie ich śladem. Awempace nie rozważa, jak to czynią jego poprzednicy, różnych ustrojów politycznych, nie podejmuje refleksji nad prawami i ich odniesieniem do prawa boskiego ani nie formułuje reguł, według których powinni postępować władcy. Przyjmuje natomiast za Arystotelesem (*Etyka Nikomachejska*), że ludzkie szczęście polega na naśladowaniu Boga, tzn. realizuje się całkowicie w dziedzinie intelektualnej kontemplacji – wówczas, gdy ludzki intelekt, przechodząc ze stanu potencjalności w akt, jednoczy się z Intellektem Czynnym („czym miałby być dla Awempace Intelekt Czynny, pozostaje dotychczas niewyjaśnione: czy chodzi o filozoficzne ujęcie samego Boga jako intelektu, czy raczej o byt pośredni, również natury intelektualnej, między człowiekiem i Bogiem, który przybliżałby do Niego

człowieka”⁸⁰). Taki stopień ludzkiej doskonałości jest możliwy do osiągnięcia tylko w państwie doskonałym, tzn. takim, które do swego funkcjonowania nie potrzebuje żadnych praw, bo jest oparte na związkach miłości. Filozof zauważa jednak, że istnienie takiego państwa jest niemożliwe, w związku z czym twierdzi, że doskonałe szczęście może być osiągnięte tylko przez nielicznych samotników. *Przewodnik samotnych* jest przewodnikiem dla filozofa, który do doskonałości (szczęścia) musi dążyć w niedoskonałej społeczności, kieruje jego poszukiwanie tam, „gdzie żadna zewnętrzna instancja nie może uciskać i zniewalać człowieka, ku jego własnemu wnętrzu, tak że przekształca rozum polityczny i wspólnotowy Alfarabiego w indywidualny rozum etyczny, odrzucając polityczną funkcję filozofa, argumentując na rzecz życia samotnego”⁸¹ – streszcza główną myśl tego dzieła R.R. Guerrero.

Takie ujęcie relacji między jednostką a społeczeństwem ukazało rozbieżność między jego zaleceniem samotności w dążeniu do szczęścia a twierdzeniem przyjmowanym za Arystotelesem za pewnik, że człowiek ma naturę społeczną. Awempace czuł się zobligowany po dłuższych medytacjach przyznać, że Arystotelesowska teza prawdziwie opisuje naturę człowieka oraz że społeczeństwo jest dobrem istotnym i prawdziwym, natomiast samotność jest istotnym złem i w najlepszym razie może być uznana za dobro *per accidens*, i tylko dlatego, że aktualnie nie istnieje społeczeństwo doskonałe. Życie ludzkie powinno być życiem społecznym, chociaż może zdarzyć się przypadek skrajny, że człowiek nie znajdzie w swoim otoczeniu żadnego towarzysza. W takim wypadku brak związku z życiem społecznym nie może być zarzucony samotnikowi, lecz zepsuciu społeczeństwa. Wówczas mędrzec musi postępować surową i ascetyczną drogą samotnego doskonalenia siebie.

Postawa, jaką proponuje Awempace i jaka może być rozumiana jako antyspołeczna, wydaje się radykalnie niezgodna z tradycją, jaka go inspirowała, grecką i zarazem muzułmańską, w której człowiek jest pojmowany jako byt istotnie społeczny – komentuje R.R. Guerrero propozycję samotniczego życia. Jednak w szczególnej sytuacji jest ona możliwa jako jedyna: gdy aktualne społeczeństwo jest definitywnie zepsute, pozostaje tylko apolityczna droga postępowania, ta, która odrzuca społeczną odpowiedzialność, ta, która wydaje się jedyną, którą można uzasadnić etycznie. Wychodząc z doświadczenia, które mu nakazuje porzucić promowanie doskonałego państwa, przekształca rozum polityczny w rozum etyczny: tylko takie postępowanie ludzkie, które opiera się na czystym myśleniu, jest tym, które w pełni realizuje cel człowieka. A jego dzieło, zamiast być traktatem politycznym [...], przemienia się w dzieło o moralności racjonalnej⁸².

⁸⁰ J. Lomba, *Presentación*, w: Awempace, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2000/11, s. 371–372.

⁸¹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 199.

⁸² *Ibidem*, s. 205.

Muzułmański filozof, zgodnie ze swoją koncepcją szczęścia jako jedności ludzkiego intelektu z Intelktem Czynnym, dawał w *Przewodniku samotnych* wskazówki dążącemu do doskonałości, jak ją osiągnąć. Jego rozważania dotyczące tych zagadnień biorą początek w dość prostej metafizycznej koncepcji człowieka jako złożonego z trzech dziedzin bytowych: ciała, jednostkowego ducha, do którego należą zmysły i indywidualny rozum, oraz z intelektu, który znajduje się powyżej rozumu. Dążenie do prawdziwego szczęścia wiąże się – jak zauważono wyżej – z tą trzecią sferą bytową ludzkiej rzeczywistości. W następnej kolejności Awempace wyszczególnia w rzeczywistości trzy typy aktów, dzieląc je na: 1) konieczne, właściwe całemu bytowi, odpowiadające prawom natury (takie jak spadanie ciała z wysokości), 2) zwierzęce lub intuicyjne, niepodporządkowane żadnemu określönemu celowi oraz 3) akty ludzkie, charakteryzujące się intencjonalnością, mające źródło w woli i myśleniu. Wszystkie akty ludzkie są wolne (wolność ma bezpośredni związek z myśleniem) i mają charakter etyczny. Dążący do doskonałości powinien podporządkować się temu, co konieczne (prawom natury), ale ludzka doskonałość nie realizuje się w tej dziedzinie. Akty drugiego rodzaju, takie jak wyobrażenia i pamięć, są w pewnej mierze związane z cielesnością (podlegają więc w tej samej mierze prawom natury), a w pewnym zakresie wiążą się z duchowością. Do tej grupy aktów należą też sprawności moralne, ale Awicenna nie przyznaje im autonomii, pojmując je jako podpory służące wznoszeniu się ku doskonałości ostatecznej. Prowadzenie życia moralnego rozumie więc jako przygotowanie do prawdziwej doskonałości, związanej z użyciem intelektu. „Ostatecznym celem, do którego zmierza samotnik, może być tylko doskonałość człowieka, który jest rzeczywiście wolny, samowystarczalny i autonomiczny, taki, który spełnia całkowicie właściwą mu i przynależną gatunkowo jako człowiekowi funkcję: doskonalą swoją intelektualną formę, swój rozum. Podczas gdy akty moralne życia duchowego czynią człowieka godnym, akty czysto intelektualne przekształcają go w byt bardziej doskonały i boski”⁸³. Moment ten następuje wówczas, gdy człowiek poznaje intelekty proste i substancjalne, z którymi się jednoczy. Idzie tu przede wszystkim o Intelkt Czynnny, który Awempace, posługując się platońską metaforą jaskini, porównuje do światła pozwalającego widzieć rzeczy, a samo zjednoczenie – najwyższe szczęście – pojmuje jako radość z bycia w pobliżu Boga. Ten stan zjednoczenia nie zależy jednak od człowieka, lecz od udzielonej przez Boga łaski, musi być jednak poprzedzony ludzkim wysiłkiem, przygotowaniem warunków, w których łaska może być udzielona.

⁸³ Ibidem, s. 203.

Temat samotności i relacji między jednostką a społeczeństwem podjął także inny filozof i medyk z al-Andalus, znawca astronomii, matematyki i prawa oraz poeta, **Abu Bakr Muhammad b. Abd al-Malik b. Muhammad b. Muhammad b. Tufayl** z Kadyksu (około 1110–1185), znany na łacińskim Zachodzie jako **Abubacer**. Spośród jego dzieł filozoficznych, z których do dzisiaj zachowało się niewiele, wymienia się dwa: *List o duszy* oraz *List Hayy Ibn Yaqzâna o tajemnicach mądrości Wschodu*. Ta druga praca nie była znana średniowiecznym filozofom łacińskim. W XIV w. została przetłumaczona na hebrajski i z tego języka na łacinę pod koniec XV w. przełożył ją G. Pico della Mirandola. W XVII w. przetłumaczył ją jeszcze raz na łacinę i pod tytułem *Philosophus autodidacticus* opublikował angielski arabista Edward Pococke. Przekład Pococke'a był powszechniej znany niż Mirandoli, o czym świadczą np. wypowiedzi Leibniza i Spinozy.

Imię Hayy Ibn Yaqzân (Żyjący, syn Czuwającego) występuje także u Awicenny, w tytule jego dzieła. Ibn Tufayl wybrał je nieprzypadkowo – inspiracją do jego napisania była bowiem zarówno filozofia Awempace, Alfarabiego (krytykowanego w tej powieści), jak i Awicenny. Jak opowiada Ibn Tufayl, Żyjący, syn Czuwającego według jednej teorii powstał z gliny, wpływu czterech żywiołów i emanacji Ducha Bożego, według innej – będąc owocem grzesznej miłości, został przez matkę w skrzyni spuszczonej do morza. W każdym razie od najwcześniejszego dzieciństwa żyje na bezludnej wyspie, a jego żywicielką i wychowawczynią jest gazela, a kiedy ta umiera, dziecko musi zajmować się sobą samo. Rozwój bohatera opowieści autor podzielił na siedmioletnie okresy, a jako jego świadectwa wskazuje postępy, jakie dokonują się u niego w nabywaniu wiedzy. Pierwotnie Żyjący pozostaje tylko w sferze poznania zmysłowego, ale zgromadzone doświadczenie prowadzi go do odkrycia pojęć nauk o naturze, a następnie do przekonania, że choć świat składa się z wielu różnych rzeczy, to stanowi jedność, bowiem wszystkie one są złożone z formy i materii. Rozumując, dochodzi także do wniosku, że świat nie powstał sam ani że nie istnieje wiecznie, lecz ma swego stwórcę. Jego wiedza wzrasta coraz bardziej, tak że jest niemal zdolny do uprawiania fizyki, astronomii i metafizyki – dochodzi nawet do tezy o istnieniu wyższych intelektów, które poruszają sferami kosmosu. Na kolejnym etapie rozwoju odkrywa, że posiada duszę, dzięki której może poznawać prawdę, prowadzić życie kontemplatywne i dążyć do doskonałości, której kresem jest mistyczna unia z Bogiem.

W drugiej części swego dzieła Ibn Tufayl wykazuje, że poznanie uzyskane w naturalny sposób nie jest sprzeczne z wiedzą objawioną. W tym celu do opowieści wprowadza dwóch innych bohaterów – Salamana i Absala. Pierwszy jest kapłanem pewnej religii na innej wyspie. Reprezentuje on religijność ze-

wnętrzną, społeczną, opartą na wierze objawionej. Absal jest natomiast członkiem społeczności, w której Salaman jest duchownym. Opuszcza rodzinną wyspę i trafia tam, gdzie dotąd samotnie przebywał Żyjący, syn Czuwającego i uczy go ludzkiej mowy. W trakcie rozmów okazuje się, że dzięki samemu naturalnemu rozumowi, bez pomocy kogokolwiek z zewnątrz, samotnik doszedł do tych samych prawd, których naucza Salaman. Żyjący, dowiadując się o tej zbieżności, pragnie spotkać się z ludem Absala, by pokazać, że do wiedzy, którą ów lud otrzymał od Salamana, można dojść na drodze, którą on sam przeszedł. Absal i Żyjący udają się na wyspę Salamana, lecz nauki Żyjącego idą na marne, bo lud tutaj zamieszkały wykazuje się głęboką ignorancją. Rozczarowani niepowodzeniem swojej misji, wracają na wyspę Żyjącego, by z dala od jakiegokolwiek społeczeństwa dążyć do doskonałości.

Intencje, jakie skłoniły Ibn Tufayla do napisania streszczonego wyżej dzieła były rozbieżnie interpretowane. Według jednych filozof chciał wykazać możliwość ukształtowania się zdolności poznawczych człowieka bez wpływu społeczeństwa, według innych chodziło mu o zharmonizowanie filozofii i objawienia. Jak zauważa R.R. Guerrero, obie te interpretacje nie są sobie przeciwne, lecz się uzupełniają:

Filozof samouk wyraża egzaltację ludzkim rozumem: samotnik jest zdolny sam dojść do szczytów nauki, tworząc system filozoficzny, interpretację świata, która pozwala mu prowadzić doskonale życie, poświęcone samotnej kontemplacji intelektualnej i uzyskać intuicyjną i mistyczną wizję Boga. A owoc ludzkiego rozumu jest zawsze spójny w tym, co istotne, z tym, co reprezentuje droga religii, wtedy, gdy jest ona efektem wewnętrznego doświadczenia i nie ogranicza się do zewnętrznej literalności i zewnętrznego kultu⁸⁴.

Praca Ibn Tufayla wyraża więc zarazem egzaltację możliwościami poznawczymi naturalnego rozumu (rozumu empirycznego – ta cecha ludzkiej rozumności jest w *Filozofie samouku* wyraźnie eksponowana), jak i to, że filozofia i religia są w jednakowy sposób zdolne dojść do tego samego celu, chociaż ich punkty wyjścia są odmienne. Mimo takiego wniosku, omawiany filozof zdaje

⁸⁴ Ibidem, s. 209. M. Cruz Hernández podaje natomiast następującą interpretację: „ta koncepcja wykazuje mocno podejrzany paralelizm z polityką wyznaniową Almohadów. Fundator reformy Almohadów, Ibn Tumart, wykazuje podobieństwo do Ibn Hazma w swoim muzułmańskim purytanizmie: wierzący powinien przyłączyć się do Objawienia, bez żadnej potrzeby szkół teologicznych i prawnych, jakie się pojawiają, by wyjaśnić jego sens; wierzący, postępując tak w dobrej wierze, nie powinien czuć dzieciennych lęków, nawet w przypadku pomyłki i popełnienia błędu. Dlatego Almohadzi prześladowali sekty prawne i teologiczne, które naruszały spokój wierzącego dobrą wiarą; natomiast wierzący wykształcony mógłby oddawać się filozofii, o ile jego doktryny nie burzyły spokoju religijnego społeczeństwa” (M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. II, s. 124–125).

się wskazywać na wyższość filozofii nad wiedzą pochodzącą z objawienia, ponieważ jego alegoryczne dzieło przekonuje, że pełne użycie rozumu, realizujące się jako kontemplacja najwyższych prawd, jest najpełniejszą realizacją ludzkiego szczęścia, pojmowanego jako spełnienie możliwości zawartych w ludzkiej rozumnej naturze. Ponadto Ibn Tufayl za Awempace ukazuje, że zrealizowanie tego najwyższego ludzkiego celu jest możliwe tylko poza społeczeństwem, w samotności.

Książka Ibn Tufayla cieszyła się w Europie wielkim powodzeniem, zwłaszcza w okresie oświecenia, ze względu na wyeksponowaną w niej ideę ludzkiego rozumu formowanego przez doświadczenie oraz mit dobrego dzikusa. Jednak Corbin przestrzega: „nie należy doszukiwać się w tej opowieści wątków znanych z *Robinsona Cruzoe*. Każdy epizod zewnętrzny należy rozumieć na płaszczyźnie duchowej. Chodzi o duchową autobiografię filozofa”⁸⁵. Interesujące porównanie między *Filozofem samoukiem* i *Przypadkami Robinsona Cruzoe* przedstawił J. Lomba Fuentes. Podkreśla on znaczną odmienną perspektyw, w jakich w tych obu dziełach została ujęta relacja między jednostką i społeczeństwem, tak że ich autorzy ukazują dwa odmienne typy „robinsonów”, zajmujących odmienne postawy względem samotności, społeczeństwa, myślenia i Boga. Owa odmienną zaznacza się już w punkcie wyjścia obu opowieści: bohater D. Defoe wraca do „stanu natury”, natomiast protagonista *Filozofa samouka* na początku w takim stanie się znajduje. Robinson Cruzoe już wcześniej poznał życie społeczne i, będąc samotnym, zmierza ku jego restytuowaniu, natomiast Hayy Ibn Yaqzân najpierw prowadzi życie samotne, następnie w pewien sposób zostaje uspołeczniony, ale ostatecznie wybiera powrót do pierwotnego stanu (mimo że towarzyszy mu przyjaciel, ich powieściowe relacje są powierzchowne, nie sięgają głębi ich człowieczeństwa i nie prowadzą oni życia sensu stricto społecznego), ponieważ konsekwencją doświadczenia przezeń życia społecznego było zachwianie jego pierwotnego przekonania o naturalnej dobroci człowieka. U Ibn Tufayla „w istocie chodzi o negację tego, co społeczne i o apologię samotności”⁸⁶, natomiast Robinson z powieści D. Defoe odrzuca samotność i odtwarza życie społeczne – zakłada rodzinę, bierze wspanę w swoje wyłączne posiadanie, uznając siebie za absolutnego władcę wyspy i jej przyszłych mieszkańców, którzy w jego marzeniach jawią się jako całkowicie podlegli jego woli, ustanowionym przez niego prawom. W ujęciu muzułmańskiego filozofa jedynym prawem, na którym opierać się może życie społeczne, jest Prawo Boże i wynikające z niego zasady moralne. W związku z tym obaj autorzy mają odmienne wizje konstytuowania życia społecznego

⁸⁵ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 212.

⁸⁶ J. Lomba Fuentes, *Dos apuestas: Robinson Crusoe y Hayy Ibn Yaqzan*, „Logos. Anales del Seminario de Metafísica”, num. extra 1992, s. 989.

– u D. Defoe jest ono konstytuowane mocą stanowienia prawa przez jednostki, jest rezultatem umowy między nimi, natomiast u Ibn Tufayla życie społeczne jest stanem zastanym przez nie. Można rzec, że w postawie Robinsona przejawia się duch kolonializmu – kiedy rozbitek spotyka jedynego człowieka, jakiego mógł spotkać na bezludnej wyspie, pierwszym jego aktem jest uczynienie zeń jego sługi. U muzułmańskiego filozofa sytuacja jest całkowicie odmienna: kiedy Hayy Ibn Yaqzân spotyka Asala, w wyniku prowadzonych z nim dysput uznaje wyższość życia duchowego napotkanego człowieka oraz, że powinien mu służyć, naśladować go i postępować według jego wskazań. Chociaż obaj autorzy uznają, że rozum jest istotnym wyznacznikiem człowieczeństwa, to jednak ich wizje rozumności są także odmiennie. Myślenie dla Robinsona ma charakter niemal wyłącznie kalkulacyjny, służy mentalnemu opanowaniu świata zewnętrznego, bo to przynosi człowiekowi korzyści. Dla bohatera opowieści muzułmanina świat jest punktem wyjścia poznania, początkiem drogi prowadzącej do wiedzy najwyższej, o ukrytej i tajemnej prawdzie, wiodącej przez ludzką duszę i wznoszącej się ku wyższemu światu, by poznać źródło jego istnienia – Boga – i by ustanowić z nim – dzięki innym siłom niż tylko sam rozum – unię duchową. „Dostęp do Boga wymaga wstępnego wysiłku rozumu, jednakże pod warunkiem, że ów wysiłek ma jedynie charakter narzędzia, wprowadzenia do wyższego sposobu poznania, poznania irracjonalnego, zarezerwowanego dla prawd wyższych”⁸⁷. Jest to wysiłek kontemplacji, który można podjąć jedynie w samotności, oddalając się od świata i życia społecznego. Tylko w ten sposób – realizując indywidualnie wybrany projekt egzystencji otwartej na Transcendencję – można osiągnąć prawdziwe szczęście, masy zaś muszą kierować się normami i zasadami społecznymi, których podstawę stanowi literalnie odczytany sens Pisma.

Ostatnim wielkim filozofem muzułmańskim w kalifacie al-Andalus i zarazem w świecie islamskim był **Abu al-Walid Muhammad b. Ahmud b. Muhammad b. Ruszd**, łac. **Averroes (1126–1198)**. Urodził się w Kordobie, pełnił funkcje administracyjne w rodzinnym mieście i w Sewilli, był także medykiem dworu sultana. Na podstawie zarzutu o heterodoksję, postawionego mu (dwukrotnie: w 1195 i 1197 r.) przez przedstawicieli fanatycznych grup religijnych, został pozbawiony urzędu i zesłany do Luceny, ale dość szybko doczekał się rehabilitacji przez sultana. Zmarł w Marakeszu, tam też został pochowany, ale wkrótce jego zwłoki zostały przetransportowane do Kordoby, gdzie odbył się pogrzeb z honorami należnymi wybitnej osobistości. Jest autorem ogromnej liczby dzieł teologicznych, prawniczych, medycznych, astronomicznych, gramatycznych i filozoficznych.

⁸⁷ Ibidem, s. 1002.

Dzieło filozoficzne Awerroesa nie jest tylko powtórzeniem myśli Arystotelesa, jak w niektórych kręgach od dawna zwykło się myśleć. To prawda, że filozof poświęcił wiele uwagi greckiemu myślicielowi, że jest autorem trzech rodzajów komentarzy do jego dzieł: małych, będących streszczeniami dzieł Arystotelesa, średnich, czyli parafraz jego prac, oraz wielkich, o charakterze egzegetycznym. Nie jest jednak prawdą, że wkład jego myśli oryginalnej w tych pracach jest znikomy. Zaznacza się on już w średnich komentarzach, ale najwyraźniejszy jest w komentarzach egzegetycznych, w których Awerroes prezentuje komentowany tekst, wyjaśnia go, niekiedy krytykuje i odnosi się do poglądów innych filozofów, piszących na ten sam temat. Poza tym Awerroes komentował *Państwo* Platona, dzieła Aleksandra z Afrodyzji, Temistiusza, Alfarabiego i Awempace. Był także autorem prac oryginalnych, takich jak *Rozproszenie Rozproszenia filozofów* (polemika z Algazela *Rozproszeniem filozofów*), *Ostateczna doktryna i podstawa zgody między objawieniem i nauką*, *Księga dróg, które prowadzą do wykazania artykułów wiary*, *Księga uogólnień medycznych*.

Komentarze Awerroesa do dzieł Arystotelesa cechują się tym, że jako jedyny spośród filozofów arabskich nie zadowolili się filozofią wielkiego Greka z drugiej ręki w postaci neoplatonizujących streszczeń i komentarzy jego poglądów, lecz próbował dociec na podstawie posiadanych źródeł ich oryginalnej wersji, chociaż nie zawsze było to możliwe ze względu na dość mocno w jego czasach utrwalony przez Alfarabiego i Awicennę kanon rozumienia poglądów Stagiryty. Chociaż Arystotelesa cenił najwyżej ze wszystkich filozofów, to jednak jego stosunek do myśli Stagiryty nie miał charakteru religijnego uwielbienia. Przed takim bałwochwalstwem chronił go niemal nabożny stosunek do logiki (albo, nieco inaczej: chronił go sam Arystoteles, którego poglądy ten stosunek Awerroesa do logiki ukształtowały). Można rzec, uciekając się do znanego łacińskiego powiedzenia, że ten muzułmański filozof uznawał zasadę: *amicus Aristoteles sed magis amica veritas (logica)*. Awerroes prowadził także obserwacje i eksperymenty naukowe, z których wyprowadzał wnioski niekiedy sprzeczne z wnioskami Arystotelesa.

Nie będziemy omawiać komentarzy Awerroesa, ograniczymy się jedynie do kilku uwag na temat jego poglądów metafizycznych, które formułował komentując dzieła filozofa ze Stagiry, bowiem musiałyby to być omówienie rozległe i szczegółowe, tak, by różnice między ich poglądami mogły zostać wyraźnie wykazane. Takie omówienie byłoby chyba nawet zbyt cenne, ze względu na dostępne w języku polskim opracowania, w których ta dziedzina myśli Awerroesa jest szeroko omówiona. Warto tutaj jedynie zauważyć, że Awerroes oczyścił arystotelizm z elementów neoplatońskich, które dotychczas przypisywali mu myśliciele muzułmańscy. Polemizował zwłaszcza z koncepcjami Awicenny, mającymi wyraźny aspekt neoplatoński. Wykazywał m.in., że Awicenna wprowadza dowody fizyczne w takie rozumowania metafizyczne, jak te do-

tyczące istnienia Pierwszego Poruszyciela; że miesza jedno transcendentalne z numerycznym; że pojmuje egzystencję jako przypadłość istoty; że zakłada bezpośredni wpływ form oddzielonych na substancję; że jest przekonany, że od jedna nie może pochodzić więcej, niż jedna jedyna rzecz; że jego rozróżnienie możliwości i konieczności nie jest uzasadnione; że jego interpretacja stwarzania jest fałszywa; że jest przekonany o tym, że ciała niebieskie mają zdolność wyobrażania. Ponadto zarzucał mu, że rozróżnienie między istnieniem i istotą przyjmuje jako zachodzące rzeczywiście, chociaż jest to jedynie rozróżnienie myślowe. Argumentował, że poza myśleniem nie może istnieć istota możliwa, a jedynie istota istniejąca, a nie potencjalna, a dodanie istnienia temu, co jest tylko potencjalnie (czyli nie jest realnie) nie ma żadnego sensu, bo jeśli coś nie istnieje, nie można nic mu dodać. Według Awerroesa są to wszystkie konsekwencje przyjęcia przez Awicennę tezy, że egzystencja jest przypadłością istoty oraz apriorycznego założenia, iż Bóg jest Bytem Koniecznym, który udziela istnienia wszystkim innym bytom. Awicenna błądzi, kiedy sprowadza byt realny do bytu mentalnego. Byt realny nie może być mylony z bytem oznaczającym prawdę wypowiedzi – twierdził Awerroes. Zdaniem Awerroesa taki byt jest bytem akcydentalnym, bowiem zależy od naszego sposobu konceptualizacji, ale nie odnosi się wprost do jednostkowych bytów świata realnego. Sam Awerroes tę kwestię rozwiązuje na sposób arystotelesowski, przyjmując, po pierwsze, że tworzenie (nadawanie istnienia) polega na przechodzeniu od potencji do aktu, spowodowanym działaniem przyczyny, którą jest Bóg. Po drugie, istnienie Boga – jako Pierwszego Poruszyciela – można wykazać tylko na gruncie fizyki (na drodze, której początkiem jest poznanie empiryczne substancji i która wznosi się ku jej zasadom i przyczynom), wykazując, że jest on przyczyną ruchu. Albo – inaczej ujmując – że poznanie istot dokonuje się w rezultacie poznania rzeczywistości, a wiedza, która nie ma na uwadze realnego istnienia, jest pseudonauką, jeśli bowiem rozważa się istotę bez pytania o to, czy ona istnieje, czy też nie, nadaje się jedynie znaczenie nazwie, a więc taka istota jest tylko definicją. Nie istnieje zatem prymat czystej istoty nad bytem, natomiast pierwszeństwo metafizyczne zawsze przysługuje istniejącemu poza umysłem indywiduum, które będąc myślane jako byt realny, w poznaniu intelektualnym uzyskuje byt umysłowy, który ma charakter całkowicie werytatywny. Awerroes twierdzi, że byt werytatywny jest nierozdzielny od realnego i zależy od niego jako swojej przyczyny, co oznacza, że bez poznania rzeczywistości nie możemy pojąć bytu, którego istnienie stwierdzamy. Jeśli nawet byt, o którym coś twierdzimy, miałby charakter jedynie werytatywny, to późniejsze badanie potwierdza jego realne istnienie bądź jemu zaprzecza.

Do gorących zagadnień, z którymi Awerroes musiał się zmierzyć, choćby po to, by usprawiedliwić swoją kondycję filozofa, należała kwestia zasadności

filozofowania w świecie kultury muzułmańskiej. Filozofię pojmował jako „rozważanie bytów zgodnie z naturą dowodzenia apodyktycznego”⁸⁸, co m.in. wykluczało utożsamianie metafizyki z teologią i przyjęcie prawd objawionych za punkt wyjścia myślenia, charakterystyczne dla wielu jego poprzedników. Metafizyk, zgodnie z poglądem Awerroesa, powinien rozpoczynać swoje badania od studiów nad substancją zmysłową; jego rozważania powinny dotyczyć substancji oraz jej zasad: formy, materii i Pierwszego Poruszyciela. Refleksja dotycząca Pierwszego Poruszyciela pojawia się u niego nie w punkcie wyjścia myślenia, lecz na jego końcu, jako dotycząca zasady i ostatecznego celu wszystkich bytów. Awerroes ostro krytykował tych filozofów, którzy w dyskurs metafizyczny wprowadzali elementy pochodzące ze światopoglądu teologicznego⁸⁹. Polemizując w *Rozproszeniu Rozproszenia filozofów* (podobne tezy zawiera także jego *Księga dróg...* i komentarz do platońskiego *Państwa*) z Algazelem, Awerroes wymienia trzy rodzaje argumentowania oraz wskazuje obszary, w których one są zwykle obecne. Dla filozofii właściwe jest dowodzenie (rozumowanie demonstratywne), prowadzące niezawodnie do prawdy, myślenie teologiczne jest dialektyczne, a pospółstwo, które nie potrafi wyjść poza granice konkretno-obrazowej imaginacji, używa argumentów retorycznych. Broniąc filozofii przed atakami teologów, wykazuje, że nie są one oparte na rozumowych argumentach, lecz mają charakter dialektyczny i probabilistyczny, a przez to daleki naturze podjętych zagadnień. Zwalczając zarzuty stawiane filozofom przez Algazela, Awerroes nie przeciwstawia im swoich własnych myśli, lecz czerpie argumenty z Arystotelesa, którego uznaje za najwyższego mistrza w dziedzinie rozumowań. Celem jego polemiki było wykazanie, że filozofia nie zagraża religii, poprzez dowiedzenie, że obie są tylko odmiennymi sposobami wyrażania tych samych treści, i że różnica ta wynika z odmiennych zdolności poznawczych ludzi, domagających się właśnie użycia odmiennych sposobów ekspresji treści uzyskiwanych w wyniku ich zastosowania. I był Awerroes „jedynym filozofem w islamie, który pisał dzieła wprost poświęcone wykazaniu zgodności między religią i filozofią”⁹⁰.

Swoje argumenty Awerroes opierał na założeniu, że jest tylko jedna prawda, tak jak jest tylko jedno jej źródło – Bóg – chociaż może przejawiać się ona na różne sposoby. „Prawda nie może być sprzeczna z prawdą, lecz jedynie może być dla niej świadectwem potwierdzającym”⁹¹ – pisał. Koncepcja Awerroesa

⁸⁸ Averroes, *Fasl al-Maqāl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, tłum. M. Alonso, w: *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid 1947, s. 152.

⁸⁹ Zob. I. Maiza Ozcoidi, *Filosofía y religión en Averroes*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1998/15, s. 171.

⁹⁰ R.R. Guerrero, *De la Razón en el Islam clásico*, s. 60.

⁹¹ Averroes, *Fasl al-Maqāl...*, s. 161.

dotycząca prawdy bywa błędnie interpretowana jako doktryna dwóch prawd. Jak pisze A. Martínez Lorca:

jako dobry filozof, który miał głęboką znajomość logiki arystotelesowskiej, nie mógł czegoś takiego twierdzić. Zgodnie z zasadą niesprzeczności, sformułowaną już przez presokratyków, nie mogą istnieć zarazem dwie prawdy dotyczące tej samej kwestii. [...] Owszem, mówi wprost, że istnieją dwie drogi czy metody dostępu do prawdy, jedna właściwa filozofii za pośrednictwem rozumu, i druga właściwa religii, za pośrednictwem tekstu objawionego; pierwsza z nich jest trudniejsza i dostępna jedynie dla mędrców [...], podczas gdy druga jest łatwiejsza i właściwa dla prostego ludu, który nie może wznieść się na wyżyny nauki⁹².

Jeśli idzie o filozoficzne, zgodne z prawami logiki (a przez to, według Awerroesa, najdoskonalsze) dążenie do prawdy, to zostaje ono określone przez niego jako refleksja nad rzeczywistością, prowadząca do poznania tego, który tę rzeczywistość stworzył, do czego zachęca Koran. A jeśli tak jest, filozofia nie tylko nie jest sprzeczna z religią islamu, a wręcz przeciwnie – wynika z niej niemal jako obowiązek muzułmanina, co należałoby uświadomić także szerokim rzeszom wiernych, często niechętnych lub nawet wrogich filozofii. „Awerroes określa filozofowanie jako poznawanie bytów w takim aspekcie, w jakim są one dowodami wskazującymi na swego stwórcę. Im bardziej pozna się wytwór, tym lepiej zna się wytwórcę. Jeśli prawo religijne zaleca poznawanie bytów, to filozofia jest zajęciem obowiązkowym lub co najmniej godnym zalecenia”⁹³ – pisze J. Puig Monada.

Awerroes dostrzegał oczywiście i takie sytuacje, w których drogą refleksji filozoficznej dochodzi się do wniosków innych, niż treści zawarte w Koranie (innych przynajmniej w opinii teologów). Ale nie uważał bynajmniej, że są to sytuacje wskazujące na konieczność wycofania się filozofa z tego, do czego doszedł drogą wskazaną przez logikę, co więc jest zmuszony uznać za pewne i prawdziwe. Według niego sprzeczność między tezami filozofii a treściami objawionymi jest tylko pozorna. Gdy jednak zostaje dostrzeżona, należy dokładniej i głębiej wniknąć w objawienie, dokonać jego symbolicznej czy alegorycznej hermeneutyki i znaleźć jego głębszy sens. Filozof jest pewien, że taka reinterpretacja Pisma zawsze będzie prowadzić do przyznania racji filozofii i będzie potwierdzać, że między jej wnioskami i objawieniem nie ma żadnej rozbieżności. Ponadto, jeśli teologowie przeciwni filozofii tego faktu nie dostrzegają, to tylko dlatego, że nie są zdolni uzasadnić racjonalnie tego, co głoszą i co wydaje się im trafne i słuszne. Z ich niezdolności do racjonalnego

⁹² A. Martínez Lorca, *Ibn Rushhd: el filósofo andalusí que revolucionó Europa*, „Jábega”, 2008/97, s. 85.

⁹³ J. Puig Montada, *Averroes y su lectura del Corán*, w: *El pensamiento político en la Edad Media*, s. 614.

myślenia wynikają także rozbieżności w interpretowaniu objawienia. To filozofowie, a nie oni, są jedynymi powołanymi do wydobycia prawdziwego, głębokiego sensu islamu. Nie należy jednak sądzić, że filozof głosił wyższość poznania filozoficznego nad wiedzą objawioną – „Awerroes nigdy nie utrzymywał, że prawda filozoficzna jest doskonalsza od prawdy religijnej. Twierdził jedynie, że jest ściślejsza i racjonalna; bardziej złożona i dlatego zastrzeżona dla ludzi bardziej inteligentnych”⁹⁴.

Awerroes – racjonalista, jakich w dziejach filozofii chyba nie było zbyt wielu – nie żądał usunięcia religii w jej wersji ludowej. Twierdził, że w każdym miejscu i czasie jest ona potrzebna po to, by większość niezdolna do racjonalnego myślenia miała jakkolwiek dostęp do prawdy. Nawet filozof, który sam może osiągnąć prawdę, potrzebuje religii, oferującej mu te sugestie i treści, które nie ujawniają się w jasny sposób w filozofii, a które, mimo to, powinien znać, ponieważ odnoszą się do rzeczywistości lub ukrytego sensu objawienia. Co więcej, nie wskazuje on jednoznacznie na islam, jako na tę religię, z której filozof może czerpać owe sugestie i treści, pisząc, że tak właśnie postępowali mędrzy z Aleksandrii, którzy stali się muzułmanami, kiedy poznali islam jako religię według nich najlepszą, oraz mędrzy rzymscy, którzy przyjęli chrześcijaństwo, kiedy dotarło do nich przesłanie Jezusa. Ponadto Awerroes dostrzegał w religii najważniejszy czynnik polityczny, czy dokładniej: socjogeny, spajający jednostki w społeczeństwo. Do ukonstytuowania się porządku społecznego potrzebne jest bowiem prawo i legislator, który je ustanowi i będzie jego gwarantem. Jeśli nawet prawo może zostać ustanowione i uzasadnione dzięki mocom samego tylko naturalnego rozumu, to jednak nie ma ono takiej siły oddziaływania (czy po prostu nie spełnia należycie swojej funkcji społecznej) jak wtedy, gdy społeczeństwo jest przekonane, że jego źródłem jest objawienie⁹⁵. W tej dziedzinie filozofia powinna uznać Bożą inspirację i dążyć do pogłębienia zrozumienia objawionych przez Boga praw i ich uzasadnień, które wzmacniają do nich społeczny szacunek. Niemniej nie musi godzić się na taką interpretację islamskiego prawa, które przedstawiają teologowie, bo nie mając filozoficznej zdolności racjonalnego rozumowania, fałszują je. Biorąc pod uwagę ograniczone zdolności rozumowania prostych, niewykształconych ludzi,

⁹⁴ I. Maiza Ozcoidi, *Filosofía y religión en Averroes*, s. 173.

⁹⁵ E. Tornero pisze, że „Awerroes podkreśla wielokrotnie podwójne znaczenie i rolę religii, konstytuującą, z jednej strony, konieczną podstawę moralności w islamie, z drugiej zaś użytek najbardziej sugestywnego i przekonującego języka w celu przekonania ludzi do wypełniania prawa. [...] Dla muzułmanina postępowanie moralne, niezbędne dla współżycia ludzi, nie jest możliwe bez podstawy religijnej, bowiem tylko pozostając na jej gruncie może człowiek odróżnić dobro od zła” (E. Tornero, *La función sociopolítica de la religión según Averroes*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1984/4, s. 77).

Awerroes podkreśla, że należy tę sytuację respektować i nie udostępniać im tych interpretacji, które, nie mogąc być przez nich zrozumiane, powodują powstawanie sekt i pomieszanie wśród wiernych. „Awerroes jako muzułmanin był zainteresowany czystością islamu i ortodoksją mas do tego stopnia, że spowodował nawet interwencję władzy świeckiej rządu Almohadów, kierując się do kalifa, by ten zabronił *mutakallemynom* rozpowszechniania ezoterycznej interpretacji Pisma”⁹⁶.

Biorąc pod uwagę funkcję filozofa, jaką ma on spełniać w stosunku do prawa – a tym samym funkcję, jaką ma on spełniać w konstytuowaniu społeczeństwa – Awerroes widziałby go w potrójnej roli: sprawującego władzę w państwie, przywódcy religijnego jego obywateli (imama) oraz właśnie filozofa; inaczej ujmując: władca i kapłan (czy teolog) powinni być filozofami, bo tylko oni, ze względu na pewność poznania dostępnego im na drodze logicznych rozumowań, są zdolni do poznania i stanowienia właściwych praw oraz doskonałego porządku społecznego – takiego, który umożliwi obywatelom państwa osiągnięcie szczęścia. Kwestia sprawnego funkcjonowania społeczeństwa czy dobra społecznego, której właściwe rozstrzygnięcie jest warunkiem jednostkowej szczęśliwości i doskonałości, zajmowała w filozofii Awerroesa bardzo ważne miejsce. Za Arystotelesem przyjmował, że człowiek ma naturę społeczną i odrzucał tezę Awempace i Ibn Tufayla, że doskonałość i szczęście człowiek może osiągnąć w samotności, bez pomocy innych ludzi.

Muzułmanie zachodni o Awerroesie zapomnieli niemal natychmiast po jego śmierci. Nie znalazł się wśród nich nikt, kto mógłby czy chciał kontynuować jego myśl. Zainteresowania filozofii, która w kulturze islamu po nim jakiś czas jeszcze się rozwijała, sprowadzały się w zasadzie do zagadnień logicznych, które cieszyły się także zainteresowaniem teologów, ze względu na ich własne teologiczne i praktyczne cele. Jedynym znaczącym w tej dziedzinie uczniem Awerroesa był Ibn Tumulus z Alciry (zm. 1223), autor *Wprowadzenia do sztuki logiki*, ale w całym swoim dziele ani razu nie wymienił imienia swego mistrza (ucznieniem Awerroesa był także jego syn, ale był on lekarzem, a nie filozofem). Można ten fakt (zarówno upadku filozofii, jak i braku wzmianek o Awerroesie w pracy jego ucznia) wyjaśnić tylko tym, że w owym okresie ci, którzy próbowali oddawać się racjonalnej spekulacji filozoficznej w taki sposób, jak uczył Awerroes, byli prześladowani. Dlatego nie pojawiły się już nowe arabskie systemy filozoficzne, odwołujące się do greckiej filozofii czy będące jej kontynuacją. W XIV w. nawet teologowie porzucili uprawianie logiki, kiedy ostatecznie rozprawił się z nią Ibn Taymiyya (1263–1328) w pracy *Odparcie logików*.

⁹⁶ I. Maiza Ozcoidi, *La concordia entre filosofía y religión en el Fasl Al-Maqal de Averroes*, „*Éndoxa: Series Filosóficas*”, 1998/10, s. 227.

Wspaniałość, którą osiągnął rozum wraz z Ibn Tufaylem, została podniesiona do ostatnich granic przez Awerroesa, który nie tylko umiał przeciwstawić się atakom, jakie Algazel skierował przeciw *falsafa* [filozofom – M.J.], reprezentantom greckiego systemu filozoficznego w świecie islamskim, ale ponadto, dzięki swoim lekturom i głębokiej znajomości Arystotelesa uzyskał to, że ta ludzka władza osiągnęła w świecie islamskim swój moment kulminacyjny, swą pełną autonomię, i, przez to samo, swoją destrukcję przez bardziej rygorystyczne, sztywne i reakcjonistyczne odłamy Islamu⁹⁷ – pisze R.R. Guerrero. Jego projekt odnowienia prawdziwego arystotelizmu zawierał, w konsekwencji, poświęcenie i oddanie się filozofii, bez żadnego przesądu, bez żadnej innej nauki niż ta, której udziela sam rozum. W sumie reprezentował pełen triumf rozumu w obszarze islamu. Lecz ta konsekwencja była czymś, czego tenże islam, przynajmniej w jego nieandaluzyjskiej części, nie był w stanie tolerować. Awerroistyczne odczytanie Arystotelesa niosło w swym łonie ostateczne zakończenie filozoficznego myślenia w świecie islamu. Mogło ono być kontynuowane tylko w świecie łacińskim⁹⁸.

Jeszcze za życia Awerroesa łacińskie tłumaczenia niektórych jego prac dotarły na Zachód. Wśród filozofów łacińskich był on znany jako „Komentator” dzieł Arystotelesa. Jak pisze R.R. Guerrero, „potrzeba zrozumienia dzieł Arystotelesa i wyjaśnienia autonomicznej wartości rozumu, tak jak wyraża się ona w dziełach naukowych tłumaczonych z języka arabskiego, prowadziła łacinników do poszukiwania *doctrina Arabum*, zwróconej ku czytaniu najpierw tekstów Awicenny, i następnie, nieco później, Awerroesa”⁹⁹. Obecność Awerroesa w zachodniej filozofii zaznaczała się przede wszystkim tam, gdzie głoszono autonomię filozofii oraz przyjmowano, że filozof jest profesjonalistą, którego zadaniem jest analiza myśli Arystotelesa jako wiedzy czysto racjonalnej lub zgodnej z naturalnymi władzami człowieka, niezależnie od tego, jaka jest nauka wiary i doktryna Kościoła. A. Mrozek zwraca uwagę na to, że asymilacja muzułmańskiej filozofii na Zachodzie wiązała się z przejściem przenikającej pisma muzułmańskich filozofów wiary w ludzkie zdolności poznawcze, postawy w chrześcijańskiej Europie dotąd nieznannej¹⁰⁰. „Wraz z tym przekonaniem została podważona wielowiekowa chrześcijańska koncepcja, według której jest tylko jedna wiedza, niebiorąca pod uwagę podziału na wiedzę naturalną i ponadnaturalne objawienie, wyrażona w anzelmiańskich formułach *fides quaerens intellectum* czy *credo ut intelligam*”¹⁰¹. Niemniej dwie najważniejsze tezy

⁹⁷ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 215.

⁹⁸ Ibidem, s. 232; zob. także J. Martos Quesada, *Islam y Ciencia en Al-Andalus*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” (Anejos), 2006/16, s. 75. Inną opinię na ten temat znajdujemy u H. Corbina, który pisze, że „po śmierci Ibn Ruszda muzułmańska scena filozoficzna przeniosła się definitywnie z islamu zachodniego, z Andaluzji, na obszary islamu wschodniego, do Iranu” (H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, s. 222).

⁹⁹ R.R. Guerrero, *La transmisión a Europa de Averroes*, w: *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, SOFIME, Zaragoza 1999, s. 117.

¹⁰⁰ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, s. 32.

¹⁰¹ M.A. Granada, *El averroísmo en Europa*, w: *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso...*, s. 165.

Awerroesa: o wyższości dyskursu filozoficznego (ściśle logicznego i naukowego) nad teologicznym (tylko dialektycznym i dającym poznanie tylko prawdopodobne) oraz o religii jako wiedzy retorycznej, mityczno-symboliczno-poetyckiej, ale potrzebnej ze względów społecznych, nie były głoszone przez żadnego ze średniowiecznych filozofów na łacińskim Zachodzie, którzy powszechnie uznawali wyższość prawdy objawionej nad uzyskaną na drodze rozumowej.

Pierwsze wzmianki o Awerroesie w pracach zachodnich pojawiły się w latach trzydziestych XIII stulecia (u paryskiego biskupa Wilhelma z Auvergne). W połowie XIII w. prawie wszystkie prace filozoficzne Awerroesa zostały przetłumaczone na łacinę, a w XIV w. znana już była cała jego twórczość, łącznie z pracami medycznymi. Nieco wcześniej interesowano się głównie komentarzami Awicenny, natomiast od drugiej połowy XIII w. to Awerroes był uważany nawet przez swych przeciwników za czołowego reprezentanta arystotelizmu. Jego dzieło było w całości znane takim filozofom, jak Albert Wielki (1193–1280), Tomasz z Akwinu (1225–1274) i Siger z Brabantu (1240–1281) i szybko uczyniło Awerroesa autorem poważanym. Odczytanie Awerroesa przez filozofów zachodnich prowadziło do sformułowania poglądów znanych jako „awerroizm łaciński”. Dążenia awerroistów dobrze pokazują intencje Alberta Wielkiego – tak jak Awerroes chciał on krytycznie przestudiować całą filozofię grecką, opatrzyć ją komentarzami oraz zintegrować ją – zwłaszcza filozofię perypateetyką – z prawdami wiary chrześcijańskiej. Domagał się uznania wartości rozumu, jako tworzącego obszar autonomicznego poznania. Szczególnie trudnym problemem okazało się dla awerroistów pogodzenie chrześcijańskiej koncepcji szczęścia z jego arystotelesowską wizją, jako dostępnego w tym świecie, możliwego do osiągnięcia bez pomocy czynników ponadnaturalnych; jego koncepcję Arystoteles wyłożył w *Etyce Nikomachejskiej*, ks. X., rozdz. 7 i w *Metafizyce*, ks. XII, rozdz. 7. Albert Wielki, rozwiązując to zagadnienie, i opracowując koncepcję szczęścia intelektualnego czy spekulatywnego, które polega na rozumieniu rzeczywistości oddzielonych czy boskich, korzystał z sformułowanej przez Awerroesa koncepcji jedności ludzkiego intelektu i intelektu czynnego. Uwaga awerroistów była skierowana na intelekt możliwościowy, który pod wpływem mużmańskiego filozofa uznano za oddzielony od duszy i wspólny dla wszystkich ludzi. Znaczyło to po prostu, że szczęście rozumiane po chrześcijańsku jako jedność z Bogiem jest możliwe do osiągnięcia w życiu doczesnym, dzięki studiom i refleksji, poprzez Jego racjonalne poznanie.

W nurcie awerroizmu łacińskiego ważną pozycję zajmował także Siger z Brabantu. Był on świadom tego, że rozum jest zdolny do autonomicznej refleksji, ale dostrzegał, iż racjonalny namysł nad tymi zagadnieniami, którymi zajmuje się także teologia, prowadzi często do wniosków sprzecznych z prawdami objawionymi. Jako uzasadnienie tych rozbieżności wskazywał słabość

rozumu ludzkiego i uznawał wyższość wiedzy objawionej. Również Tomasz z Akwinu przyjął wiele elementów doktrynalnych Awerroesa, poza samym rozpoznaniem wartości rozumu. Niemniej był on także najpoważniejszym adwersarzem, z jakim na łacińskim Zachodzie spotkała się doktryna awerroistyczna, dostrzegając w niej zagrożenie dla filozofii perypatetyckiej. Rozwiązaniom awerroistów przeciwstawił się też św. Bonawentura, jako stanowiącym zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Następnie biskup Paryża, Tempier, dwukrotnie (w 1270 i w 1277 r.) ogłosił, że awerroizm jest nie do pogodzenia z doktryną chrześcijańską i zabronił jej wykładania¹⁰², zaniepokojony zwłaszcza tezami o wieczności świata i jedności intelektu, sprzecznymi z Pismem św. i przez to zagrażającymi ludzkiemu szczęściu (zbawieniu).

Postawa wielu filozofów renesansowych wobec filozofii Awerroesa (jak i całej średniowiecznej filozofii muzułmańskiej) była podobna do tej, jaką prezentował biskup Tempier, chociaż wynikała z całkowicie odmiennych przesłanek. Pojawiła się ona jako konsekwencja uznania, że nieprzyzwoicie obszerne dzieło Awerroesa jest wyrażone nieczytelnym, dzikim, niedającym się zaakceptować żargonem i w zasadzie pozbawione sensu i przez to niegodne uwagi. Awerroes przestał być dla nich zagrożeniem dla wiary, jakim był dla Tempiera i św. Bonawentury, a stał się autorem pozbawionym znaczenia, nieużytecznym, a ponadto niemającym pojęcia o filozofii greckiej. Ta fala krytyki wzięła swój początek u zwolenników platonizmu, którzy program powrotu do starożytności formułowali w opozycji do arystotelizmu i awerroizmu (vide Petrarca i Ficino)¹⁰³. Niemniej na niektórych uniwersytetach (np. w Padwie) myśl Awerroesa była w tym czasie wykładana. W okresie nowożytnym nie wpływał już pozytywnie na kulturę zachodnią, ze względu na pojawienie się nauk eksperymentalnych. Wobec odchodzenia od arystotelesowskiego wyjaśniania świata, awerroizm, mocno związany z arystotelizmem, był postrzegany jako doktryna konserwatywna. Widać to wyraźnie w niektórych pracach G. Bruna, np. w *Wieczery popielcowej*, gdzie pisze on, że arystotelizm i awerroizm popierają kościelną, niemającą racjonalnego uzasadnienia wizję kosmosu (Bruno zdaje się

¹⁰² Zakaz ten nie odniósł spodziewanego efektu – „awerroiści odpowiedzieli nań przypominając pierwszą ze swych podstawowych zasad: studium filozofii, a związku z tym i nauczanie mistrzów sztuk, nie ma powodu być wewnątrznie podporządkowane nauczaniu teologii; ich misją jest wykładanie filozofii, nawet Arystotelesa, bez zwracania uwagi na ewentualne konsekwencje, jakie miałyby z tego wynikać dla teologii. Dlatego jako ludzie wierzący akceptowali doktryny teologiczne i nie wnosili do nich tego, co uważali za czystą doktrynę Arystotelesa i ostatecznie za prawdę filozoficzną. Takie było rzeczywiste historyczne źródło tak zwanej koncepcji podwójnej prawdy, która mogła mieć odległą i umiarkowaną poprzedniczkę w myśli Ibn Ruszda”, pisze M. Cruz Hernández w artykule *La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)*, „Azafea”, 1985/1, s. 15–16.

¹⁰³ M.A. Granada, *El averroísmo en Europa*, s. 174–175.

jednak iść drogą Arystotelesa i Awerroesa, gdy rozważa możliwości indywidualnego dążenia do doskonałości i szczęścia).

J. Lomba Fuentes sformułował niemal katalog szczegółowych idei i tematów (poza ogólną ideą autonomii racjonalnej nauki i racjonalnej filozofii), które przejęła filozofia zachodnia z filozofii muzułmańskiej (a także żydowskiej, uprawianej w języku arabskim). Wymienia on m.in. odróżnienie między możliwością i koniecznością (wprawdzie obecne już u Arystotelesa, lecz nieodniesione przezeń do świata kontyngentnego, stworzonego); ideę nicości związanej z ideą przyczynowości stwórczej; pojęcie nieskończoności aktualnej i doskonałej; rozróżnienie między *essentia* i *esse*, podstawowe w późniejszej filozofii scholastycznej; dowody kosmologiczne na istnienie Boga; takie pojęcia, jak substancja, osoba, intencjonalność poznawcza (Awicenna), pojęcie „bycia” i „egzystencji” (obecne u Awicenny, Ibn Arabiego, Suhrawardiego i w myśli szyickiej), irańską hermeneutykę egzystencjalną, podobną do stosowanej w europejskiej teologii protestanckiej, a później przez Heideggera¹⁰⁴. Ponadto, jak pisze A. Mrozek, muzułmanie przekazali Zachodowi umiejętność godzenia przyrodznawstwa z teologią oraz bogaty dorobek wiedzy przyrodniczej, która na Zachodzie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa została uznana za niebezpieczną dla wiary. Wśród przekazanych Zachodowi dzieł przyrodniczych znajdowały się prace uczonych greckich, znane w świecie islamu już od IX w. (m.in. Euklidesa, Galena, Hipokratesa, Archimedesza, Ptolemeusza, Pitagorasa, Arystotelesa) oraz muzułmańskich, takie np. jak *Kanon medyczny* Awicenny. Spowodowały one ożywienie badań przyrodniczych w Europie¹⁰⁵. Lomba Fuentes twierdzi, że ogrom wiedzy naukowej i filozoficznej, przekazanej w XII i XIII stuleciu Zachodowi przez Arabów i Żydów był tak przytłaczający, że przerósł możliwości jej asymilowania i wykładania przez szkoły katedralne i klasztorne, przez dotychczasowy przestarzały system naukowo-dydaktyczny (siedem sztuk wyzwolonych), który nie mógł temu napływowi informacji sprostać. Dlatego, według niego, trzeba było powołać *Studium Generale*, zwane później uniwersytetem, kierowane nie przez opata czy biskupa, lecz przez człowieka mającego szeroki, światowy ogląd rzeczywistości – papieża. Biorąc pod uwagę te i inne wzbogacające kulturę europejską zasługi świata muzułmańskiego, łatwo przychodzi nam zgodzić się z tezą, że „nie są jedynie Grecja i Rzym przodkami naszego sposobu bycia. Są nimi za pośrednictwem świata semickiego, który je przekształcił i wzbogacił aż do tego stopnia, że jeśli tak nie uczynił, Europa nie byłaby tym, czym jest dzisiaj”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Zob. J. Lomba Fuentes, *La raíz semítica...*, s. 26.

¹⁰⁵ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, s. 33–38.

¹⁰⁶ J. Lomba Fuentes, *La raíz semítica...*, s. 81.

Myśl żydowska w Sefarad

Żydów mieszkających na Półwyspie Iberyjskim zwykło nazywać się sefardyjskimi. Nie wiadomo dokładnie dlaczego i od kiedy nazwa Sefarad, występująca w Biblii (Księga Abdiasza, 1,20: „wygnańcy z Jeruzalemu, którzy są w Sefaradzie, posiadają miasta Negebu”), wskazująca miejsce, w którym mają mieszkać wypędzeni mieszkańcy Jerozolimy, odnosi się do Półwyspu¹⁰⁷. Nigdy nie była ona używana w Hiszpanii średniowiecznej, weszła w użycie dopiero po wypędzeniu Żydów z tych ziem pod koniec XV w., kiedy niektórzy rabini zaczęli rozróżniać Żydów pochodzących z Półwyspu Iberyjskiego (sefardyjskich) i tych, którzy wywodzą się z innych miejsc, zwłaszcza z Europy Środkowej (aszkenazyjskich, od hebr. nazwy Niemiec – *Aszkenaz*).

Żydzi zamieszkiwali Półwysep Iberyjski już od starożytności. Diaspora żydowska zaczęła powstawać tam już w X w. p.n.e., jednak nie wiadomo dokładnie, kiedy Żydzi zaczęli się tam osiedlać. Z całą pewnością część z nich przybyła na Półwysep po drugim zburzeniu przez Rzymian świątyni w Jerozolimie w 70 r. n.e.¹⁰⁸ Z dokumentów kościelnych z IV w. wynika, że społeczności żydowskie, rozmieszczone w różnych regionach Półwyspu (zwłaszcza w miastach, takich jak Toledo, Saragossa, Kordoba, Malaga, Kartagina, Kadyks, Tarragona, Tortona, Granada oraz Wyspy Kanaryjskie), były tutaj dość liczne i w większości bogate. Nie żyły one w odseparowaniu od reszty społeczeństwa, różniąc się jedynie od niej wyznawaną religią. Na podstawie tych samych dokumentów można wykazać, że od początków IV w., kiedy chrześcijaństwo stało się w imperium rzymskim religią uprzywilejowaną, życie Żydów mieszkających w Sefarad zaczęło być regulowane przepisami, które miały ich rozdzielać od chrześcijan – np. synod w Elwirze na początku IV w. zabronił małżeństw żydowsko-chrześcijańskich, spożywania posiłków przy jednym stole, posiadania przez Żydów chrześcijańskich niewolników. Kościół hiszpański początkowo nie wcielił tych postanowień w życie, zajęty zwalczaniem herezji Pryscyliana; zaczęły one obowiązywać w królestwie Wizygotów za panowania Alaryka II w latach 484–507, chociaż nie były rygorystycznie przestrzegane¹⁰⁹.

¹⁰⁷ E. Gosalbes Cravioto pisze, że „tradycje średniowieczne, rozpowszechnione w Hiszpanii, pragnęły dać sefardyzcykom przodków, szlachetne pochodzenie, które stawiałoby ich ponad innymi Żydami żyjącymi na Zachodzie” (E. González Cravioto, *La diáspora de las comunidades judías en el occidente romano*, w: *Judaísmo, Sefarad, Izrael*, red. S. Catalá Rubio, J.M. Martí, D. García Pardo, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002, s. 59).

¹⁰⁸ Zob. J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos...*, s. 19.

¹⁰⁹ Akta synodu w Elwirze (303–309) są pierwszymi dokumentami kanonicznymi Kościoła chrześcijańskiego dotyczącymi „kwestii żydowskiej”. Miały one znaczenie dla późniejszych aktów prawnych wydawanych przez monarchów chrześcijańskich, regulujących relacje między chrześcijanami i Żydami. Odwołując się do postanowień synodu z Elwiry, papież Honoriusz I zarzącał biskupom

Jak wyjaśnia J. Fernández Ubiña, konfrontacja między chrześcijanami i Żydami żyjącymi w tym samym społeczeństwie była nieunikniona wobec faktu, że po powstaniach judaizm, z jednej strony, „wzmocnił duchowe oznaki swojej tożsamości i swego narodowego charakteru”, z drugiej natomiast w tym czasie chrześcijaństwo uwyraźniło swoją świadomość bycia religią autonomiczną, w wielkiej mierze przez zaakcentowanie swoich cech różnicujących i w opozycji wobec swoich żydowskich poprzedników. „W konsekwencji obie religie musiały utrzymywać trudną koegzystencję. [...] Codzienne współistnienie społeczeństwa było w ten sposób nieustannie demonizowane przez Kościół i Synagogę, jakby wolą Boga była właśnie wzajemna obcość i pogarda”¹¹⁰.

Sytuacja życiowa Żydów ulegała poprawie wraz z napływem na Półwysep Wizygotów w V i VI w. i wzrostem ich znaczenia politycznego. Byli oni arianami (z punktu widzenia katolicyzmu – heretykami) i odwoływali katolickie postanowienia dotyczące Żydów. Kiedy jednak król Rekared pod koniec VI w. przyjął katolicyzm, wcześniejsze postanowienia zostały przywrócone i zaostrzone (przeprowadzano także akcje przymusowego chrztu), przez co Żydzi zostali wykluczeni ze struktury społecznej. Nieco później, w czasie panowania króla Egiki, na XVII Synodzie w Toledo w roku 694 zostali oni oskarżeni o spisek przeciw monarsze, pozbawieni wszelkich dóbr i dzieci (miały być one wychowywane w rodzinach chrześcijańskich) oraz uznani za niewolników chrześcijan bez możliwości wyzwolenia się spod ich władzy. Pozbawienie własności Żydów w tej epoce nie było niczym nadzwyczajnym, chociaż zwykle nie dotyczyło ich potomków; w omawianym wypadku zakładano, że żydowskie dzieci nie odzyskają majątków swoich rodziców, nawet jeśli staną się szczerymi chrześcijanami. Bez precedensu było też oddanie Żydów w trwałą niewolę – w tej epoce karą za spiskowanie przeciw monarsze było zazwyczaj wypędzenie¹¹¹. Takim kosztem Egika pozyskiwał lojalność arystokracji ziemskiej, niezbędną do realizacji jego planów dynastycznych.

wizygockim, że są wobec Żydów zbyt łagodni, nazywając przy tym tych duchownych „niemymi psami, niezdolnymi do szczekania” (zob. E. Alfonso, *La representación de al-Andalus en fuentes judías*, „Norba. Revista de Historia”, 2006/19, s. 95).

¹¹⁰ J. Fernández Ubiña, *Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas*, „Hispania Sacra”, 2007/59, s. 449–450.

¹¹¹ S. Dümmer Scheel szczegółowo omawia te wydarzenia w artykule pt. „Cuestión Judía” *en España durante el reino visigodo: Acusación de conjura contra el monarca bajo el reinado de Egica (694)*, „Boletín de Historia y Geografía”, 2006/20. Nadzwyczaj surowe traktowanie Żydów przez Egikę było spowodowane m.in. epidemią, niepowodzeniami militarnymi króla, brakiem żywności (wynik kłęski suszy i plagi szarańczy), polityką terroru króla wobec wizygockiej arystokracji oraz walką frakcji politycznych i klanów. Spowodowało ono ucieczkę ludzi pracujących w majątkach właścicieli ziemskich, którzy musieli w razie potrzeby zasilać swoimi poddanymi armię królewską, oraz falę samobójstw.

Wyzwoleniem dla Żydów była inwazja muzułmańska w 711 r. Niektórzy historycy wręcz twierdzą, że była ona spowodowana prośbami Żydów o pomoc, kierowanymi do Arabów. Inni głoszą mniej radykalny pogląd, że Żydzi odegrali w muzułmańskim podboju Półwyspu i państwa Wizygotów rolę „piątej kolumny”. Jak pisze J. Pérez, który unika takich sformułowań, „nie ulega wątpliwości, że u Żydów pojawiły się pewne mesjanistyczne nadzieje na wydarzenie, które oznaczałoby dla nich wyzwolenie spod władzy, która ich zniewoliła. Przyjęli Arabów nie tylko z otwartymi ramionami, wydaje się jasne, że było to coś znacznie więcej”¹¹². Żydzi rzekomo nie obawiali się islamskiego najazdu, lecz nawet niecierpliwie na ten moment czekali, wiedzieli bowiem, że Koran pozwala zachować wolność „ludom Księgi”, a kiedy ten moment nastąpił, wspomagali wojska islamskie, a później świętowali ich zwycięstwo. Po zdobyciu miast, w których mieszkali Żydzi, muzułmanie mieli obsadzać je gwardią żydowską, prowadząc dalszą inwazję bez uszczuplania własnych sił. Wśród chrześcijan średniowiecznej Europy powszechna była opinia o zdradzie Żydów i ich aliansie z muzułmańskim najeźdźcą. Negatywne skutki tej opinii ujawniły się podczas wypraw krzyżowych.

Po opanowaniu Półwyspu, muzułmanie nadali Żydom status grupy chronionej. Poza spełnieniem koniecznych warunków zewnętrznego odróżniania się od wyznawców islamu (noszenie innych ubrań, nakrycie głowy i nazwisk), mieli oni zagwarantowane prawo do ochrony życia, własności i praktykowania własnej religii. Jako grupa społeczna uzyskali dość szeroką autonomię: mieli własnych przywódców, swoje sądy, które ich sądziły według ich praw i zwyczajów (nie były to *getta*, w których ich zamykano). Nie mogli spełniać żadnych funkcji militarnych, ale islamskie prawo nie zabraniało im spełniać funkcji administracyjnych. Być może też wielu z nich (podobnie jak chrześcijan) przyjęło islam, ponieważ pod koniec XII w. 80% mieszkańców Półwyspu stanowili wyznawcy tej religii. Tak dogodne warunki sprawiły, że dość szybko zintegrowali się ze społeczeństwem al-Andalus, a ich życie we wszystkich jego dziedzinach osiągnęło wysoki poziom. Wśród miast, w których autonomiczne, samorządne społeczności żydowskie (*alhamy*) rozwijały się najszybciej, trzeba wymienić Kordobę, Grenadę, Tarragonę, Jaén, Saragossę, Sewillę, Almerię, Barcelonę i Lucenę. Z tych środowisk wywodziły się osoby, które osiągnęły szczyty kariery zawodowej, spełniając np. funkcje lekarzy na dworach muzułmańskich dygnitarzy czy odgrywając ważne role w muzułmańskiej dyplomacji, życiu ekonomicznym i obywatelskim. Sytuacja i pozycja Żydów w społeczeństwie al-Andalus zmieniała się w zależności od tego, która dynastia sprawowała tutaj władzę. Szczególnie sprzyjające warunki życia mieli oni pod panowaniem

¹¹² J. Pérez, *Los judíos en España*, Marcial Pons, Madrid 2005, s. 29.

Almorawidów; sytuacja zmieniła się na gorsze za dynastii Almohadów, którzy byli rygorystami dogmatycznymi i etycznymi, dążącymi do ustanowienia państwa monolitycznego religijnie. W tym okresie zmuszano Żydów do przyjęcia islamu, a także wzniecono przeciw nim rozruchy, w których wielu z nich zginęło¹¹³. Wielu poniosło śmierć także w powstaniu, które wzniesiono w obliczu przemocy. Wiele rodzin żydowskich wyemigrowało wówczas do Egiptu i Prowansji, a bardzo wiele osiedliło się wśród chrześcijan w Kastylii, Aragonii i Katalonii, gdzie Żydzi byli przyjmowani przez lokalnych władców chętnie, ze względu na ich wykształcenie i wysoki poziom kultury, znajomość języka arabskiego, umiejętności, majątki, znajomość administracji, handlu, rzemiosła itd. – na to wszystko, czego nie mogli oczekiwać ze strony swoich chrześcijańskich poddanych. Władcy ci niekiedy wbrew prawu kanonicznemu pozwalali im np. przekształcać meczety na synagogi albo budować nowe. Niektórzy z tych uciekinierów odgrywali podobne role na dworach władców chrześcijańskich, jak Żydzi w al-Andalus, monopolizując niektóre dziedziny administracji państwowej.

Okres, w którym Żydzi cieszyli się w al-Andalus wolnością, był również epoką rozkwitu, Złotym Wiekiem żydowskiej kultury¹¹⁴, a Kordoba stała się głównym ośrodkiem żydowskiej duchowości. Przez około trzysta lat, od początków VIII stulecia do XI w., życie Żydów w al-Andalus przebiegało w pokoju, czego nigdy wcześniej nie zaznała żydowska Diaspora w jakimkolwiek miejscu¹¹⁵, a nawet w swojej ojczyźnie¹¹⁶. „Przede wszystkim kultura była tą dziedziną, w jakiej judaizm hiszpański wykorzystał okoliczności, by wytwo-

¹¹³ Zob. R. Arié, *Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual*, w: *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII–XVI)*, red. P. Segura Artero, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, Almería 1997, s. 502–503.

¹¹⁴ „Żydzi hiszpańscy, poza wyjątkiem niektórych bolesnych epizodów w ich dziejach, przeżywali, w ich masie, nieskończenie wyższy etap swego istnienia, niż w jakimkolwiek innym miejscu, a przede wszystkim bardziej bezpieczny niż w krajach aszkenazyjskich. [...] Ich wygodna pozycja przynosiła im możliwość studiowania i uczestniczenia w najwyższym stopniu w kulturze uniwersalnej, reprezentowanej wówczas przez naukę i literaturę arabską” (H. Zafrani, *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb*, Mapfre, Madrid 1994, s. 47).

¹¹⁵ Zob. M.J. Viguera Molíns, *Sobre la historia de los judíos en al-Andalus*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000, s. 35–36. Chociaż od VIII do XII stulecia większość Żydów mieszkających na Półwyspie Iberyjskim żyła w al-Andalus, to jednak pochodzące z tej epoki opisy al-Andalus w źródłach żydowskich są nadzwyczaj rzadkie. Ten okres stał się w ich nostalgicznych wyobrażeniach „złotym wiekiem” ich dziejów wtedy, gdy znaleźli się pod panowaniem władców chrześcijańskich. Na tym tle „pamięć i nostalgia za Sefarad, w tonacji romantycznej, manifestowała się coraz wyraźniej w postaci bardziej dopracowanej nie tylko w historiografii, lecz także w literaturze, architekturze i różnych dziedzinach nauki akademickiej” (E. Alfonso, *La representación de al-Andalus en fuentes judías*, „Norba. Revista de Historia”, 2006/19, s. 69).

¹¹⁶ Zob. N. Roth, *Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000, s. 87.

rzyć dzieła, które wywierały olbrzymi wpływ, aż do tego stopnia, że bez nich intelektualny świat Europy – łącznie z Europą chrześcijańską – nie byłby tym, czym był i czym jest nadal¹¹⁷ – pisze J. Pérez. Stało się to możliwe przede wszystkim dlatego, że elita intelektualna nauczyła się ówczesnego języka naukowego, jakim był język arabski. Arabizacja Żydów na muzułmańskim Wschodzie prowadziła do głębokiej przemiany w formie ekspresji kultury żydowskiej w IX i X stuleciu.

Przejście od refleksji religijnej do naukowej i filozoficznej dokonało się zwłaszcza pod wpływem żydowskiego uczonego i filozofa, sekretarza i ambasadora kalifa w Barcelonie, Hashaya ibn Sâpruta (915–970), który zachęcił Żydów do uczenia się języka arabskiego i korzystania z wybitnych osiągnięć kultury muzułmańskiej. W tym języku Żydzi pisali wówczas swoje najlepsze dzieła medyczne, astronomiczne, filozoficzne, teologiczne i tworzyli poezję (język hebrajski pozostał językiem żywym tylko w środowisku rabinów), co było decydującym warunkiem rozpowszechnienia ich dzieł i ich prestiżu w świecie islamu. Doskonałość tych dokonań zależała nie tylko od samego języka arabskiego, ale także od arabskiego dziedzictwa, jakie mogli dzięki temu językowi przejąć. Na przykład kontakt Żydów z poezją arabską był dla ich własnej poezji ożywczy dzięki temu, że odnowili ją i ożywili nowymi technikami kompozycji, tematami i motywami. Apogeum żydowskiej kultury w al-Andalus przypada na XI–XII w.¹¹⁸ Wówczas twórczość najwybitniejszych jej przedstawicieli osiągnęła najwyższy poziom światowy.

Dość rozpowszechniona jest teza, że al-Andalus był miejscem spotkania i współpracy trzech kultur: islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej. Twierdzenie to nie jest jednak prawdziwe – w średniowiecznej Hiszpanii istniały tylko dwie kultury dominujące – chrześcijańska i muzułmańska, Żydzi natomiast dostosowywali się do kultury aktualnie dominującej, asymilowali ją. Hiszpańscy Żydzi tworzyli odrębny krąg kulturowy tylko z religijnego punktu widzenia, jeśli zaś idzie o wzorce twórczości, czerpali je z kultury dominującej. Znajdując się pod dominacją kultury muzułmańskiej, tworzyli w języku arabskim, ale także wykazywali swą twórczą aktywność w tych jej dziedzinach, które były w niej obecne (literatura, filozofia, nauka). W gruncie rzeczy, ich twórczość należała do kultury islamskiej. W związku z wkraczaniem żydowskich twórców w te dziedziny (zwłaszcza w obszar filozofii pojętej jako autonomiczna,

¹¹⁷ J. Pérez, *Los judíos en España*, s. 38.

¹¹⁸ Jak pisze F. Díaz Esteban (*Los judíos en la España musulmana*, w: *El saber en Al-Andalus...*, s. 165), „w całości historii powszechnej Żydów epoka al-Andalus stanowi szczytowy rozkwit charakteryzujący się splendorem duchowym, kulturalnym i naukowym. Jest to efekt trafnej decyzji partycypowania w kulturze arabsko-muzułmańskiej, przeżywającej ponadto momenty swojej świetności”.

niezależna od religii dziedzina myśli) niektórzy ówczesni rabini zauważali niebezpieczeństwo utraty przez Żydów ich religijnej i kulturowej tożsamości.

Jest oczywiste, że filozofia nie jest wytworem kultury żydowskiej – jak uważa R.R. Guerrero, „w tej religii, tak jak w chrześcijaństwie, nie ma nic, co byłoby filozoficzne u swych źródeł”¹¹⁹. Fundamentem kultury żydowskiej – to także oczywiście – jest natomiast przede wszystkim Stary Testament (najważniejsze znaczenie ma jego część zwana Torą i Pięcioksięgiem, stanowiąca źródło podstawowych idei judaizmu) oraz Talmud, zawierający komentarze do Tory, jej egzegezę, tradycję ludową oraz Misznę – zbiór praw, będących uzupełnieniem Tory. W tych księgach zawiera się prawda objawiona. Stary Testament nie zawiera ksiąg filozoficznych sensu stricto. Pismo św. operuje kategorią mądrości i zawiera księgi sapiencjalne (*Księga Eklezjastes*, *Księga Przysłów*), mające wiele wspólnego z ideami filozoficznymi, jako że powstały one już w epoce hellenistycznej, kiedy Żydzi zetknęli się z myślą filozoficzną Greków. Mimo to księgi te nie stały się w świecie żydowskim źródłem filozofii jako autonomicznej czy choćby tylko wyodrębnionej dziedziny refleksji. Obszarem myśli żydowskiej jest zawsze tradycja ufundowana w wymienionych na początku akapitu księgach. I kiedy posługujemy się wyrażeniem „filozofia żydowska”, powinniśmy mieć na uwadze to właśnie uwarunkowanie. Filozofia, jako dzieło Greków wkroczyła do kultury żydowskiej z zewnątrz i była uprawiana przez Żydów zawsze w powiązaniu z ich wierzeniami i ideami religijnymi. To religijne zaangażowanie Żydów wyraźnie zdeterminowało kierunek ich myśli filozoficznej: zmierza ona generalnie ku racjonalnemu wykazaniu możliwości objawienia, tak że „filozofię żydowską można określić jako wyjaśnienie wierzeń i praktyk judaizmu za pomocą pojęć i norm ogólnofilozoficznych”¹²⁰ – piszą Heinrich i Marie Simon w *Filozofii żydowskiej*. Treści objawie-

¹¹⁹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 250.

¹²⁰ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 6. Ważna też jest następująca uwaga cytowanych autorów: „filozofię żydowską należy charakteryzować jako filozofię religijną [...] Jako obywatel państwa środkowo- lub zachodnioeuropejskiego żydowski filozof mógł roztrząsać problemy filozoficzne kierując się taką samą dowolnością przesłanek i wolnością myśli, jak każdy nie-Żyd [...]. Stąd w czasach nowożytnych filozofujący Żyd nie jest tożsamy z żydowskim filozofem” (ibidem, s. 17); „Skoro przez pojęcie »filozofia żydowska« rozumiemy filozofię związaną z religią żydowską, to nie można mówić o filozofii żydowskiej wtedy, gdy takiego związku nie ma. [...] A zatem Spinozę, który żył w warunkach umożliwiających niezależną od zinstytucjonalizowanej religii egzystencję i względną swobodę filozofowania, nie zalicza się do filozofów związanych z historią filozofii żydowskiej, lecz z historią rozwoju filozoficznego Europy, bez względu na jego znajomość i wykorzystanie źródeł żydowskich” (ibidem, s. 19–20). Podobnie twierdzi J. Pérez: „w epoce współczesnej Mendelssohn, Disraeli, Trocki, Marcel Proust i wielu innych, których można byłoby przywołać, nie są reprezentantami kultury żydowskiej wieku XIX i XX, lecz kultury tego narodu, w którym się urodzili i się wykształcili. [...] Jako myśliciele, pisarze, naukowcy etc. nie należą do kultury żydowskiej, lecz kultury niemieckiej, francuskiej, austriackiej i ogólnie, do kultury Europy zachodniej” (J. Pérez, *Los judíos en España*, s. 47).

nia nie podlegają tutaj żadnym wątpliwościom; przeciwnie, są one traktowane jako ustalone i niepodważalne. Żyd podejmujący refleksję filozoficzną czuje się za objawienie i przed nim odpowiedzialny. Jest ono fundamentem żydowskiej myśli filozoficznej, który dzięki niej potwierdza jeszcze mocniej swój źródłowy status centrum, na którym ona się skupia i cel, do którego zmierza.

Historycznie pierwszego przykładu takiego rozumienia filozofii dostarcza dzieło Filona z Aleksandrii (ur. około 20 r. p.n.e.)¹²¹, który wykorzystując Platońskie i stoickie idee, dociekał głębszego, alegorycznego znaczenia objawienia, zawartego w Starym Testamencie. Jego dążenie realizowało się jako próba zharmonizowania objawionej wiary z grecką filozofią. Niemniej „zwyczajowy i słuszny podział dorobku średniowiecza na filozofię chrześcijańską, islamską i żydowską nie może prowadzić do tego, by w tej epoce oczekiwać wyłącznie filozofii religijnej. [...] W systemach filozoficznych porusza się jednak różnorodne problemy, których, jak np. logicznych, teoriopoznawczych lub ontologicznych, nie można zaliczyć do filozofii religijnej”¹²². Poza tym, „w średniowieczu filozofujący Żyd był jednocześnie zawsze żydowskim filozofem i nie można go włączać w inne ramy społeczne aniżeli żydowskie. Tradycja żydowska oddziaływała znacząco. Jej podstawą jest zawsze wiedza religijna, również wówczas, gdy nie jest ona przedmiotem refleksji”¹²³. Jerzy Ochman, autor cennej pracy pt. *Średniowieczna filozofia żydowska*, pojawienie się filozofii w kulturze żydowskiej oraz jej zaangażowanie religijne wyjaśnia uwarunkowaniami egzystencji tego narodu. Do stwierdzenia, że „Żydzi jako pierwsi zdali sobie sprawę z tego, że m y ś l jest najsilniejszym gwarantem przetrwania istot rozumnych”¹²⁴, skłania go ta okoliczność, że kiedy znaleźli się oni w katastrofalnej sytuacji wygnania, by zachować swą tożsamość – by wbrew rozproszeniu przetrwać właśnie jako naród, by utrzymać więź narodową między Żydami – około X stulecia postanowili wzbogacić i uzupełnić własną myśl narodową (będącą dotąd wyłącznie „myślą boską”) elementami pochodzącymi z nieżydowskich źródeł (ich niedosyt odczuli w wyniku zetknięcia się z filozofią muzułmańską), która ją wzmocni i podbuduje. Ich filozofia jest więc w tej perspektywie tylko „uzupełnieniem” żydowskiej myśli tradycyjnej („boskiej”).

¹²¹ Jako pierwszego filozofa żydowskiego tradycja wskazuje Arystobula z II w. p.n.e., o którym niewiele wiadomo i nie zachowały się jego dzieła; ze źródeł wtórnych wiadomo, że dążył do wykazania zgodności między Biblią i filozofią grecką, zakładając, że filozofowie greccy znajdowali się pod wpływem Mojżesza.

¹²² H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 18.

¹²³ Ibidem, s. 18. Sytuacja filozofujących w średniowieczu Żydów nie różniła się od filozofujących chrześcijan czy muzułmanów: „filozofia średniowieczna nigdy nie była pozbawiona przesłanek religijnych, był zawsze powiązana z religią lub przez nią krępowana” (ibidem, s. 18–19).

¹²⁴ J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Universitas, Kraków 1995, s. 5.

Kultura żydowska zawdzięcza arabskiej powstanie i rozkwit własnej filozofii. Chociaż wielu Żydów w diasporze miało przedtem żywe kontakty ze światem grecko-lacińskim, nie przyniosły one skutku w postaci rozwoju zainteresowań filozoficznych wśród Żydów. Dopiero dzięki kulturze arabskiej Żydzi zetknęli się z metodami myślenia greckiego. R. Brann podaje interesujący argument, który wyjaśnia tę sytuację: Żydzi żywili niechęć do kultur, których elementem (i niekiedy podstawą) były religie politeistyczne, a do takich należała zarówno kultura grecka, jak i rzymska. Kultura islamskiego monoteizmu, której w czasach al-Andalus ważnym fragmentem była filozofia, ośmieliła Żydów do zainteresowania się tą dziedziną myśli. Pod wpływem muzułmańskiego racjonalizmu filozoficznego „studiując własne dziedzictwo, Żydzi z al-Andalus zamienili swoje tradycyjne podejście, opierające się na homiletyce rabinicznej i na intelektualnym legalizmie, na metody właściwe ścisłemu racjonalizmowi”¹²⁵. Ponadto, jak zauważa inny autor, „filozofia żydowska, od X wieku aż po renesans, podzielała losy ogólnej ewolucji filozofii arabskiej”¹²⁶. Niemniej trzeba podkreślić, że filozofia żydowska nie była jakąś gorszą wersją filozofii muzułmańskiej, co zauważył już Renan, wskazując na jej oryginalny sposób stawiania problemów filozoficznych, na jej intelektualne bogactwo oraz ukazując ją jako myśl konkurencyjną wobec filozofii muzułmańskiej.

Droga Żydów do filozofii była podobna do tej, którą zbliżyli się do niej muzułmanie także w tym, że początki racjonalnego myślenia tkwią u jednych i u drugich w obszarze teologii. Jak pamiętamy, w muzułmańskim kalamie pojawił się ruch mutakalleminów, którzy uczynili wyłom w tradycyjnej teologii, wprowadzając do refleksji teologicznej elementy pochodzące z filozofii, przyczyniając się do jej racjonalizacji. „Początki myśli spekulatywnej datowane są na wiek VIII i IX, a wiek X przynosi ogólny rozwój myśli żydowskiej. Z jednej strony, utrzymuje się wciąż tradycja rabiniczna, ograniczająca się do ścisłej interpretacji Biblii i Talmudu, z drugiej strony – pojawia się opozycyjna wobec tej tradycji refleksja podległa wpływowi pozażydowskim, prowadząc do powstania ruchu heretyckiego karaimów”¹²⁷ – pisze Z. Kuksewicz. Ruch ten, utworzony w VIII stuleciu przez Arona ben Dawida z Basry, odrzucił tradycję, zwłaszcza Talmud, oraz rabiniczny wykład Tory na rzecz jej indywidualnej interpretacji metodami racjonalnymi. W IX w. karaimi („karaim” w języku aramejskim znaczy „czytający”, zwłaszcza tekst Biblii) przejmują z dzieł greckich

¹²⁵ R. Brann, *Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus*, w: *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, red. M.I. Fierro, Casa de Velázquez, Madrid 2002, s. 17.

¹²⁶ A. Neher, *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, red. A. Michel, Siglo XXI, Madrid 2002, s. 202.

¹²⁷ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, s. 479–480.

neoplatoników pewne elementy ich poglądów metafizycznych, zwłaszcza zaś emanacjonizm.

Reakcja ortodoksyjnych teologów rabinicznych na ten sposób uprawiania teologii polegała na tym, że także oni, w celu zwalczania poglądów karaimów, przyjęli racjonalistyczne metody dowodzenia. W ten sposób narodził się racjonalizm rabiniczny, którego głównym przedstawicielem był pochodzący z Egiptu **Saadia ben Josef al-Fajjumi (892–942)**, przełożony (gaon; dlatego jest znany także jako Saadia Gaon) Akademii Babilońskiej w Surze, autor m.in., *Księgi wierzeń i opinii* oraz *Komentarza do Księgi Stworzenia*. „Saadię należy uznać za właściwego inicjatora racjonalnego podejścia do religii żydowskiej, za twórcę średniowiecznej filozofii żydowskiej w ogóle”¹²⁸ – twierdzą H. i M. Simon. By odpowiedzieć na pytanie, czy w żydowskiej teologii (zwłaszcza w kwestiach dotyczących Boga, stworzenia świata i Jego relacji do świata) mogą być stosowane metody myślenia pochodzące z greckiej filozofii, Saadia studiował literaturę filozoficzną. Podejmował zarówno zagadnienia teoriopoznawcze, jak i metafizyczne. W pierwszej dziedzinie refleksji doszedł do wniosku, że wiedza naukowa i tradycja zawarta w Torze i Talmudzie nie są wzajemnie sprzeczne, że religia i filozofia mogą udzielać sobie nawzajem wsparcia w dążeniu do prawdy, a nawet że sam rozum może dotrzeć do prawd objawionych, chociaż bywa zawodny. Na pełne zaufanie zasługuje jedynie ta nauka, którą przekazuje objawienie. Rozum powinien przede wszystkim zaakceptować dziesięć prawd wiary: „stworzenie świata, jedność Boga, słuszność nakazów i zakazów podanych w objawieniu, obowiązek posłuszeństwa nakazom i zakazom, odpowiedzialność za czyny ludzkie, nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie ciał, nagroda lub kara po śmierci, rzeczy ostateczne, obowiązek etyki praktycznej”¹²⁹. Spośród zagadnień metafizycznych interesowała go szczególnie kwestia stworzenia świata w czasie. Wychodził z założenia, że jej rozwiązanie powinno poprzedzać pytanie o istnienie Boga. W dziedzinie filozofii praktycznej (jego *Księga wierzeń i opinii* jest uznawana za pierwsze średniowieczne pełne dzieło etyczne żydowskie) starał się określić najlepszy dla człowieka sposób postępowania. Jest nim, według niego, postępowanie wskazane przez Boga w objawieniu. Zakładał, że człowiek ma wolną wolę, mimo że teza ta jest sprzeczna z inną głoszoną przez niego, iż Bóg jest wszechwiedzący, z której mogłoby wynikać, że działanie ludzkie jest zdeterminowane. Jednak Saadia takiej konsekwencji tej tezy nie akceptuje, głosząc zarazem, że Bóg jest sprawiedliwy i człowiek za swoje uczynki odbiera nagrodę lub karę. Nawet jeśli rozstrzygnięcia podejmowanych przez Saadię problemów mogą z filozoficznego punk-

¹²⁸ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 43.

¹²⁹ J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 45.

tu widzenia nie zadawałać, „zasługa Saadi zapewne polega nie na tym, że poruszone kwestie rozwiązał w sposób filozoficzny. Jego znaczenie sprowadza się do tego, że racjonalnie objaśnił wszystkie dziedziny judaizmu i usystematyzował jego treści. Poszczególne problemy, które omawiał, powracają raz po raz w późniejszej filozofii żydowskiej”¹³⁰.

W tym samym czasie, kiedy kształtował się żydowski kalam, w łonie judaizmu pojawiła się – pod wpływem neoplatonizmu arabskiego – filozofia neoplatońska, która pretendowała do sformułowania naukowej wizji rzeczywistości, dlatego jej punktem wyjścia nie były nauki religijne (absolutnie słuszna prawda objawiona), tak jak jest to w wypadku kalamu, w którym filozofia jest podporządkowana teologii. „Z punktu widzenia filozofii neoplatonizm stanowi w stosunku do kalamu nową, wyższą jakość, i to nie tylko dlatego, że pozycja filozofii względem religii staje się ważniejsza, lecz przede wszystkim z tego względu, że abstrakcja myślowa jest w nim bardziej rozwinięta. [...] Żydowskie przedstawiciele systemów filozoficznych wyrosłych na tradycji greckiej odrzucili kalam jak nurt nienaukowy, chociaż poszczególne argumenty właśnie z niego zaczerpnęli”¹³¹. Większość żydowskich neoplatoników żyła na przełomie XI i XII stulecia. Pierwszym z nich, a nawet pierwszym filozofem żydowskim, znanym – również w świecie łacińskim – jako autor *Księgi definicji*, w której omawiał pojęcia filozoficzne, oraz *Księgi elementów*, był **Izaak Israeli-ben Solomon (855–955)**. Jego myśl wiele zawdzięcza Alkindiemu, zwłaszcza pierwsza z wymienionych prac. Jako metafizyk szedł za przypisywaną Arystotelesowi *Teologią* oraz Proklosem. W antropologii głosił pogląd, że istotą człowieka jest jego dusza rozumna, a jego zadaniem (rozumianym w duchu neoplatońskim) jest dążenie do doskonałości przez oddzielenie duszy rozumnej od roślinnej i zwierzęcej i zbliżenie się oraz upodobnienie do Intelktu (mistyczne zjednoczenie z Bożą mądrością), będącego źródłem, z którego został wyeliminowany świat. Poznanie tego rodzaju rozpoczyna się jako wewnętrzne samopoznanie człowieka i ma na celu odkrycie własnych zdolności i możliwości, przede wszystkim zaś rozpoznanie celu ludzkiego istnienia. „Filozofia jest więc światłem, uświadamiającym ludziom ich trzy obowiązki: dążenia do prawdy, do życia etycznego oraz pracy”¹³². Jego ontologia ma również charakter neoplatoński, z pewnymi akcentami pochodzącymi z judaizmu, widocznymi zwłaszcza w koncepcji Boga. Znaczenie tego filozofa w dziejach myśli żydowskiej polega na tym, że w łonie judaizmu dał początek rozważaniom, które, nie ignorując religii, zmierzają do sformułowania obrazu świata zgodnego z aktualnym stanem nauki i filozofii. Ponadto dostrzega się jego wpływ (dokonany za po-

¹³⁰ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 50.

¹³¹ Ibidem, s. 52.

¹³² J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 77.

średnictwem *Księgi żywiołów* oraz wskazania celu życia ludzkiego w połączeniu z Bogiem) również w dziedzinie myślenia przeciwstawianego filozofii – w kabale.

Drogą, którą otworzyli wymienieni filozofowie, będą podążać tacy m.in. myśliciele żydowski, jak Menahim b. al-Fawwal, lekarz, logik i filozof mieszkający w Saragossie, autor wprowadzenia do filozofii pt. *Skarb biedaka*; Marwan b. Janah, lekarz i filolog, również mieszkaniec Saragossy; Izaak b. Qustar, lekarz i logik z Toledo; Josef ibn Cadik (zm. 1149), autor tekstu zatytułowanego *Mikrokosmos*, w którym dowodzi, że człowiek przez poznanie siebie samego może poznać całą rzeczywistość, ponieważ ich struktura jest taka sama, a cel dążeń człowieka określa jako zjednoczenie z najwyższym, wiecznym, pozaziemskim dobrem. Sława i oddziaływanie intelektualne tych myślicieli miały jednak charakter lokalny. Najwybitniejszymi, najbardziej wpływowymi postaciami tego kręgu intelektualno-kulturalnego byli natomiast ci oto trzej wszechstronni twórcy: Ibn Gabirol, Ibn Pakuda i Majmonides. Jeszcze za ich życia stali się oni sławni także poza granicami kultury żydowskiej i arabskiej.

Do wymienionych wybitnych myślicieli można dodać jeszcze postać mniejszego formatu, jeśli chodzi o filozofię – **Jehudę Halewiego (1085–1141?)**. Był on autorem niezliczonych wierszy oraz apologetą judaizmu, autorem dzieła pt. *Księga argumentu i dowodu w obronie wzgardzonej wiary*, którego XII-wieczny hebrajski przekład nosi tytuł *Cuzari* (na łacinę i hiszpański przełożono je w XVII w.). Ma ono charakter dialogu króla Chazarów, Kuzara, z filozofem, chrześcijaninem, muzułmaninem i Żydem. Jehuda Halewi przeciwstawił w nim judaizm chrześcijaństwu, islamowi i filozofii, broniąc go jako religii objawionej przeciw tezie, że do prawd religijnych można dojść także na drodze rozumowej argumentacji. Wobec filozofii Halewi był sceptyczny (jego sceptycyzm wiele zawdzięcza Algazelowi, a także – w mniejszym stopniu – innym filozofom muzułmańskim: Alfarabiemu i Awicennie), ponieważ filozofowie – jak w *Cuzari* głosi przedstawiciel judaizmu, który wyraża opinie samego Halewiego – „nie [...] zgadzają się w sprawie żadnego dzieła, ani jakiegokolwiek opinii, bowiem nie zawiera ona więcej, niż ich własne racje; niektóre z nich da się wykazać w sposób apodyktyczny, inne uargumentować tylko częściowo, a jeszcze inne nie są oparte na argumentach, nie wspominając nawet o ich oczywistości”¹³³. Racjonalne dowody filozofów nie wystarczają, według niego, by wykazać takie prawdy objawione, jak istnienie Boga, Jego atrybuty czy stworzenie świata. Jest jednak wobec filozofów wyrozumiały: „choć filozofowie tak mocno oddalili się od prawdy, można im wybaczyć, ponieważ nie mieli innego sposobu poznania Boga niż na drodze spekulacji intelektualnej”¹³⁴. Jednak

¹³³ Jehuda ha-Leví, *Cuzary*, Editora Nacional, Madrid 1979, s. 35.

¹³⁴ Ibidem, s. 192.

„kult Boga nie opiera się na hipotezach, na rozumowaniu, ani na ludzkim rozumie”¹³⁵, a prawdziwa religia, to według niego religia objawiona i profetyczna. Jedynie objawienie jest pewną drogą, którą dochodzi się do prawdy. Judaizm nie opiera się na filozoficznych rozważaniach, lecz na bezpośrednim doświadczeniu żywego Boga, jakie było dane wyłącznie narodowi żydowskiemu¹³⁶ – to główna teza, którą Halewi wyraża zarówno w *Cuzari*, jak i w swojej poezji¹³⁷.

Salomon ben Jehuda Ibn Gabirol (około 1021 – około 1060)

Wśród muzułmanów był znany jako Sulejman ben Jahyah ibn Jaberwal, a na łacińskim Zachodzie jako Avicebron. Urodził się w Maladze, uczył się, mieszkał i pisał w Saragossie, będącej wówczas miejscem nadzwyczajnego rozkwitu kultury, prowadząc tu życie samotne i biedne, skazane na poszukiwanie mecenasów i protektorów, tym bardziej że miał charakter porywczy i nieopanowany (choć jednocześnie melancholijny) i zdarzało mu się w swoich pismach miotać obelgi, nie bacząc ani na osoby, ani na skutki. W swoich wierszach wyznawał, że czuje się osamotniony i nieszczęśliwy z powodu nękającej go przewlekłej choroby, a jednocześnie był przeświadczony o swojej wielkości, której nikt nie jest w stanie dorównać. W kręgach żydowskich był znany wyłącznie jako poeta, na łacińskim Zachodzie znano go tylko jako filozofa. Tworzył w okresie poprzedzającym pojawienie się wybitnych filozofów islamskich w al-Andalus.

Poza licznymi utworami poetyckimi, dzięki którym zdobył opinię najznamienszego średniowiecznego poety żydowskiego (największe jego dzieło poetyckie to *Korona królewska*), Ibn Gabirol napisał około dwudziestu dzieł, wśród których z punktu widzenia filozofii najważniejsze to: *Księga o poprawie charakterów*, *Źródło życia* oraz utracone: *Księga bytu* i *Księga wiedzy o woli*. Ibn Gabirol był filozofem także w swoich dziełach poetyckich. Na przykład w *Koronie królewskiej* rozważał kwestie dotyczące atrybutów Boga (takich jak istnienie, jedność, wieczność, moc, wola, mądrość) oraz stworzenia świata. Rozwiązując to

¹³⁵ Ibidem, s. 60.

¹³⁶ Jak zauważa J. Ochman, Halewi jako specyfikę narodu żydowskiego wskazywał jego „misję dziedziczną przez urodzenie, czyli wrodzoną rolę nosiciela prawdy” (J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 112).

¹³⁷ Zob. A. Sáenz-Badillos, *Razón y fe en el judaísmo hispano: Jehuda ha-Levi*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, red. J. Targarona Borrás, A. Sáenz-Badillos, R. Izquierdo Benito, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2001, s. 77.

drugie zagadnienie, twierdził, że Boża Wola poprzedza materię i formę, a świat zmysłowy powstaje dzięki ich złożeniu. Wychodząc od analizy tego świata, myśl Ibn Gabirola zmierza ku jego sferze najwyższej – ku Intelktowi, będącemu miejscem Tronu Boga.

W *Księdze o poprawie charakterów*, napisanej codziennym językiem, obfitującym w biblijne i talmudyczne przypowieści i powiedzenia, filozof dowodzi, że wszelkie normy moralne – greckie, islamskie, żydowskie i inne – są wyrazem ludzkiej natury. Ta z kolei jest szczytem doskonałości i pełni stworzenia, ponieważ jej udziałem jest rozum (dusza rozumna) i mowa – cechy dzielone z aniołami:

szlachetność rozumu jest oczywista dla każdego, kto potrafi rozumować, bo jest on linią oddzielającą człowieka od zwierząt, ponieważ dzięki niemu ujarzma swą naturę i powściąga swoje emocje. Dzięki rozumowi człowiek zdobywa dobrodziejstwa nauk, potrafi poznać prawdę rzeczy, osiąga rozumienie jedności swego Pana i może swoje istnienie znacznie przybliżyć do sposobu bycia aniołów¹³⁸.

Udział w doskonałości ludzkiej natury ma także materia, złożona z czterech żywiołów powiązanych z czterema kosmicznymi siłami (suchością, wilgotnością, ciepłem i zimnem), pośród bytów żywych najdoskonalej ukształtowana. W *Źródle życia* Ibn Gabirol ujmie człowieka jako syntezę dwóch ekstremów i mediatora między nimi, jako mikrokosmos, do którego opisu stosował te same metafizyczne kategorie, za pomocą których opisywał i wyjaśniał świat.

Źródło życia jest największym dziełem filozoficznym Ibn Gabirola, znanym tylko z przekładu łacińskiego, dokonanego w Toledo przez Dominika Gundisalvo i Ibn Dawuda. Jego treść nie pozwala domyślić się, że jest ono pracą autora żydowskiego. Łaciniści filozofowie¹³⁹ byli przekonani, że napisał je muzułmanin albo chrześcijanin, ponieważ autor nie posługuje się w nim terminologią żydowską ani nie odwołuje się do tekstów religijnych. „Gabirol chciał stworzyć taki system filozoficzny, którego prawidłowość opierałaby się wyłącznie na racjonalnej logiczności i który nie byłby w swej wolności myśli zawężony

¹³⁸ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1990, s. 87.

¹³⁹ *Źródło życia* było znane na łacińskim Zachodzie już od XIII w. J.F. Ortega Muñoz pisze o tej pracy: „dzieło wywołało wielką sensację w szkołach chrześcijańskich XII i XIII stulecia, a jego świetność trwała aż do renesansu. Biskup Paryża, Wilhelm z Owernii (zm. 1249), uważał Avicebro-
na za chrześcijanina i uznał go za *unicus omnium philosophantium nobilissimus*. Św. Albert Wiek i św. Tomasz, chociaż zawzięcie go zwalczają, także potwierdzają jego niewątpliwe znaczenie. Bardziej decydujący był jego wpływ na Dunska Szkota, który przyjął znaczną część jego poglądów i sam siebie uważał za członka szkoły Ibn Gabirola. Jeszcze w XVI w. jest studiowany przez neoplatoników włoskich, zwłaszcza przez Giordano Bruno. Wśród późniejszych filozofów, na których wywarł wpływ, wyróżniają się filozofowie żydowscy Spinoza i Bergson” (J.F. Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol*, Ed. del Orto, Madrid 1995, s. 16).

ani przez powoływanie się na autorytety, ani z góry ustalone dogmaty religijne, które należało uznawać za prawdziwe¹⁴⁰.

Źródło życia ma formę dialogu ucznia z mistrzem, który przekazuje mu prawdziwą wiedzę filozoficzną. Mistrz twierdzi, że inteligencja jest najlepszą częścią człowieka, dlatego rzeczą najważniejszą w życiu jest dążenie do zdobycia wiedzy i mądrości, zaś z wszelkiej mądrości ta jest najważniejsza i podstawowa, która dotyczy siebie samego, ponieważ jest ona warunkiem zdobycia wiedzy o całej rzeczywistości. Równie ważna – tym razem nie jako punkt wyjścia poznania, lecz jako jego kres – jest wiedza dotycząca przyczyny celowej, tzn. wyjaśniająca cel stworzenia świata, w tym także człowieka. Poznanie celu stworzenia zbiega się, w opinii mistrza, z osiągnięciem szczęścia, będącego celem ludzkiego istnienia. Realizuje się ono poprzez poznawcze ukierunkowanie ku pierwotnej Jedności, dokonujące się wraz z postawieniem pytania o cel stworzenia świata i człowieka. Jest ono wyjściem z mroku jaskini ku światłu świata wyższego. W tym dążeniu ku wiedzy i zarazem ku bytowi najwyższemu dusza doskonali siebie, a ruch ten jest ruchem uszczęśliwiającym. Szczęście człowieka, zależne od poznania pierwotnej przyczyny rzeczy, okazuje się być samą istotą filozofowania, czy może raczej przeciwnie: to filozofowanie jest istotnym warunkiem ludzkiej doskonałości i szczęścia.

Metafizyka (czy ontoteologia) przekazywana w *Źródle życia*, jest metafizyką neoplatońską, ujmującą rzeczywistość jako strukturę hierarchicznie uporządkowanych poziomów bytu, z których niższe biorą początek w wyższych, wobec nich ontologicznie pierwotniejszych. „Krąg rzeczywistości jest grą odbić kopii i obrazów na jej różnych poziomach, w systemie kadencji zawierającym się między pierwszą substancją a uniwersalną formą. Świat zwija się w sobie samym, jako krąg powiązanych ze sobą luster, z których każde odbija wszystkie pozostałe. Dlatego poprawne poznanie jakiegokolwiek fragmentu rzeczywistości prowadzi do zrozumienia całego uniwersum¹⁴¹. Nie jest to jednak neoplatonizm czysty. Jedną z głównych zasad opisu i wyjaśniania rzeczywistości jest tutaj hilemorficzna zasada złożenia każdego jej poziomu bytowego z formy i materii. Zgodnie z tą zasadą Ibn Gabirol wyjaśnia (ustami mistrza), że to, co złożone z formy i materii występuje w dwóch postaciach: w postaci złożonej substancji cielesnej oraz w postaci prostej substancji duchowej. Podział ten jest następnie kontynuowany: substancja cielesna jest dzielona na materię jako podmiot cech oraz na materię duchową, która jest podstawą formy cielesnej (jak łatwo zauważyć, materialność i cielesność nie są tutaj tym samym). Mistrz uznaje, że istnienie materii duchowej wymaga dowodu, który – w ogólniejszym znaczeniu – jest dowodem istnienia substancji prostych.

¹⁴⁰ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 61.

¹⁴¹ J.F. Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol*, s. 20.

Opisując hierarchię rzeczywistości, jako pierwszą i zasadniczą jej sferę Ibn Gabirol wskazuje pierwszą Istotę, którą utożsamia z Bogiem. Niższe jej poziomy stanowią kolejno: Boża Wola, uniwersalna materia i uniwersalna forma, substancje proste (Intelekt, Dusza, i Natura) oraz świat cielesny. Wszystkie te substancje, cielesne jak i duchowe (z wyjątkiem samego Boga, który jest z Natury jednością, Jednością Pierwotną), są złożone z formy i materii; materia jest substancją stanowiącą podstawę każdego – poza Bogiem – bytu. Wskazując istnienie wiecznej formy uniwersalnej i wiecznej materii uniwersalnej, Ibn Gabirol wychodzi poza arystotelesowską koncepcję hylemorfizmu, ale także unika radykalnego dualizmu między światem duchowym i materialnym¹⁴² – radykalnej transcendencji świata duchowego względem świata materii, czy, nieco inaczej: radykalnego oddzielania od siebie kolejnych poziomów rzeczywistości. W emanacjonistycznie przedstawionej wizji rzeczywistości materia uniwersalna wywodzi się z istoty Stwórcy i tworzy podstawę dalszych emanacji. Forma również ma źródło w Woli Boga; wyemanowana z Niego, ustanawia kolejne byty. Boża Wola jest właśnie Źródłem Życia – to ona w zasadzie stwarza (emanuje) formę i materię i następnie łączy formę z materią, dając istnienie wszystkiemu. Ibn Gabirol głosi pogląd, który można nazwać panwoluntaryzmem, twierdzi bowiem, że Wola jest wszystkim i wszystko jest w Woli, wyłączając, oczywiście, samego Boga, o którego istocie nie można nic wiedzieć. Bóg stanowi w filozofii Ibn Gabirola granicę panwoluntaryzmu. Wola nie ma własnych zasad działania – jest Wolą Boga, a On, będąc czystym Intellektem, nieskończonym Rozumem, rozumnie wyznacza jej sposób stwórczego funkcjonowania.

Bachja ben Josef Ibn Pakuda (około 1030–1110)

Dane o jego życiu są skąpe. Wiadomo, że w społeczności żydowskiej Saragossy był sędzią i że swoje dzieła napisał w latach około 1080–1090. Najważniejsza jego praca (o której ponadto z całą pewnością wiadomo, że jest jego autorstwa) to *Obowiązki serc*, napisana około roku 1080 po arabsku i w XII w. przetłumaczona na hebrajski. Trudno określić dziedzinę twórczości, do jakiej należy to dzieło o wybitnych wartościach literackich, bogate w różnorodne treści, podejmujące wątki filozoficzne, teologiczne, mistyczne, ascetyczne, auto-

¹⁴² A. Neher twierdzi, że kosmologia Ibn Gabirola wywodzi się w dużej mierze z filozofii Plotyna, jednak zauważa, że żydowski filozof „rozstaje się z Plotynem, Platonem i, ogólnie rzecz biorąc, z całym emanatyzmem, kiedy wyjaśnia jak to uniwersum jednoczy się z Bogiem. Nie wskazuje najwyższej Myśli, z której wywodziłby się i emanował świat, lecz wolę bardzo podobną do woli biblijnego Boga, tworzącą świat i kierującą nim” (A. Neher, *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía*, s. 212).

biograficzne i etyczne. Myśl tego filozofa jest mocno zakorzeniona w tradycji żydowskiej (jego refleksję filozoficzną trudno oddzielić od teologicznej), daje się w niej też odnaleźć odniesienia do znajdującej się pod wpływem neoplatonizmu mistyki i teologii muzułmańskiej. Chociaż Ibn Pakuda odwoływał się niekiedy do Arystotelesa, Galena i Euklidesa, to zawsze ujmował ich myśl w perspektywie neoplatońskiej, która w jego czasach była już potocznym, wręcz oczywistym elementem ówczesnej mentalności, niepodlegającym krytycznej refleksji. Ponadto, rysem charakterystycznym twórczości tego filozofa jest to, że w odróżnieniu od innych myślicieli żydowskich, rozważane zagadnienia podejmował w perspektywie autobiograficznej. „Czym byłaby myśl takiej Teresy z Ávila czy takiego Jana od Krzyża bez opowieści o ich duchowych przygodach? Bachja Ibn Pakuda zerwał z tradycją żydowską. Wprowadził »Ja« wyznania w strukturę swego dzieła [mowa tutaj o *Obowiązkach serc* – M.J.], ukazując w ten sposób, wraz z datami i faktami, które pozwalają umieścić jego życie w historii, etapy i rozwój jego życia wewnętrznego”¹⁴³ – zauważa A. Neher.

Najważniejszą dziedzinę refleksji Ibn Pakudy stanowiła sfera moralności. Oryginalność jego myśli uwidacznia się wówczas, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że etyka żydowska była od początku związana z religią, a najczęściej uznawano, że między nimi nie ma żadnej różnicy – źródłami norm, zasad i maksym moralnych w takim ujęciu były nakazy Boga objawione w Pięcioksięgu oraz Tradycja skrytalizowana w Talmudzie. Pierwszy szczegółowy zbiór zasad i norm, będący wyciągiem z tych źródeł, podał Saadia Gaon. Był on kilkakrotnie opracowywany i uszczegóławiany przez następnych filozofów – Ibn Gabirola, przez samego Ibn Pakudę, a ostateczną formę nadał mu Majmonides. Opracowanie to zawiera 613 zasad, w tym 365 pozytywnych i 248 mających charakter zakazów. „Nigdy jednak nie istniał racjonalny i dedukcyjny system etyczny [...]. Wszystko sprowadzało się do bezpośredniego wypełniania tego, co zostało rozporządzone przez Boga”¹⁴⁴ – podsumowuje J. Lomba.

Ci sami filozofowie, którzy opracowywali listę norm i zasad moralnego postępowania na podstawie świętych ksiąg religii żydowskiej i tradycji, podejmowali – również w pełnej zależności od religii – pewne nieśmiałe i dość skromne próby (mające raczej charakter dygresji) ich racjonalnej systematyzacji oraz opracowania podstawowych pojęć moralnych. Ibn Pakuda był filozofem, który tę sytuację w etyce radykalnie odmienił. Stało się to możliwe dzięki przyjęciu przez niego podstawowego ogólnego twierdzenia, że rozum jest najwartościowszym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga i że dzięki niemu możemy m.in. odkryć głęboki sens Objawienia i w ten sposób zbliżyć się do Boga. Pisał:

¹⁴³ A. Neher, *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía*, s. 213.

¹⁴⁴ J. Lomba, *Ibn Paquda*, Trotta, Madrid 1997, s. 16.

kto traci swój rozum, traci wszystkie doskonałości właściwe człowiekowi, tak jak i wszystkie swoje obowiązki, nagrody i kary. Wśród potencji rozumu znajduje się ta, którą człowiek uchwytuje wszystkie postrzeżenia, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe. [...] Rozumem człowiek rozróżnia prawdę i fałsz, cnotę i wady, dobro i zło, piękno i brzydotę, to co konieczne, możliwe i niemożliwe¹⁴⁵.

Kara i nagroda otrzymywane od Boga zależą, według niego, przede wszystkim od tego, jaki użytek z rozumu człowiek czyni w granicach wyznaczonych przez Stwórcę. Przyjmując to za ogólną podstawę swojej myśli, Ibn Pakuda stał się obrońcą rozumu i jego wytworów, które – w konsekwencji – są także darami bożymi i dzięki którym człowiek w najlepszy z możliwych sposobów zbliża się do Boga. Opierając się na tych przesłankach fundujących jego postawę intelektualną, sformułował filozofię moralną o charakterze racjonalnym i dedukcyjnym. Struktura jego pracy ma również charakter logiczny: każdy rozdział wynika z poprzedniego, jako jego konsekwencja logiczna, wszystkie rozdziały są poprzedzone wprowadzeniami, w których precyzyjnie i jasno zapowiada artykuły, jakie one zawierają, uporządkowane logicznie w jednakowy sposób – filozof zaczyna od zdefiniowania zagadnienia, następnie rozwija je, rozważa trudności, które mogą wiązać się z praktyczną realizacją tej zasady postępowania, jaka została przez niego ustalona.

Jak na system dedukcyjny przystało, filozof rozpoczyna od sformułowania pierwotnych zasad i ich dowiedzenia według praw logiki (arystotelesowskiej). Do Biblii i Talmudu odwołuje się tylko po to, by pokazać, że rozum dochodzi do tych samych prawd, które zostały objawione. Pierwotnym założeniem Ibn Pakudy, z którego wywodzi on zasady moralne i całego życia duchowego, i którego ostateczny etap stanowi kontemplacja Miłości, jest teza o istnieniu jedyne Boga. Następnie przedstawia trzy przesłanki: 1) nic nie powstaje samo przez siebie, 2) wszystkie przyczyny dają się ostatecznie zredukować do jednej, która jest pierwszą przyczyną, 3) każda rzecz złożona została wytworzona. Z nich na drodze logicznego rozumowania (które tutaj pomijamy) wyprowadza wniosek, że świat został stworzony przez Boga. Dodatkowym argumentem za tym wnioskiem jest harmonia świata. W następnej kolejności filozof wykazuje, iż Stwórca jest jeden, argumentując m.in., że: 1) podążając za ciągiem przyczyn dochodzi się do przyczyny jedynej; 2) nie może być więcej stwórców świata niż jeden, bo inaczej w świecie istniałby chaos, a świat jest przecież dobrze uporządkowany i harmonijny; 3) jedność świata wskazuje na jedność jego przyczyny itd. Tą drogą możemy poznać, według niego, tylko trzy istotne właściwości Boga: Jego istnienie, jedność, niezmiennność i wieczność; inne, wskazy-

¹⁴⁵ Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, s. 113–114.

wane przez Pismo, mają charakter tylko antropomorficzno-alegoryczny (co czyni wiedzę o Bogu dostępną dla ludzi o ograniczonych zdolnościach intelektualnych, tzn. dla większości), a przez to nie mogą być przez filozofa brane pod uwagę. Kolejnym etapem rozumowania jest wykazanie bożej dobroci i mądrości. Ibn Pakuda czyni to, rozważając cechy świata, który – jak wykazał – został stworzony przez Boga. Jeden z ważniejszych wniosków, jaki tutaj się pojawia, stwierdza, że stworzenie jest łaskawym darem Boga.

Dotychczasowe dowody zmierzały do wykazania istnienia Boga i istotnych Mu atrybutów, wśród których najważniejsze dla dalszych rozważań to Jedyność, Dobroć (Łaskawość) i Mądrość. Ibn Pakuda stwierdza, że naszym ludzkim obowiązkiem jest wdzięczność wobec naszych dobroczyńców, z czego wyprowadza wniosek, że winniśmy wdzięczność i zupełne oddanie i zawierzenie Bogu, jako najwyższemu i bezinteresownemu dobroczyńcy, któremu zawdzięczamy wszystko. Ta powinność jest, według niego, wpisana w ludzki umysł, w naturę człowieka, jednak rozum w człowieku budzi się późno, jest słaby i ulega emocjom, dlatego została człowiekowi dana inna możliwość jej poznania – poprzez odczytanie Pisma i Tradycji. Filozof uznaje wyższość poznania rozumowego, demonstratywnego, według niego również wyżej cenionego przez samego Boga.

Ibn Pakuda dążył do nadania życiu religijnemu nowego, wewnętrznego kierunku („proponował on wzbogacenie kultu wewnętrzną głębią przeżyć”¹⁴⁶), wskazując na istnienie religijności zewnętrznej i wewnętrznej. Żydowski filozof wyróżnia religijne „obowiązki zewnętrzne” („nakazy ciała”) i „obowiązki serca” („nakazy ducha”)¹⁴⁷. „Zewnętrzne” to te, które są po prostu postrzegane zmysłami, takie jak modlitwa, post, jałmużna, znajomość Pisma św. itd. „Wewnętrzne” to takie, które człowiek spełnia we własnym sercu i tylko dla niego są one znane, takie jak wiara w Boga, uznanie jedyności Boga, bojaźń Boża, potrzeba ukazywania przed Bogiem skromności, potrzeba dokonywania rachunku sumienia, odrzucenie tego, co Boga obraża, czystość intencji, obowiązek ascezy, obowiązek miłości Boga, pracy, założenia rodziny itd. Nie zachęca bynajmniej do rezygnacji z religijności pierwszego rodzaju, ponieważ spełnianie pewnych zewnętrznych rytuałów jest podstawą trwałości życia społecznego, jednak wewnętrzne życie religijne – owe obowiązki wewnętrzne, obowiązki serca – uznaje za nadające sens tym pierwszym. Spełnianie obowiązków zewnętrznych ma sens tylko wówczas, gdy zostaną one uzasadnione wewnętrznym opowiedzeniem się za prawdami religijnymi. Pisał: „obowiązki członków ze-

¹⁴⁶ J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 87.

¹⁴⁷ Ibn Pakuda nazwał wewnętrzną religijność „obowiązkami serca”, ponieważ w żydowskiej kulturze serce jest uznawane za najgłębszą, najintymniejszą dziedzinę ludzkiego życia, z której emanują najbardziej osobiste pragnienia, nadzieje, myśli, emocje człowieka.

wewnętrznych nie doskonalą nas inaczej, jak tylko za pośrednictwem naszych serc, którymi wybieramy owe działania zewnętrzne oraz dzięki pragnieniu naszych dusz, by je spełnić¹⁴⁸.

Mimo że Ibn Pakuda wskazywaną odmianę religijności łączył ze spełnianiem „obowiązków serca”, to jednak nie wykluczał z niej udziału rozumu. Przeciwnie, rozum w tej wewnętrznej religijności odgrywa ważną rolę, przekształca się „w przewodnika duszy w drodze do jej przeznaczenia”¹⁴⁹ – to właśnie dzięki rozumowi może ona rozpoznać obowiązki wobec Boga, do którego dąży:

najszlachetniejszym darem, jaki Bóg dał istotom rozumnym, po tym, jak wyposażył je w cnoty, dzięki którym mogą one doskonalic swoją umiejętność rozróżniania i usprawniać swą zdolność rozumienia, jest wiedza, która jest życiem ludzkich serc i latarnią dla ich rozumienia, służąc im za przewodnika, by zadowalały Pana [...] i uchroniły się od jego gniewu tak na tym świecie, jak i w innym życiu¹⁵⁰.

Wpływ myśli Ibn Pakudy na kulturę żydowską zaczął się wcześniej i był dość znaczny, bo nie znajdowano w nim treści, które mogłyby być uznane przez Żydów za sprzeczne z ich przekonaniem religijnymi i ich teologią. Szerzej w społecznościach żydowskich stała się ona znana jednak dopiero od początków XVII stulecia, kiedy zaczęto *Obowiązki serc* tłumaczyć na wiele języków; od tamtego czasu do dzisiaj to dzieło miało około 200 wydań i nadal jest czytane. Ze szczególną uwagą praca Ibn Pakudy (w wersji hebrajskiej) została przyjęta w Europie Środkowej przez chasydów. Poza kręgiem kultury żydowskiej oddziaływanie myśli tego filozofa, wywierane przede wszystkim za pośrednictwem *Obowiązków serc*, wydaje się także szerokie (choć dość trudne do jednoznacznego ustalenia), można bowiem np. w kulturze chrześcijańskiej wskazać wiele dzieł, zwłaszcza moralnych i ascetycznych, podobnych pod względem literackiej formy do dzieła Ibn Pakudy. Jako przykłady takich prac Lomba Fuentes wskazuje w Hiszpanii *Siete partidas* Alfonsa X, *Libro de buen Amor* Arcipreste de Hita, *Castigos e documentos para bien vivir* Sancha IV, *Libro del Caballero*, *Libro de los buenos proverbios*, *Libro de los doce sabios* i inne. Znajduje on także pewne elementy wspólne *Obowiązków serc* oraz dzieł mistycznych i ascetycznych XVI i XVII w. Ignacego Loyoli, św. Teresy, św. Jana od Krzyża, Fraya Luisa de León¹⁵¹. Poza Hiszpanią, wśród europejskich twórców, którzy mogli być pod wpływem tej pracy, wymienia m.in. Boccaccia i Szekspira.

Za przełomową postać żydowskiej filozofii – „przygotował pojawienie się wielkiej gwiazdy: Mojżesza ben Majmona”¹⁵² – uznawany bywa Abraham ibn

¹⁴⁸ Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, s. 8.

¹⁴⁹ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 263.

¹⁵⁰ Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, s. 3.

¹⁵¹ Zob. J. Lomba Fuentes, *El Islam en el Valle del Ebro...*, s. 185.

¹⁵² J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 151.

Daud (1100–1180) z Toledo, lekarz, historyk i astronom, autor m.in. *Wywyższonej wiary*, napisanej w formie listu do przyjaciela, któremu odpowiada na pytanie o to, czy ludzkie czyny są wolne, czy raczej zdeterminowane. Odpowiadając na to pytanie filozof twierdził, że ludzkie działania nie są konieczne, a tylko możliwe, człowiek może więc decydować o swoim postępowaniu. Był zwolennikiem ścisłego języka filozoficznego i logicznego stylu dowodzenia, krytykował mistykę oraz tradycyjny, obrazowy sposób pisania prac filozoficznych. Przewagę nad swoimi poprzednikami zyskał przez to, że korzystał nie tylko z dzieł filozofów muzułmańskich, lecz także z arabskich przekładów dzieł Arystotelesa i był pierwszym znaczącym arystotelikiem na gruncie filozofii żydowskiej¹⁵³. Jak pisze Z. Kuksewicz, „centralne z punktu widzenia ewolucji filozoficznej myśli żydowskiej są jego koncepcje relacji filozofii i wiary. Wbrew całej dotychczasowej tradycji uważał, że właściwą drogą poznania prawdy jest badanie rozumowe i filozofia”¹⁵⁴. Jako pierwszy filozof żydowski „sformułował wyraźne twierdzenie o zgodności systemu Arystotelesa z doktryną judaizmu”¹⁵⁵. Potoczne rozumienie kwestii religijnych uznawał za bezkrytyczne, dlatego opierając się na racjonalnym rozumowaniu starał się krytycznie objaśnić dogmaty wiary. Nie odrzucał Biblii i wiary, uważał jednak, że należy podporządkować tradycję wymaganiom rozumu (tą drogą rozwijała się nieco później myśl Majmonidesa), którego naturalnym, wewnętrznym celem jest poznanie Boga. Okazuje się zatem, że w rozumie zawarta jest naturalna skłonność do metafizyki, której tworzenie, w perspektywie jego rozważań, jest także obowiązkiem religijnym. Biblia wskazuje obowiązek miłowania Boga, który można zrealizować tylko przez poznanie. Jednym z jego zadań jest także wykazanie istnienia Boga, mające punkt wyjścia w poznaniu empirycznym.

Mojżesz ben Rabbi Izaak Majmon (Majmonides, Majmuni, Rambam) (1135–1204)

„Życie Mosze ben Rabbi Izaaka Majmona, znanego jako Majmonides, było trudne i pracowite, jak życie wielu ludzi nauki i mądrości, tak w jego czasach, jak wcześniej i później”¹⁵⁶ – zaczyna opowieść o żydowskim lekarzu, uczonym, filozofie i mędrцу M. Cruz Hernández. Majmonides (zwany także „Drogim Mojżeszem”, „rabbim Mojżeszem” i „Mojżeszem egipskim”) urodził się

¹⁵³ Zob. J. Fernández Vallina, *Pensamiento judío antes y tras 1492*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, s. 15.

¹⁵⁴ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1982, s. 560.

¹⁵⁵ J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 143.

¹⁵⁶ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. II, s. 139.

w Kordobie i mieszkał tam przez 20 lub 23 lata. Jego rodzina opuściła to miasto, by nie poddać się przymusowej islamizacji, kiedy dynastia Almohadów przystąpiła do dzieła wyznaniowego ujednoczenia al-Andalus. Celem podróży był Fez, a następnie, po 10 latach, Aleksandria w Egipcie, a później Fostat (Kair). Tam Majmonides utrzymywał się z praktyki medycznej na dworze wezyra Fadila, brata i sekretarza Saladyna. Była to praca niewdzięczna i wyczerpująca, o czym pisał w swoich listach, skarżąc się na odległość swego domu od pałacu wezyra, na całe dni spędzane na jego dworze bez posiłków i pracę po powrocie do domu, przed którym oczekiwały go tłumy pacjentów, na brak czasu na pracę naukową i filozoficzną medytację. Wyczerpujące zajęcia zrujnowały mu zdrowie i osłabiły siły intelektualne, przynosząc poczucie zmęczenia i przedwczesnej starości.

Majmonides był autorem 37 (lub 38) prac napisanych niemal wyłącznie w języku arabskim. Jego myśl dotyczy zagadnień należących do czterech głównych dziedzin. Pierwszą stanowią rozważania religijno-teologiczne, zawarte w takich pracach, jak *Oświecenie*, *Długa Tora*, *Księga zasad*, *Osiem rozdziałów*, będących dogmatyczną ekspozycją teologicznych, prawnych i etycznych treści judaizmu. Jego refleksja teologiczna miała dla judaizmu ogromne znaczenie. Jest on uznawany za twórcę żydowskiej teologii spekulatywnej, ceniony był również (choć nie przez wszystkich) za usystematyzowanie i unowocześnienie Talmudu. Polegało ono m.in. na usunięciu z niego tych treści, które, jego zdaniem, są nie do utrzymania z naukowego punktu widzenia, takich jak dotyczące demonów, wiary w zależność losu ludzkiego od układu konstelacji gwiazdnych, czy sprzeczne z wiedzą medyczną. Do Talmudu włączył także pewien zakres wiedzy przyrodniczej. „W religii żydowskiej Majmonides uważany jest za najwybitniejszego teologa, który wzniosł judaizm na wysoki poziom intelektualny, wzmocnił religię najwyższymi zdobyczami ówczesnej filozofii”¹⁵⁷. Drugą dziedziną jego badań była medycyna. Do najważniejszych jego

¹⁵⁷ J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, s. 169. M.in. „usunął z judaizmu wszystko, co go degradowało i poniżało. W sferze religii – uwolnił go od pseudoreligii, mistyki, paranauk i pseudonauk; w sferze kultu – od zbytniego akcentowania praktyk i ceremonii, szczególnie praktyk wykonywanych bez motywacji wewnętrznej, i od zbędnych ciężarów (praktyk, przepisów), [...] unowocześnił tradycję, wznosząc ją na poziom prawd i wartości uniwersalnych; uporządkował doktrynę (13 prawd zasadniczych), usystematyzował etykę (613 przykazań) i skodyfikował prawo żydowskie; porządkując tradycję uczynił ją w pewien sposób kosmopolityczną i nadał jej prestiż w oczach inteligencji żydowskiej oraz inteligencji całego świata” (ibidem, s. 170–171). 13 prawd zasadniczych, o których mowa w cytacie, Majmonides przedstawił w Komentarzu do Moszny w Trzynastu artykułach. Głoszą one: „(1) istnienie Boga, (2) jedność Boga, (3) bezcielesność Boga, (4) wieczność Boga, (5) obowiązek czczenia Boga, (6) istnienie prorocтва, (7) uznanie Mojżesza za najważniejszego proroka, (8) Tora napisana przez Mojżesza jest pochodzenia boskiego, (9) Tora jest wiecznie ważna i obowiązująca, (10) Bóg zna czyny ludzkie, (11) Bóg wynagradza za dobro i karze za zło, (12) Bóg pośle Mesjasza i (13) nastąpi zmartwychwstanie umarłych” (ibidem, s. 163).

dzieł medycznych należą prace: *Aforyzmy medyczne Mosze*, *Traktat o astmie*, *O truciznach*, *Komentarz do sentencji Hipokratesa*, *Komentarz do ksiąg Galena*, *Komentarz do nazw leków*. Trzecią dziedziną była astronomia. Jako astronom Majmonides opublikował *Traktat o kalendarzu*, *List do rabinów Montpellier o astrologii*, w którym wskazał trzy źródła wiarygodnego poznania – zmysły, intelekt (rozum) i tradycję. Czwartą dziedziną jego dociekań, która nas tu szczególnie interesuje, była filozofia. Jego pierwszym dziełem filozoficznym był *Traktat logiczny*, elementarny wykład pojęć logicznych, kilkakrotnie tłumaczony na język hebrajski (ostatni raz w XIV w.), w XVI stuleciu przełożony także na łacinę. W *Traktacie* Majmonides dzieli filozofię na dwie wielkie części: teoretyczną i praktyczną. Jako nauka teoretyczna, filozofia pozwala poznać Boga i rzeczywistość, jako wiedza praktyczna prowadzi zaś do naśladowania Boga; najwyższa ludzka cnota polega na upodobnieniu się doń w takiej mierze, w jakiej jest to tylko możliwe. Najważniejsze na tej drodze jest uzyskanie cnót intelektualnych, dzięki którym można poznać Boga – nie Jego istotę, bo ta jest niepoznawalna, lecz Jego akty, Jego sposób działania, by je następnie naśladować i w ten sposób osiągnąć Dobro Najwyższe. Inne prace filozoficzne Majmonidesa to *Listy o zmartwychwstaniu zmarłych*, *O przymusowym nawróceniu*, *O jedyności Boga*, *O szczęściu*.

Głównym dziełem filozoficznym Majmonidesa (a także najważniejszym dziełem filozoficznym judaizmu) jest *More Newuchim* (ten tytuł bywa tłumaczony jako *Przewodnik błędzących*, jako *Przewodnik zagubionych*, *Przewodnik zakłopotanych* i jako *Prowadzenie bezradnych*), będące syntezą średniowiecznej mądrości żydowskiej i filozofii, *summą* hebrajskiej scholastyki. Jak pisze Majmonides we wstępie do *Przewodnika*, jego główną intencją jest:

wyjaśnienie niektórych nazw czy terminów, występujących w tekstach profetycznych [...]. Celem tego traktatu nie jest udostępnienie tych nazw pospólstwu czy początkującym w naukach, jak również nauczanie tych, którzy jedynie studiowali Torę, to znaczy tradycję (Talmud). Racją, zarówno całości tego traktatu, jak i dzieł mu podobnych, jest naukowe poszukiwanie prawdziwego znaczenia Tory, czy raczej oświecenie człowieka religijnego, w którego duszy zawiera się prawda naszego Prawa, będącego przedmiotem jego wiary, przejawiająca się doskonale w jego pobożności i obyczajach, który studiował nauki filozoficzne i zna ich tajemnice, którego ludzki rozum pociąga i prowadzi po swoim dominium; który jednak czuje zakłopotanie i pomieszanie zarówno nieodgadnionym znaczeniem Tory, jak i tym, co rozumiał zawsze lub czego inni nauczyli go w odniesieniu do tych terminów¹⁵⁸.

Określenie „czego inni nauczyli” odnosi się do filozofii, co staje się jasne w *Przewodniku* kilka akapitów dalej, gdzie Majmonides pisze: „niniejsze dzieło

¹⁵⁸ Moše ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, s. 54–55.

kieruję [...] do znającego filozofię i prawdziwe nauki, który, dobrze również znając sprawy związane z religią, czuje się zakłopotany ich znaczeniem, wynikającym z niejasności terminów i alegorii, w jaką są one obleczone”¹⁵⁹. Filozof nie obiecuje rozwiania wszystkich wątpliwości, lecz większość z nich, tych najgłębszych. W dalszych fragmentach następuje uszczegółowienie tej ogólnej zapowiedzi: chodzi o rozstrzygnięcie kontrowersji, która pojawia się w wyniku zderzenia biblijnej wizji stworzenia świata (podtrzymywanej i rozwijanej przez Talmud, Kabałę oraz islamski Kalam) z fundamentalnym założeniem filozofii greckiej (niekiedy pojawiającym się także w *falsafie*), że świat jest wieczny. Majmonides zdecydowanie opowiada się za stworzeniem świata przez Boga, zależnym od Jego woli, zwalczając argumenty filozofów greckich, przyjmujących jego wieczne istnienie¹⁶⁰. Czytamy w *Przewodniku*:

u Arystoteles nie ma dowodu na wieczność świata, popierającego jego pogląd, ale też nie popełnia on w tej kwestii błędu; chcę rzec, że świadomie nie podaje dowodu tego twierdzenia, ani podane przez niego argumenty i racje nie są prostymi, stereotypowymi wyjaśnieniami, ku którym najłatwiej skłania się dusza. Z pewnością są one [...] tymi, które wywołują najmniej wątpliwości; lecz nie należy sądzić, że Arystoteles uważa ten rodzaj dowodzenia za autentyczny dowód, biorąc pod uwagę fakt, że on sam nauczył ludzkość właściwych metod, reguł i warunków dowodzenia¹⁶¹; nie ulega dla mnie wątpliwości, że te wszystkie opinie, które przedstawił Arystoteles, dotyczące tych zagadnień – mam na myśli kwestie wieczności świata, przyczyn ruchu różnych sfer niebieskich i porządku Inteligencji – są niepodatne na dowodzenie, jak również nie sądzę, by Arystoteles był kiedykolwiek przekonany o możliwości przedstawienia ich racjonalnego dowodu¹⁶². W konkluzji zaś filozof stwierdza: pozostawiając nierozstrzygniętą tę kwestię, tzn. kwestię wieczności świata czy też jego stworzenia w czasie, przyjmuję rozwiązanie podane przez proroków, które wyjaśnia to, czego nie może wyjaśnić racjonalna myśl, ponieważ [...], jest ono nie do odrzucenia nawet przez tych, którzy przyjmują wieczność świata¹⁶³.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 59.

¹⁶⁰ „Przyjęcie założenia o wieczności świata – w wersji Arystotelesowskiej – spowodowałoby zdaniem Majmonidesa zasadniczy przewrót w judaizmie, ponieważ także wszystko, co prawo religijne każe ludziom przyjmować z nadzieją i obawą, byłoby zniesione i człowiek byłby pozbawiony odpowiedzialności za swoje czyny na skutek utraty wolności” (H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 129). Guerrero zaś pisze na ten temat: „jednym z argumentów arystotelików [za wiecznością świata], jest ten, który utrzymuje, że gdyby Bóg stwarzał z niczego, wówczas musiałby być czynnikiem w potencji i, stwarzając świat, musiałby stać się czynnikiem w akcie; tzn. musiałaby istnieć w Bogu możliwość i w konsekwencji potrzebny byłby inny czynnik, który spowodowałby jego przejście od potencji do aktu” (R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 285). Majmonides odrzuca ten argument, twierdząc, że taki wniosek jest słuszny jedynie w odniesieniu do substancji złożonych z materii i formy (w odniesieniu do świata „podksiężycowego”), a nie do bytów niematerialnych.

¹⁶¹ Moše ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, s. 274.

¹⁶² Ibidem, s. 276.

¹⁶³ Ibidem, s. 277.

Intencje Majmonidesa są zbliżone do tych, które wyjawiali tacy muzułmańscy filozofowie, jak Alfarabi¹⁶⁴, Ibn Tufayl czy Awerroes. Majmonides w *Przewodniku* podąża za Arystotelesem, przynajmniej tam, gdzie myśl Stagiryty nie jest sprzeczna z religią i nie poprzestaje jedynie na argumentach dialektycznych, niecechujących się koniecznością (za sprzeczne z religią uznał argumenty Stagiryty na rzecz wieczności świata), lecz posługuje się ścisłym dowodem logicznym. Poza tym odwołuje się do wielu innych filozofów, takich jak Aleksander z Afrodyzji, Temistiusz, Platon, Alfarabi, Awempace, Awicenna, Razes, Galen, Ptolemeusz, Epikur, Lukrecjusz, Pitagoras oraz korzysta z pism islamskich mutakalleminów.

Według Majmonidesa źródło wiedzy profetycznej i filozoficznej jest to samo – emanują one z Boga; odmienne są jedynie władze poznawcze człowieka, które w obu tych przypadkach są zaangażowane w poznanie: po jednej stronie wyobraźnia, po drugiej natomiast rozum. Filozof uznaje poznawczą władzę prorokowania (otrzymywania wiedzy od Boga przez iluminację), w której dominuje wyobraźnia, za wyższą od rozumu i za przejaw najwyższej doskonałości, dostępnej tylko nielicznym przedstawicielom ludzkiego gatunku. Inaczej jest z doskonałością osiąganą przez zaangażowanie rozumu w uprawianie nauk i poprawę zachowań moralnych, która prowadzi do mądrości spekulatywnej, z większym trudem uchwytyjącej te same prawdy, które inni otrzymują poprzez oświecenie. Jednakże Majmonides nie dawał pierwszeństwa żadnej z tych dróg poznania; twierdził raczej, że obie – o ile to tylko możliwe – powinny występować w ścisłej jedności.

Religia i filozofia, według Majmonidesa, mają ten sam cel, określony przez niego w sposób platoński, jakim jest poznawcze zbliżenie się do Boga i jego naśladowanie w praktycznym życiu. Zbliżanie się do tego celu poprzez rozwój i doskonalenie poznania (określanego przez żydowskiego filozofa jako osiągnięcie prawdziwej doskonałości przez człowieka, wyższej nawet niż doskonałość moralna) i filozofia i religia pojmują jako najwyższe ludzkie szczęście i zarazem jako obowiązek religijny. Takie określenie ludzkiej doskonałości ma wiele wspólnego nie tylko z Platonem, ale także i z Arystotelesem. Ma ono także wiele wspólnego z ideami Awerroesa, chociaż nie można twierdzić, że Majmonides czerpał z jego dzieła. Związki tego filozofa z Awerroesem były przedmiotem licznych badań, ale także i konfabulacji, które powstawały dość

¹⁶⁴ Według R.R. Guerrero „prawdziwym mistrzem Majmonidesa w filozofii był Abu Nasr al-Farabi, filozof islamu wschodniego [...]. I chociaż bardzo często twierdzono, że na kordobańskiego Żyda głęboki wpływ wywarł Awicenna, wiele znaczącym faktem jest to, że w *Przewodniku* błędzących ani razu nie wymienia jego nazwiska [...]. Arystoteles, którym posługuje się Majmonides, jest również Arystotelesem Alfarabiego” (R.R. Guerrero, *Al-Farabi y Maimónides*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1989/7, s. 45).

łatwo chociażby z tego względu, że obaj filozofowie byli rówieśnikami i mieszkali w granicach tego samego kraju. Legenda głosi, że przyjaźnili się, kiedy Awerroes znajdował się na wygnaniu w Lucenie niedaleko Kordoby. Takie bezpośrednie kontakty między nimi nie były jednak możliwe, ponieważ Majmonides już od dawna mieszkał wtedy w Egipcie i jak pisze w jednym ze swoich listów, zajęty obowiązkami medycznymi, nie miał nawet siły przeczytać prac Awerroesa, które dotarły do jego rąk.

Podsumowując ten ogólny i skrótowy zarys filozofii Majmonidesa, zacytujmy H. i M. Simon: „filozoficzne znaczenie Majmonidesa mniej polega na nowej artykulacji poszczególnych problemów, a bardziej na umiejętności syntezy, dzięki której stworzył całościowy system”¹⁶⁵. Jego system jest syntezą, w której, z jednej strony, za pomocą elementów judaizmu zostaje zmodyfikowany arystotelizm, zakresowo zawężony do opisu i wyjaśnienia świata ziemskiego, z drugiej zaś judaizm został przekształcony, stając się racjonalnym systemem filozoficznym, w którym wiara i wiedza wzajemnie się uzupełniają. W takim ujęciu doktryny religijnej, przedmiot wiary staje się także przedmiotem poznania filozoficznego, które jednak napotyka granice w tym miejscu, w którym niemożliwy staje się ścisły dowód. „W ten sposób filozofia staje się filozofią religii, judaizm – religią filozofii”¹⁶⁶ – piszą H. i M. Simon, natomiast słowa Cruza Hernándeza mogą służyć za rozwinięcie tej myśli: „wiara Izraela i grecka wiedza nie są przeciwniczkami, których nie można pogodzić. W istocie są one identyczne; więcej, filozofia jest jedynym środkiem przyswojenia treści objawienia. Wiara jest *modus sciendi*; jej przedmioty w ich bezpośredniości mogą być zrozumiane tylko za pośrednictwem wiedzy filozoficznej, której stopień pewności jest równy pewności religijnej. Filozofia jest jedną z dróg do Boga, zawiera istotny element religijny”¹⁶⁷.

Kiedy *Przewodnik błędzących* został przetłumaczony (1204) z języka arabskiego na hebrajski, trafił około roku 1230 do rąk rabinów Montpellier, Narbonne, Béziers i Lunel. Stwierdzili oni, że jest to dzieło zagrażające religii żydowskiej przekształceniem jej w system filozoficzny i uznali je za heretyckie oraz rzucili anatemę na wszystkich, którzy je czytają, jak i przeciw tym, którzy w ogóle zajmują się filozofią¹⁶⁸ (poza wszelkimi kontrowersjami pozostawał

¹⁶⁵ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 122.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 130.

¹⁶⁷ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. II, s. 148.

¹⁶⁸ Teorie Majmonidesa wzbudziły sprzeciw żydowskich uczonych przywiązanych do tradycji zwłaszcza w odniesieniu do takich kwestii, jak zagadnienie atrybutów Boga, profetyzmu, cudów, aniołów czy alegorycznej interpretacji niektórych partii Tory. Pojawiły się także wśród nich postawy wrogie filozofii oraz żądania zakazania studiowania filozofii w środowisku żydowskim, a zwłaszcza prac Majmonidesa. Odwołali się oni w tym celu nawet do ówczesnych autorytetów

Majmonides jako wybitny talmudysta). Chociaż zdawać się mogło, że tradycyjny judaizm w tej epoce utracił już swe siły, okazało się, że jest on nadal żywotny, o czym świadczy dalszy przebieg wydarzeń, podczas których „żydowskie kręgi intelektualne podzieliły się na majmonistów i antymajmonistów, na tych, którzy akceptowali zajmowanie się filozofią arystotelesowską oraz jej skorelowaniem z religią jako czymś słusznym i koniecznym, oraz na tych, którzy uważali filozofię za wroga religii i dlatego w sposób pryncypialny ją odrzucali”¹⁶⁹. Zwolennicy Majmonidesa, należący głównie do kręgów zsekularyzowanej arystokracji żydowskiej, stanęli w obronie jego dzieła, nie znajdując w nim nic, co by zagrażało wierze. Rzucili oni kontrnatemę na swych przeciwników. Niektórzy uczestnicy sporu starali się zająć stanowisko pośrednie, obawiając się, że ten spór, mający charakter religijny, może doprowadzić do trwałego społecznego podziału narodu żydowskiego. Na przykład kataloński rabin Nahmanides (Rabbi Moses ben Nahman Girondi, Ramban, 1194–1270), chociaż stanął po stronie tradycji i rozesłał do wspólnot żydowskich w Hiszpanii list ostrzegający przed wpływem racjonalizmu, to jednak, z drugiej strony, w liście wysłanym do rabinów Francji zaprotestował przeciw rzuconej przez nich anatemie na poglądy Majmonidesa, argumentując, że pozwalają one odzyskać wiarę tym, którzy ją utracili, co jest szczególnie ważne dla Żydów znajdujących się pod stałym wpływem islamu. Zaproponował, by z pomocą syna Majmonidesa opracować taki program studiów, jednolity dla wszystkich społeczności żydowskich, który łączyłby dyscypliny tradycyjne i nauki filozoficzne. Jego projekt nie został jednak zrealizowany.

Spór spowodował wzrost zainteresowania filozofią Majmonidesa i przy okazji także dziełami Awerroesa (jednym z roztrząsanych zagadnień w tym sporze była bowiem kwestia wpływu filozofii Awerroesa na Majmonidesa),

chrześcijańskich, biegnących w sprawach ortodoksji – do franciszkańskich i dominikańskich inkwizytorów – by rozstrzygnęły one, czy myśl Majmonidesa jest zgodna z żydowską ortodoksją. Owe autorytety, uważając, że w środowisku żydowskim rozkwita zainteresowanie heretyckim, według nich, awerroizmem, nakazały w latach 1232–1233 spalenie książek filozoficznych, będących w posiadaniu Żydów. Żydzi nie należeli do Kościoła chrześcijańskiego i nie podlegali jurysdykcji Inkwizycji. Niemniej Nicholas Eymerich, najbardziej wpływowego ówczesnego teoretyka inkwizycji, w pracy *Directorium Inquisitorum* (1376) twierdził, iż jurysdykcji Świętego Oficjum mogą podlegać Żydzi, 1) którzy zostali ochrzczeni, a następnie powrócili na łono judaizmu, 2) którzy próbują nakłonić chrześcijan do przyjęcia judaizmu, zwłaszcza tych, którzy wcześniej byli jego wyznawcami, 3) którzy występują przeciw wierzeniom religijnym wspólnym dla chrześcijaństwa i judaizmu (zob. A. Blasco, *La Inquisición y los judíos en Aragón en la segunda mitad del siglo XIV*, „Aragón en la Edad Media”, 1987/7, s. 83). Niektórzy Żydzi zgłaszali się sami do inkwizytorów swoich miast, by uzyskać certyfikat stwierdzający, że są „szczerymi Żydami” (tzn. takimi, którzy wcześniej nie zostali ochrzczeni, a następnie dokonali apostazji) – po to, by w innym miejscu, np. w podróży, nie stać się obiektem dociekań inkwizytorskich na tę okoliczność.

¹⁶⁹ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, s. 133.

które prawie w całości w ciągu następnych 90 lat zostały przetłumaczone na hebrajski (w następnym okresie oryginały dzieł Awerroesa zaginęły, tak iż te przekłady stały się ważnym dokumentem). W wyniku tych ożywionych dyskusji *Przewodnik* Majmonidesa stał się w tym środowisku podręcznikiem używanym jako wprowadzenie do filozofii, a w dalszej kolejności rozbudzone zostało zainteresowanie filozofią oraz zostały ponownie poruszone pokłady żydowskiej twórczości filozoficznej. Opór przeciwników myśli Majmonidesa i Awerroesa nie zapobiegł wkroczeniu do żydowskich studiów religijnych racjonalnych metod myślenia, co wywołało kolejne spory, najostrejsze w latach 1303–1306. Tradycjonałiści zakazali m.in. studiowania fizyki i metafizyki osobom poniżej 25 roku życia, pod groźbą uznania takiej osoby za niewierną. Opublikowano edykt nakazujący spalenie dzieł, w których dokonuje się alegorycznej interpretacji Tory. Innym edyktem potępiono tych, którzy takie dzieła piszą bądź tylko posiadają. Te niepokoje, wywoływane przez Żydów na południu Francji spowodowały wreszcie bardzo ostrą reakcję króla Filipa Pięknego, który położył im kres, nakazując w 1306 r. ekspulsję Żydów z Francji¹⁷⁰.

Średniowieczni filozofowie żydowscy tworzący po Majmonidesie byli jedynie jego epigonami (z działających w Hiszpanii należy wymienić Szymona ibn Falaqerę, Izaaka Albalaga, a poza Sefarad – Hillela ben Samuela z Werony, Josefa Kaspiego z Langentièrre, Mojżesza ben Joszua z Narbonne oraz najwybitniejszego z nich, mieszkającego w Orange, Lewiego ben Gersona, zwanego także Gersonidesem). Ich myśl mieści się całkowicie w obrębie systemu Majmonidesa; wypełniali w nim jedynie luki, rozwiązywali sprzeczności, wyjaśniali hipotezy – „po Majmonidesie nie można spotkać żadnego filozofa żydowskiego naprawdę oryginalnego”¹⁷¹, twierdzi A. Neher.

Myśl Majmonidesa wywarła znaczący wpływ także na średniowieczną scholastykę chrześcijańską, zwłaszcza w zakresie dotyczącym relacji między wiedzą i wiarą. Ich ponowne rozważenie okazało się konieczne wówczas, gdy na Zachód dotarły nieznane tutaj wcześniej dzieła Arystotelesa i jego islamskich i żydowskich komentatorów. Chrześcijańscy scholastycy (m.in. Aleksander z Hales, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu) cenili zwłaszcza argumenty Majmonidesa przeciwko arystotelesowskiej tezie o wieczności świata, jak również jego sposób powiązania w jednym systemie prawd wiary i filozofii.

¹⁷⁰ Zob. A. Chahlane, *Averroes, Maimónides y la crisis en la comunidad judía medieval*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2005/22, s. 118–120.

¹⁷¹ A. Neher, *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía*, s. 225.

Mistyka żydowska Sefarad

W kulturze żydowskiej rozwijała się mistyka, która nie należy oczywiście do filozofii, jednak zawierała, jak pisze J. Ochman, ogromny ładunek intelektualny, którego nie wolno pomijać szczególnie kiedy mowa o filozofii średniowiecza¹⁷². Początki mistyki żydowskiej sięgają IV w.; ta jej ówczesna forma to „Merkaba”. Wówczas pojawiła się ważna dla rozwoju żydowskiego mistycyzmu *Księga niebiańskich pałaców* (*Hekhaloth*), będąca opisem kontemplacji stworzenia. Niektóre jej symbole i idee zostały zaczerpnięte z gnostyckiej *Sophia Pistis*, m.in. idea człowieka jako mikrokosmosu oraz powrotu intelektu (boskiej iskry) do jej pierwotnego źródła po śmierci człowieka. Innym ważnym wątkiem tego dzieła jest motyw wznoszenia się duszy wybranych do siódmego nieba – Niebiańskiego Pałacu – jeszcze za życia, w mistycznej ekstazie. Warunkiem takiego wlotu jest odpowiednie przygotowanie duszy poprzez praktyki ascetyczne – posty i recytację modlitw. Wybranych określano na podstawie ich rysów twarzy oraz według reguł chiromancji. Inne dzieła powstałe w tej samej epoce i w czasach nieco późniejszych były uzupełnieniem i rozwinięciem tych idei.

Za źródło (choć nie za początek) średniowiecznej mistyki żydowskiej uchodzi niewielkie dziełko kosmogoniczne, zatytułowane *Sefer Jecirah* (*Księga Stworzenia* nazywane także *Księgą tworzenia*, *Księgą formowania*, *Księgą znaków* i *Księgą liter*), przypisywane Adamowi bądź Abrahamowi, napisane w V–VII w.¹⁷³, w którym autor bądź autorzy próbują powiązać żydowski monoteizm z neoplatonizmem. Pismo to początkowo było mało popularne, wzrost zainteresowania nim następował wraz z rozwojem żydowskiej myśli filozoficznej, której głównym przedmiotem rozważań było zagadnienie stworzenia świata, relacje między światem i jego Stwórcą oraz kwestia pokonania dystansu między nieskończonym Bogiem i Jego skończonymi stworzeniami. Ciesząc się wysokim prestiżem, związanym z przypisywanym jej autorstwem oraz odległą epoką, w której miała powstać, *Księga Stworzenia*, przedstawiając pewną wersję powstania świata, wzbudzała fascynację żydowskich filozofów, łącznie z tymi, których zarys myśli przedstawiliśmy wyżej. Zainteresowanie to skutkowało powstaniem pod koniec XII stulecia kabały, jednej z najdoskonalszych odmian mistyki żydowskiej.

Słowo „kabała” (*qabalah*) pochodzi od hebrajskiego „otrzymywać” (*qubal*) i oznacza „repcję” i – w dalszym rozwinięciu – „tradycję”. „Możemy więc

¹⁷² J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Universitas, Kraków 1997, s. 11.

¹⁷³ Tak najczęściej jest wskazywany czas zredagowania tego dzieła. A. Claro datuje je na okres między III a VI w. (zob. A. Claro, *La Inquisición y la Cábala*, Lom Ediciones, Santiago de Chile 2009, s. 41). Tekst *Sefer Jecirah* występuje w trzech wersjach, które różnią się długością, kolejnością fragmentów, niekiedy także treścią i pisownią.

stwierdzić, że kabała jest całością słów proroków otrzymanych od Boga, nazywanych *debiré quabbalah*, »słowa otrzymanymi« drogą ustną¹⁷⁴. Dociekania, jakie prowadzili kabaliści, miały na celu symboliczną egzegezę Biblii i Talmudu i zmierzały poza ich sens dosłowny, ku znaczeniu duchowemu. W *Księdze Blasku* czytamy:

nieszczęsny jest ten, który sądzi, iż Pisma Święte nie są dla nas niczym więcej, niż zwykłymi opowiadaniem i rzeczami pospolitymi. [...] Jednak pamiętajcie, że Pisma Święte zawierają najwyższą tajemnicę”; „w każdym słowie Pism Świętych, Święty, niech będzie błogosławiony, zamknął najwyższą tajemnicę, jaką jest dusza litery, jak również inne, mniej głębokie tajemnice, które są szatą pierwszej tajemnicy. Laik nie dostrzeże w każdej literze nic więcej, ponad jej ciało, to znaczy: sens literalny. W przeciwieństwie do niego widzący jasno widzą w każdej literze szatę, która okrywa duszę i poprzez tę szatę przenikają ku jej istocie, chociaż jej jasne i pełne poznanie jest całkowicie niemożliwe¹⁷⁵.

Kabała występowała w dwóch odmianach – spekulatywnej (teozoficzno-teurgicznej) i praktyczno-eksperymentalnej (ekstatycznej). Główna intencja pierwszej odmiany ma charakter poznawczy – zmierza do opisanie i zrozumienia struktury świata jako odbłasku tajemnic istnienia Bożego¹⁷⁶. Wielka część spekulacji tego nurtu dotyczy Bożych przykazań. Kabała praktyczna (jej popularność wzrosła szczególnie pod koniec XIV stulecia) jest natomiast całkowicie antropocentryczna, opiera się na indywidualnym doświadczeniu, koncentruje się na praktycznych aspektach pobożności, takich jak kontemplacja, czystość życia, asceza, wskazuje techniki, dzięki którym można wznieść się ku boskości, jednak zagadnienie unii mistycznej jest w niej traktowane bardzo powściągliwie. Jej celem jest panowanie nad siłami natury za pośrednictwem poznania tajemnic ukrytych w imionach Boga. Dlatego nie wszyscy autorzy są zgodni, co do tego, że kabała stanowi jakąś odmianę mistyki. Na przykład A. Claro pisze, że kabała powinna być rozumiana jako teozofia, bowiem „pragnienie bezpośredniej łączności człowieka z Bogiem za pośrednictwem zniesienia indywidualności nie dominuje wśród kabalistów. Chociaż jako mistycy dążyli oni do poznania boskości poza granicami rozumu, w tym dążeniu nie porzucali ani rozumu, ani języka¹⁷⁷. Podobnie twierdzi C. Giol: „w odróżnieniu od mistyki chrześcijańskiej czy muzułmańskiej, które zmierzają do osiągnięcia unii z boskością na drodze ascetycznej, kabała dąży przede wszystkim do zdobycia możliwie pełnej wiedzy o Bogu¹⁷⁸. Oba te nurty wzajemnie się zwalczały,

¹⁷⁴ J. Lomba, *Los debates intelectuales medievales en el pensamiento judío*, w: *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2004, s. 268.

¹⁷⁵ *El Zohar. El libro del esplendor*, Ed. Obelisco, Barcelona-Buenos Aires 2006, s. 34–36.

¹⁷⁶ G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 2009, s. 2.

¹⁷⁷ A. Claro, *La Inquisición y la Cábala*, s. 33.

w rezultacie czego kabała ekstazyjna została niemal w całości na Półwyspie Iberyjskim wyeliminowana.

Kabała jest zatem wiedzą – ezoteryczną, dotyczącą tego, co ukryte, tajemnicze; była uprawiana w dziesięciu nurtach: neoplatońskim, perypatetyckim, profetycznym, eschatologicznym, gnostycznym, synkretycznym, praktycznym, teoretycznym, sabatjańskim i frankistowskim; wiązała się często z magią, astrologią, chiromancją i innymi naukami tajemnymi. Niemniej nawet rozumiana jako wiedza, kabała jest czymś zgoła odmiennym od myśli filozoficznej – jest wręcz antyracjonalistyczną reakcją na filozofię i alternatywą dla niej, chociaż zawiera także elementy filozofii, zwłaszcza neoplatońskiej, pochodzące głównie z systemów Platona, Plotyna, Proklosa, Jamblicha, Porfiriusza, Awicenny i Ibn Gabirola. Była odpowiedzią na kryzys, jaki zrodził się w judaizmie pod wpływem prawie zupełnie obcej judaizmowi racjonalnej refleksji filozoficznej¹⁷⁹, na filozofię Majmonidesa, którą postrzegano jako zagrożenie dla tradycji rabinicznej¹⁸⁰. Mimo swego elitarnego charakteru, kabała była przyjmowana przez Żydów entuzjastycznie, kręgi jej zwolenników błyskawicznie się poszerzały, kabalistyczne rozważania podejmowano nawet na ulicach i targach, co budziło niepokój tradycjonalistycznie nastawionych rabinów, którzy także w tym fenomenie dostrzegali zagrożenie dla prawdziwej wiary, ponieważ kabała wprowadzała odmienne od tradycyjnego rozumienie boskości i jej atrybutów, trudne do pogodzenia z monoteizmem. Jednak w XV w. zintegrowała się niemal w pełni z tradycyjnym judaizmem, sami zaś autorzy niektórych pism kabalistycznych twierdzili wręcz, że nie istnieje inna postać judaizmu niż ta, którą reprezentuje kabała¹⁸¹. Jak pisze G. Scholem, „znaczenie, jakie zyskał ruch kabalistyczny w świecie żydowskim było tak wielkie i w niektórych momentach jego wpływ tak przemożny, że jeśli chcemy zrozumieć wewnętrzne możliwości religijne judaizmu, zagadnienie wyjątkowego charakteru historycznego tego zjawiska okazuje się kwestią o pierwszorzędym znaczeniu”¹⁸².

¹⁷⁸ C. Giol, *Introducción*, w: *El Zohar...*, s. 10–11.

¹⁷⁹ M. Olalla Sánchez, *El legado cultural de los judíos en España*, w: *Judaísmo, Sefarad, Izrael*, s. 89. Niemniej pojawiły się próby zsyntetyzowania kabały i filozofii, przeważnie na gruncie neoplatonizmu. Jedną z nich podjął Abraham ibn Waquar z Toledo (1236–1277).

¹⁸⁰ G. Scholem charakteryzuje tę grupę następująco: „obskuranci nienawidzący światła, które emanuje ze szkoły nowych racjonalistów wzniesli przeciw niej system nazwany przez nich »Kabałą«, oznaczający dosłownie »tradycję«. Ich fantastyczne i ekstrawaganckie doktryny, opracowane przez rozgorączkowane umysły, miały charakter istotnie zabobonny sprzeczny z duchem judaizmu” (G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona 2001, s. 24).

¹⁸¹ A. Sáenz-Badillos Pérez, *Literatura y pensamiento del judaísmo español antes de la expulsión*, w: *III Semana de Estudios Medievales*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1993, s. 118.

¹⁸² G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, s. 19.

Momentem, w którym kabała stała się ważnym składnikiem kultury żydowskiej, było opublikowanie w 1180 r. kolekcji sentencji egzegetycznych tekstów biblijnych, zatytułowanej *Sefer ha-Bahir – Księga Światłości* (autor jest nieznanym)¹⁸³. Wpływ tego dzieła na kulturę hiszpańskich Żydów był ogromny, wraz z jego opublikowaniem „nowa forma myślenia stawała w zawody z racjonalizmem filozoficznym, który zawojował teren judaizmu tej epoki”¹⁸⁴. Dzieło to około roku 1220 poznali najpierw Żydzi mieszkający w Geronie i tam, pod wpływem nauczania Izaaka Ślepego i jego kuzyna Aszera ben Davida, wytworzyła się najważniejsza grupa kabalistów na Półwyspie Iberyjskim; jej główni przedstawiciele to Ariel, Ezra ben Salomon, Mojżesz ben Nahman (Nahmanides) oraz Yaqob ben Sheshet Girondi. Kabała zaczęła się rozpowszechniać, zyskując status oficjalnej myśli sefardyjczyków pod koniec XIII w., dzięki zaakceptowaniu jej przez Nahmanidesa, największy autorytet religijny Żydów hiszpańskich tej epoki, szanowany zarówno przez środowiska tradycjonalistyczne, jak i racjonalistyczne. Drugi ważny krąg, w którym w *Sefarad* uprawiano kabałę, bywa nazywany szkołą kastylijską; działała ona od połowy XIII w. do wypędzenia Żydów z Hiszpanii w 1492 r. (Izaak i Jakub z Sorii, Todros ben José Abulafia z Toledo, Mojżesz ben Simon z Burgos).

Poza wymienionym już *Sefer ha-Bahir*, najważniejsze dzieła należące do kabały spekulatywnej to *Sefer ha-Temuna* (*Księga obrazu*) oraz *Maarehet Elohut* (*Boski porządek*), oba z XIII stulecia. Punktem kulminacyjnym kabalistycznej myśli Żydów sefardyjskich było opublikowanie napisanego w języku aramejskim (z często występującymi wyrażeniami hebrajskimi, arabskimi i hiszpańskimi) dzieła *Sefer ha-Zohar* (*Księga blasku*). Dokonał tego Mojżesz ben Semtob z Leonu (autor *Róży świadectwa*, *Księgi granatu* oraz *Księgi duszy racjonalnej*), który twierdził, że *Sefer ha-Zohar* było przez kilka wieków ukryte w jaskini, w której żył Szymon ben Yohai (mający być prawdziwym jego autorem) i jego syn Eleazar. Dzieło miał odkryć i przysłać z Palestyny swojemu synowi Nahmanides.

¹⁸³ G. Scholem stwierdza: „Całość, albo co najmniej najistotniejsza część spekulacji i doktryn kabalistycznych, odnosi się do sfery emanacji Bożych albo *sefirot*, w których ujawnia się moc stwórcza Boga. Niezależnie od dróg, po których kabaliści dążyli do opisanego tej sfery – a było ich wiele w długiej historii spekulacji kabalistycznej – ta sfera jest zawsze punktem, w którego kierunku przede wszystkim kieruje się ich intuicja i który opisują językiem symbolicznym, ponieważ nie jest bezpośrednio dostępna dla ludzkiego ducha. Bóg, w takim zakresie, w jakim można mówić o jego objawianiu się, czyni to za pośrednictwem tej mocy kreacyjnej, która jest dla niego właściwa. Bóg, o którym mówi religia, jest pojmowany zawsze w jednym lub wielu aspektach swej istoty, w których kabaliści dostrzegali odmienne poziomy procesy Bożej emanacji. Ten świat jest światem, który uznają oni za świat *sefirot* i obejmuje to, co filozofowie i teologowie nazywali światem atrybutów Boga, lecz który mistycy interpretowali jako samo życie Boga, o ile składania się ono ku stwarzaniu. Ukryta dynamika tego życia jest tym, co fascynuje kabalistów, którzy odnajdują ją w jakimkolwiek obszarze stworzenia” (G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, s. 42–43).

¹⁸⁴ A. Claro, *La Inquisición y la Cábala*, s. 72.

Jednak A. Claro tę wersję podważa, stwierdzając m.in., że *Zohar* wzmiankuje o postaciach żyjących po Szymonie ben Yohai, jego pisownia jest zgodna z kanonami lingwistycznymi przyjętymi dopiero w IX w., jak również zawiera terminologię pochodzącą z żydowskiej filozofii XI–XII stulecia. Zauważa również, że w wielu miejscach jest ono ewidentnie zbieżne z komentarzami Mojżesza z Leonu, co pozwala sądzić, że to właśnie on jest autorem *Sefer ha-Zohar*.

Księga blasku to dość niespójny, a nawet chaotyczny zbiór tekstów (tradycyjnej żydowskiej myśli obcy jest systematyczny wykład), w których rozważa się wiele zagadnień podejmowanych przez wcześniejszych kabalistów. Cytaty ze źródeł są tutaj niedokładne (niektóre nawet pochodzą z nieistniejących dzieł), ale zgodne z intencjami rozważanych zagadnień. Czytamy w *Księdze*, że tytułowe słowo blask (*Zohar*) „oznacza lśniący punkt, któremu Tajemnica nakazała wzrastać w pustce i który jest źródłem świata, pałacem zbudowanym dla Jej chwały. Owo lśnienie jest w pewien sposób świętym nasieniem świata”¹⁸⁵. Fabularnym tłem *Księgi* jest rozmowa żydowskich uczonych (mistrza i uczniów), dociekających tajemnic Boga, stworzenia, Tory i człowieka. W ocenie wybitnych znawców zagadnienia, takich jak np. G.G. Scholem, jest ona syntezą idei pochodzących z teozofii, kosmologii mitycznej oraz psychologii i antropologii mistycznej. Podstawową częścią *Zohar* są komentarze do treści Tory, takie jak np. komentarz do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* wraz z dyskusją o odkrywaniu tajemnic Bożych za pośrednictwem mistyki liter (*Księga tajemnicy*); wykład mądrości, wygłaszany przez mistrza Symeona ben Yohai, podczas którego uczniowie przeżywają mistyczną ekstazę (*Wielkie zgromadzenie*); opis pięciu świetlistych pałaców, które mistyk kontempluje w czasie ekstazy i po śmierci (*Pałace*); opowieść starca o tajemnicach duszy (*Starzec*); historia dziecka, które opowiada o tajemnicach Tory (*Dziecko*); opis podróży szkoły Symeona po raju (*Mistrz akademii*); dyskusja o literach tworzących imię Boga i o stworzeniu (*Tajemnica liter*); interpretacja przykazań i zakazów Tory (*Wierny pasterz*) i inne. Jednym z ważnych aspektów *księgi Zohar* jest teoria sfer rzeczywistości, innym – teologia historii, z Izraelem w roli zbawiciela świata, zbierającego rozproszone, upadłe w materię iskry światła (Bożej Szechiny).

Filozoficzne problemy stworzenia świata, pochodzenia zła, sensu Wygnania Izraela i znaczenia Zakonu: wszystko komponuje się harmonijnie i uwodzicielsko w architekturze *Zoharu*. Człowiek żydowski znajduje się tutaj w pełni swojego powołania: w swojej myśli spekulatywnej, w swej mocy mistycznej, w pokornym praktykowaniu wymagań Prawa; w wyjątkowości żydowskich dziejów i w ich uniwersalnej wartości. Bez wątplenia, to ogólne postrzeganie judaizmu uczyniło z *księgi Zohar* główne dzieło mistyki żydowskiej¹⁸⁶.

¹⁸⁵ *El Zohar...*, s. 48.

¹⁸⁶ A. Neher, *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía*, s. 234.

Księga blasku stała się kanonicznym tekstem sefardyjskich kabalistów oświeczonej epoki, trzecim – po Biblii i Talmudzie – pod względem prestiżu dla wyznawców judaizmu, stanowiącym komentarz do tych dwóch najważniejszych, ale zarazem tekstem, który przesunął się w centrum ich zainteresowania. Taki sam prestiż zaczęło ono zdobywać niedługo później – w XIV w. – w życiu duchowym Żydów mieszkających w Italii, a następnie wśród Żydów aszkenazyjskich. Szczególną popularnością kabała cieszyła się w XV stuleciu, wynikającą z nieufności wobec filozofii, która przez niektórych intelektualistów żydowskich została uznana za przyczynę ich klęsk, prześladowań i wreszcie wypędzenia z Sefarad w 1492 r., interpretowanych przez wielu jako kara za odstępstwo od Tradycji i jej zdradę.

Zasadniczym tematem ksiąg *Zohar* jest Bóg i relacje między Nim a światem i człowiekiem. Kabaliści postrzegali Boga na różne sposoby, jednak przede wszystkim jako Boga ukrytego, który nie ma atrybutów ani właściwości, nazywając go imieniem *En-Sof* – Nieskończony. Taki Bóg jest niedostępny poznaniu i niezrozumiały. Jednak w takim zakresie, w jakim Bóg wywiera działanie na świat przez Niego stworzony, ma On atrybuty odpowiadające pewnym właściwościom natury, których istnienie pozwala w pewnym stopniu poznać Boga. Każdy z tych atrybutów i sfer działania Boga tworzy *sefirot*. Słowo to jest hebrajskim rzeczownikiem, wywodzącym się od *safer*, liczyć, i wiąże się z słowem *siper*, rozumianym niejednoznacznie – jako część Bożej istoty, jako narzędzie, którym Bóg stwarza świat, jako drogi, na których Bóg wywiera swój wpływ na świat lub jako emanacje, które stanowią świat; kreatywne wypowiedzi Boga (takie jak „niech będzie światło”, „bądźcie płodni” itd.), łokcie miar budowy Świątyni i inne¹⁸⁷. Kabaliści nazywali je „wyrażeniami”, „Imionami Boga”, „światłami”, „mocami”, „koronami”, „jakościami”, „komnatami”, „zwierciadłami” czy „źródłami”. Te różne rozumienia słowa *sefirot* pojawiają się najczęściej w zmieszaniu, uzupełniając się, ale też bywają przeciwstawiane sobie¹⁸⁸. W różnych dziełach kabalistycznych występują odmienne zestawy *sefirotów*, w jednych może to być np. niebo, ziemia, bezład, pustkowie, ciemność, bezmiar, duch, woda, światło i dobro, a w innych występują pod nazwami Korony, Mądrości, Inteligencji, Dobra, Siły, Piękna, Wieczności, Majestatu, Sprawiedliwości, Królestwa; niektóre z tych nazw mają ponadto swoje równoważniki w postaci synonimów. Ich całość stanowi złożoną strukturę symboliczną drzewa emanacji, powiązaną z tekstami Tory. „Zwłaszcza *Księga Wyjścia* jest interpretowana w taki sposób, że nie tylko opowiada o relacjach między Bogiem i Izraelem, o jakimś wydarzeniu historycznym czy o konkretnym prawie, lecz także tworzy symbol

¹⁸⁷ Zob. M. Prokopowicz, komentarz do *Księgi Jecirah. Klucz kabaty*, Pico, Warszawa 1994, s. 10.

¹⁸⁸ A. Claro, *La Inquisición y la Cábala*, s. 39.

życia oraz wewnętrznej dynamiki Boga”¹⁸⁹. W *Sefer Jecirah* Bóg stwarza świat za pośrednictwem 32 dróg swojej mądrości¹⁹⁰, które odpowiadają 10 *sefirotom* (ducha, powietrza, wody, ognia, wysokości, głębi, wschodu, zachodu, północy i południa) i 22 literom hebrajskiego alfabetu.

Pojęcie *sefirot* opiera się na założeniu, że język, poza spełnianiem zwykłych funkcji semantycznych, jest nośnikiem ukrytych znaczeń, które mogą prowadzić człowieka do kontaktu z Bogiem, że poza zwykłymi słowami skrywa się Jego Słowo. Według kabalistów Bóg stworzył świat wypowiadając słowa, dlatego cały świat stworzony jawi się im jako uniwersum znaczące. Stworzenie ukazuje się kabalistom „jako zestaw symboli liter i cyfr posiadających własną substancjalność, który przenosi tego, który je kontempluje na ezoteryczny i ukryty poziom prawd, również symbolizujących inne, także ukryte prawdy”¹⁹¹. Założenie, że „język, środowisko, w którym rozwija się życie duchowe ludzi, posiada wewnętrzne oblicze, aspekt, który nie wyczerpuje się całkowicie w relacjach komunikacji między ludźmi”¹⁹², tajemniczy, symboliczny wymiar, stanowi podstawę mistycznej teorii języka, przyjmowanej nie tylko przez kabalistów, lecz obecnej od zawsze w różnych formach i odmianach mistyki. Świat języka jest przez mistyków pojmowany jako świat duchowy, litera jest tu elementem pisma świata. G. Scholem, wybitny znawca kabały, pisze, że:

proces opisany przez kabalistów jako emanacja boskiej energii i światła może być z równą zasadnością rozumiany jako proces, w którym rozwija się Boży język. Tutaj rodzi się zasadniczy paralelizm dwóch najważniejszych rodzajów symbolistyki, które kabaliści wybrali do przedstawiania swoich koncepcji. Mówią o atrybutach i sferach światła, lecz w tym samym znaczeniu mówią także o imionach Bożych i o literach, z których się one składają. [...] Sekretny świat boskości jest światem języka, światem Bożych imion, które rozwijają się według swoich własnych praw. [...] Litery i imiona są nie tylko konwencjonalnymi środkami komunikacji. Są czymś więcej. Każde z nich reprezentuje koncentrację energii i wyraża pewną wielość sensu, który nie daje się absolutnie przełożyć, przynajmniej całkowicie, na ludzki język. Istnieje oczywiście zasadnicza różnica między tymi dwoma rodzajami opisu. Kiedy kabaliści mówią o atrybutach Bożych i o sefirotach, opisują ten ukryty świat w dziesięciu aspektach; lecz jeśli natomiast mówią o imionach i literach Boga, wówczas muszą koniecznie skorzystać z dwudziestu dwóch współbrzmiących z nimi liter alfabetu hebrajskiego, którym jest napisana Tora, to znaczy, w których jego mroczna istota – według nich – stała się komunikowalna¹⁹³.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 33.

¹⁹⁰ Jak czytamy w komentarzu do *Księgi Jecirah*, „liczba 32 oznacza Imię Boga ELOHIM. Pojawiło się ono właśnie trzydzieści dwa razy w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju/Bereszit. [...] W 32 ścieżkach, czyli 32 wierszach otwierających Biblię, Bóg (JH), jako ELOHIM, wyrył Rzeczywistość, uobecniając się trzydzieści dwa razy” (M. Prokopowicz, komentarz do *Księgi Jecirah. Klucz kabały*, s. 7–8).

¹⁹¹ J. Lomba, *Los debates intelectuales medievales en el pensamiento judío*, s. 269.

¹⁹² G. Scholem, *Lenguajes y Cábala*, Siruela, Madrid 2006, s. 12.

¹⁹³ G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, s. 43–44.

Paralelizm, o którym mowa w powyższym cytacie, jest paralelizmem stworzenia i objawienia, dlatego podstawowe znaczenie w kabale ma odczytywanie liter-słów, uznanych za symbole różnych aspektów mocy Boga i Jego stworzonego działania. O Bogu ukrytym człowiek może cokolwiek wiedzieć dzięki interpretacji słów i świata. Dociekania dotyczące tego zagadnienia są prowadzone poprzez rozważanie atrybutów Bożych (*sefirotów*), symbolizowanych przez postać człowieka i drzewo. Człowiek jest obrazem Boga i jest ujmowany w dwóch formach: ziemskiej i niebiańskiej. W formie niebiańskiej, jako duchowy człowiek archetypiczny (*Adam Kadmon*) symbolizuje Nieskończonego (*En Sof*). W formie cielesnej, jako mikrokosmos, reprezentuje świat. Drzewo natomiast zakorzenia się w *En Sof*, a jego gałęzie reprezentują Jego atrybuty, obejmując sobą całe uniwersum. *Sefiroty* przedstawiane w postaci drzewa układają się w trzy porządki: porządek intelektu (Korona, Mądrość i Boża Inteligencja), porządek uczucia (Miłość lub Łaska, Władza lub Sprawiedliwość, Litość lub Boże Piękno) i porządek natury (Zwycięstwo, Majestat i Boża Podstawa). Dziesiątym atrybutem Boga, zawierającym 9 pozostałych, jest Panowanie Boże. Z wymienionych *sefirotów*, które można uznać za fundamentalne i archetypiczne, wyprowadzane są niezliczone, skomplikowane ciągi symboli wtórnych, odpowiadających wszystkim możliwym bytom i zjawiskom, tak że nawet każdemu słowu Biblii zostaje przypisane symboliczne znaczenie odnoszące się do natury ukrytego Boga.

Antropologia *Zohar* przywołuje biblijną opowieść o upadku. Przed nim człowiek istniał jako duchowy archetyp złożony z *sefirotów* i był centrum świata niebiańskiego, stworzonego na jego podobieństwo. Po upadku został związany z ziemską materią, która wraz z jego upadkiem również utraciła swoje archetypiczne, niebiańskie właściwości. Mimo upadku i wcielenia w materię, w człowieku zachowała się duchowa cząstka boskości, która nadal wiąże go z Bogiem. Według *Zohar*¹⁹⁴, ludzka dusza składa się z trzech części: pierwszą stanowią władze zmysłowe (*Nefesh*), drugą oddech (*Neshamah*), trzecią zaś, łączącą tamte dwie, powietrze (*Rouah*). Część duszy zwana *Neshamah* partycypuje w bożej Inteligencji, jest święta, zdolna do przeniknięcia tajemnic Bożych imion oraz ustanowienia ponownej unii z Bogiem. Na tym polega wyższy, mistyczny sens ludzkiego życia. Wskazywana przez *Zohar* mistyczna droga człowieka nie zakłada żadnych nadzwyczajnych stanów świadomości, a nawet przed takimi stanami przestrzega jako niebezpiecznymi dla życia. Za zasadniczą i najwyższą formę drogi mistycznej jest tutaj uznana kontemplacja, której nie przeszkadzają codzienne zajęcia czy życie społeczne. Przeciwnie, jeśli chodzi o życie społeczne, *Zohar* chce być w nim obecny, by wpływać na nie i kształtować.

¹⁹⁴ Zob. *El Zohar...*, s. 106–107.

Wiedza, którą to dzieło zawiera, nie jest więc wiedzą przeznaczoną wyłącznie dla wtajemniczonej mniejszości oddalanej od życia społecznego i praktykowanych w społeczeństwie form religii.

Wpływ myśli żydowskiej powstałej w Sefarad na filozofię zachodnią ma wiele wspólnego z językiem, w jakim była ona publikowana. Jak już stwierdzono, żyjąc w kulturze muzułmańskiej, Żydzi ulegli jej wpływowi, nie tracąc bynajmniej swojej tożsamości narodowej i religijnej. Chcąc nawiązać intelektualny kontakt z ówczesnym światem teologii, nauki, filozofii, twórczości literackiej przyjęli w tych dziedzinach język muzułmańskiej kultury, która wówczas wyznaczała ich poziom i ambicje. Już w XI w. wśród sefardyjskich Żydów język hebrajski przestał być językiem komunikacji. Zaczęli do niego powracać dopiero po ucieczce z Sefarad po prześladowaniach religijnych za panowania Almohadów. Ci z nich, którzy osiedlili się w Katalonii i Prowansji, najszybciej utracili znajomość języka arabskiego i zastąpili go w sferze codziennych relacji językami miejscowymi, a w dziedzinie religii i wyższej kultury ponownie zaczęli być używany język hebrajski, na który tłumaczono dzieła żydowskich i muzułmańskich autorów. Jak pisze R.R. Guerrero, „dzieło to przedstawiało jeden z najważniejszych okresów w historii przekładów po tym okresie, [...] który trwał w Bagdadzie w VIII i IX w., wraz z tym, które zaczęło się już pod koniec XI w. w świecie chrześcijańskim i dotyczyło przełożenia naukowych i filozoficznych tekstów greckich i arabskich na łacinę. Był to bardzo płodny moment w intelektualnych dziejach narodu żydowskiego, mający wielkie znaczenie także w historii myśli zachodniej”¹⁹⁵. Początek temu dziełu w Prowansji dał Rabi Mesullman b. Jakob de Lunel, sprawując mecenat nad miejscowymi tłumaczami, wśród których należy wymienić Jehudę ibn Gibbona (około 1120–1190) i jego syna Samuela (około 1160–1232), Josefa Kimhi (około 1105–1170) oraz jego dwóch synów: Mosze (zm. około 1190) i Dawida (zm. około 1235).

Nie wszyscy Żydzi emigrowali z Sefarad w czasie panowania Almohadów, niektórzy z nich pozostali tam aż do ich wypędzenia dekretem Monarchów Katolickich w 1492 r. Ten akt poprzedziły pogromy Żydów w 1391 r., które spowodowały także emigrację ich licznych grup, zwłaszcza z miast (w niektórych z nich – np. w Barcelonie czy Walencji – znikły wówczas dzielnice żydowskie), głównych skupisk Żydów sefardyjskich, do małych miejscowości, podległych jurysdykcji senioralnej, gdzie czuli się bezpieczniej niż pod władzą dalekiego monarchy. Mimo tych trudności, Żydzi nie porzucili filozofii. Jednakże spór między zwolennikami „mądrości Greków” i jej przeciwnikami (tradycjonalistami), obecny wśród myślicieli żydowskich przez całe średniowiecze, wobec tych wydarzeń zyskał nowe znaczenie. „Z pewnością ze względu na

¹⁹⁵ R.R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, s. 287.

trudności, jakie przeżywają hiszpańscy Żydzi, dominuje oczywiście odrzucenie tej filozofii, zawsze postrzeganej jako owoc obcej kultury, o której się myśli, że nie wniosła żadnego dobra; więcej nawet: ci najsłabsi dostrzegają w niej przyczynę zła, którego doświadczył hiszpański judaizm, impulsu, który spowodował konwersję, zamiast pozwolić im na trwanie w wierze swoich przodków”¹⁹⁶. Mimo że sefardyjscy Żydzi nie porzucili filozofii, to jednak już nie pojawili się wśród nich myśliciele oryginalni – byli to raczej pisarze podejmujący zagadnienia filozoficzne, niż prawdziwi filozofowie. Chociaż niektórzy z nich opowiedzieli się za filozoficzną drogą Majmonidesa (np. Hayyim ibn Musa), to jednak większość z nich (m.in. Hasday Crescas, Selomoh Bonafed, Ishaq Aramah, Ibn Sem Tob i najwybitniejszy z nich, Ishaq Abravanel) przeciwstawia jej pogląd, że prawda religijna przewyższa prawdę filozoficzną.

„Ostatnie lata XIV wieku i pierwsze lata wieku następnego były świadkami prawie niedającego się odeprzeć nacisku, jaki chrześcijanie wywierali na Żydów. Owa presja zmierzała do uczynienia coraz mniej znośnymi warunków życia Hebrajczyków, próbując w ten sposób nakłonić ich do przyjęcia chrześcijaństwa”¹⁹⁷. Akty prawne z początków XV w. znacznie ograniczyły swobodę Żydów i ich udział w życiu społecznym, likwidując autonomię wspólnot i podstawy ich działalności ekonomicznej. Kortezy Kastylii w 1480 r. uchwaliły ustawę, zgodnie z którą Żydzi mieli w ciągu dwóch lat od jej uchwalenia zamieszkać w dzielnicach izolowanych murem od dzielnic zamieszkałych przez chrześcijan. Miało to zapobiec wywieraniu przez nich wpływu na tych, którzy zostali niedawno ochrzczeni i często powracali do swojej poprzedniej wiary. 31 marca 1492 r. ogłoszono królewski dekret dotyczący Żydów z królestw Kastylii i Aragonii, w którym wyznaczono im cztery miesiące (do 31 lipca tegoż roku) na przyjęcie chrześcijaństwa bądź emigrację. Tym, którzy zdecydowali się emigrować (było ich około sto tysięcy), pozwolono sprzedać majątek (mogli ze sobą zabrać wszystkie dobra ruchome, poza złotem, srebrem, bronią i końmi), jednak w tak krótkim czasie, jaki pozostał im na załatwienie tych spraw, trudno im było uzyskać ze sprzedaży kwoty odpowiadające rzeczywistej wartości ich dóbr. Dlatego liczni – jednak znacznie mniej liczni niż ci, którzy zdecydowali się udać na wygnanie – woleli przyjąć chrzest i pozostać w kraju, zachowując dotychczasowy stan posiadania; musieli jednak przenieść się z dzielnicy żydowskiej i zamieszkać wśród „starych” chrześcijan, by się szybciej zintegrować ze społecznością chrześcijańską oraz by ich obyczaje i styl życia mogły być łatwiej kontrolowane – był to główny cel dekretu o ekspulsji Żydów. „Paradoksalnie, kiedy już wydawało się, że kwestia żydowska została

¹⁹⁶ A. Sáenz-Badillos Pérez, *Literatura y pensamiento...*, s. 115.

¹⁹⁷ M. del Pilar Rábade Obradó, *La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV*, „En la España Medieval”, 1999/22, s. 370.

w Hiszpanii ostatecznie zamknięta, tworzono podstawy do jej trwania przez znaczną część czasów nowożytnych. Ponieważ zamiast zniknąć, problem przekształcił się, co pozwala mówić o zmianie »kwestii żydowskiej« w »kwestię konwertytów«¹⁹⁸.

Kulturowe i inne konsekwencje ekspulsji z 1492 r., jakie miała ona dla samej Hiszpanii, nie zostały do dzisiaj jednoznacznie oszacowane. Wśród wielu różnych ocen można spotkać i taką: „zamiast zubożyć intelektualnie i naukowo Hiszpanię, ekspulsja z 1492 r. pozwoliła Hiszpanii, paradoksalnie, powiększyć jej wpływ kulturalny na Europę, dzięki konwertytom, którzy uczestniczyli w nim wydatnie, nawet tego nie chcąc”¹⁹⁹ – pisze J. Pérez. Żydzi sefardyjscy byli bowiem ludźmi wysokiej kultury, którą zdobyli w Hiszpanii przed ich wypędzeniem. Wśród wypędzonych były takie wybitne osobistości, jak astronom rabbi Abraham Zacuto (1450–1522), Yehuda Ben Abravanel (1460–1521), znany lepiej jako Leon Hebrajczyk, który udał się najpierw do Italii, gdzie był profesorem medycyny i astrologii na uniwersytecie w Neapolu, lekarzem wicekróla oraz cieszył się sławą filozofa, lekarza i poety i gdzie napisał po włosku swoją najważniejszą pracę, tłumaczone na wiele języków *Dialogi o miłości*. Co więcej, we wszystkich środowiskach wypędzonych Żydów sefardyjskich kultywowano znajomość języka hiszpańskiego i interesowano się literaturą hiszpańską. Zjawisko to szczególnie widoczne było w środowisku Żydów, którzy osiedlili się w Holandii, gdzie hebrajski był zarezerwowany tylko do celów liturgicznych, języka portugalskiego używano w życiu codziennym, a hiszpański był uważany za język literacki i naukowy; był on nauczany w szkołach, w tych nawet, w których głównym celem było studiowanie teologii, ponieważ traktowano go niemal jako język święty. Holandia nie jest wyjątkiem, podobnie było w wielu miejscach, w których znaleźli się Żydzi po 1492 r.

¹⁹⁸ E. Cantera Montenegro, *Los últimos tiempos de la presencia judía en Calahorra y la Rioja*, „Kalakorikos”, 2005/10, s. 84. Do tej „kwestii” należy także stosunek konwersów („nowych chrześcijan”) do dawniejszych współwyznawców i swojej przeszłości, do której zatarcia dążyli niekiedy wręcz obsesyjnie. A Sánchez-Badillos Pérez podaje przykład (można byłoby znaleźć ich znacznie więcej) Szelomoh ha-Leviego z Burgos, prawnika, filozofa i poety, który około 1390 r. stał się chrześcijaninem i przyjął nazwisko Pablo de Santa María. Następnie w Paryżu odbył studia teologiczne, przyjął święcenia kapłańskie i na dworze papieża Benedykta XIII w Awinionie stał się promotorem antyżydowskich ustaw; w 1415 r. został biskupem w swoim rodzinnym mieście.

¹⁹⁹ J. Pérez, *Los judíos en España*, s. 260. Ta pozytywna ocena wkładu kultury żydowskiej do kultury hiszpańskiej może sugerować, że jest to dominująca opinia. Tak jednak nie jest, takiej jednoznacznej oceny jeszcze nie dokonano i większość autorów w najnowszych czasach podejmuje takie próby z najwyższą ostrożnością. Do niedawna nierzadko wygłaszano w tej kwestii opinie skrajne, zarówno pozytywne, jak i negatywne, zawierające wielki ładunek emocji, albo wyołbrzymiając rolę, jaką odegrała kultura żydowska w dziejach Hiszpanii, albo odmawiając jej jakiegokolwiek wpływu na losy i kulturę tego kraju. Na ten temat zob. np. ostrożne deliberacje A. Sáenz-Badillosa w *Hacia una valoración global de la presencia judía en España*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000, s. 169–186.

Hiszpański erazmianizm

Zanim w Niemczech zaczęła się reformacja, w Hiszpanii przez 20 lat, jakie miały upłynąć do jej erupcji, życiem religijnym kierował kard. Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517) – spowiednik królowej Izabeli, arcybiskup Toledo i prymas Hiszpanii, generał zakonu franciszkanów i od 1507 r. Generalny Inkwizytor. Niemal natychmiast po wyborze na arcybiskupa Toledo zaczął wprowadzać zmiany, mające na celu uporządkowanie życia księży i zakonników, niewiele różniącego się od życia świeckich (m.in. dość częste życie w konkubinacie, pogoń za bogactwem, symonia, nepotyzm), poddanie go większym rygorom oraz podniesienie poziomu intelektualnego kleru, by duszpasterstwo było rzeczywistą troską o życie duchowe wiernych¹. Początkowo jego działania spotkały się z powszechnym oporem kleru, w obronie dotychczasowego stylu życia dochodziło nawet do aktów przemocy wobec jego współpracowników. Były one jednak wspierane przez monarchów hiszpańskich, którzy, chociaż nie potrafili całkowicie uniknąć wprowadzania potomków arystokracji na wysokie stanowiska kościelne, wywierali wpływ na wybór duchownych wykształconych i znanych z godnej pracy intelektualnej i duszpasterskiej. „Owa interwencja monarchów w mianowanie głównych władz religijnych na podległych im ziemiach sprawiła, że kler, mimo iż nadmiernie konserwatywny, nie był tak zepsuty, jak w pozostałej części Europy, stąd idea reformy nie stała się tak konieczna, jak w innych królestwach”². Przeprowadzona przez Cisnerosa reforma

¹ Krytyki nieporządku w życiu Kościoła pojawiały się w Hiszpanii już w XV w. Przykładem może być praca *Speculum vitae humanae* (1468) biskupa Palencji, Rodriaga Sáncheza de Arévalo. Dzieło było bardzo popularne w Europie, miało 25 wydań (15 w XV w.), w tym jednak tylko jedno hiszpańskie, w 1491 r. Autor piętnował zwłaszcza nepotyzm i tolerowanie symonii; kardynałom zarzucał większe zainteresowanie tzw. światowym życiem niż sprawami duchowymi i pielęgnowaniem chrześcijańskich cnót oraz handel odpustami i prebendami. Krytykował także kłępujące duchową wolność regulacje administracyjne i kanoniczne, które wprowadziły wiele praktyk o charakterze zewnętrznym, czyniąc życie religijne nieznośnym oraz powodując zaniedbanie wewnętrznych przeżyć religijnych. Wzór doskonałego życia religijnego stanowiły dlań praktyki pierwszych gmin chrześcijańskich (zob. J.M. Ruiz Vila, *El Speculum vitae humanae (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo y sus intérpretes como precedente del luteranismo: Matías Flacio Ilirico y Casimiro Oudin*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 2009/14, s. 164–167).

² J.A. Pérez Abellán, *La reforma protestante en España. Posibles causas de su escaso arraigo*, „Panta Rei”, 2007/2, s. 108.

życia religijnego sprawiła, że idee luteranizmu, których znaczna część była skierowana przeciw zepsuciu w Kościele, nie znalazły w Hiszpanii warunków, by się trwale zakorzenić.

Jedną z największych trosk Cisnerosa było podniesienie poziomu wykształcenia duchowieństwa, co wiązało się ze zwiększeniem jego dostępności do Biblii i literatury teologicznej. Temu celowi służyło założenie przezeń drukarni w Barcelonie, Saragossie, Sewilli, Salamance, Zamorze, Toledo i Burgos. W tym samym celu kardynał założył uniwersytet w Alcalá de Henares (studia zaczęły się tutaj w 1508 r., ale formalnie uczelnia ukonstytuowała się w 1510 r.), mający umożliwić klerowi zdobycie wszystkich stopni kościelnego wykształcenia. Głównym kierunkiem studiów była tam teologia, którą ponadto kard. Cisneros postanowił odnowić, wprowadzając do programów kształcenia szkotyzm, traktowany na równi z tomizmem; trzecią katedrę teologii oddano w ręce modnych wówczas w Europie nominalistów. Trzy katedry, na których wykładano trzy różne wersje teologii można uznać za symbol otwarcia uniwersytetu na swobodne poszukiwanie prawdy. Podstawą studiów na wszystkich kierunkach teologicznego kształcenia była lektura Biblii. Ważną rolę odgrywała także katedra retoryki, która stała się w Hiszpanii centrum studiów łacińskich. Nauczano tu także innych języków: greckiego, hebrajskiego i syryjskiego, realizując w ten sposób dawne marzenie Rajmunda Lullusa. Zachętą do podejmowania studiów w Alcalá były stypendia na tyle atrakcyjne, by, jak pisze Bataillon, „mogły stanowić godną pożądaną prebendę dla młodzieńca, który z trzech dróg lukratywnej kariery – »kościół, morza lub dworu królewskiego« – wybrał tę pierwszą”³. Niebawem uczelnia stała się skupiskiem elity uniwersyteckiej, mającej do dyspozycji świetne wyposażenie, nie wyłączając letniej rezydencji dla profesorów i miejsc schronienia przygotowanych na wypadek epidemii czy zamieszek politycznych.

Największym ówczesnym dokonaniem Uniwersytetu (jak i samego kard. Cisnerosa) była *Biblia Polyglota Complutensis* w sześciu woluminach (pierwszy wyszedł spod prasy drukarskiej w 1514 r.; druk ukończono w 1517 r., natomiast papieskie pozwolenie na sprzedaż uzyskano w 1522 r. – tak późno, by rzekomo zapewnić pierwszeństwo tekstowi Erazma; kosztowała niemało: sześć i pół tysiąca złotych dukatów), zawierająca jej wersję grecką i łacińską (Wulgatę). Wersja grecka Biblii została uznana za źródło, do którego studiujący powinieli się odwołać w razie wątpliwości, jakie mogą się pojawić podczas lektury jej wersji łacińskiej. Jak pisze J. Belda Plans, „oferując tekst Biblii w językach oryginałów i bogate instrumentarium filologiczne, takie jak gramatyka hebrajska oraz słowniki języka hebrajskiego, chaldejskiego i greckiego, Cisneros po-

³ M. Bataillon, *Erasmus y España*, FCE, México – Buenos Aires 1966, s. 14.

łożył fundamenty pod odnowę teologii w Hiszpanii: promocji studiów biblijnych, prowadzonych według takich zasad krytyczno-filologicznych, jakich domagali się humaniści⁴.

Humanisci hiszpańscy coraz częściej podejmowali wysiłki, by na podstawie Ewangelii sformułować *philosophia Christi*. Idea religijności wewnętrznej pojawiła się w Hiszpanii wcześniej niż wyraził ją Luter i Erazm z Rotterdamu. Pragnienie przekształcenia chrześcijaństwa w religię uwewnętrzną, przeżywaną osobiście, opartą nie na scholastycznych, sformalizowanych formułach, lecz na bezpośredniej lekturze Biblii, pojawiło się już w późnym średniowieczu, szczególnie dobitnie wyrażane przez ruchy millenarystyczne i mesjanistyczne, a także było obecne w duchowości franciszkańskiej. W pierwszej połowie XV w., „jeszcze przed przyjściem na świat niemieckiego reformatora, biskup Burgos, konwertyta Alonso de Cartagena, napisał traktat duchowy o »człowieku zewnętrznym« i »człowieku wewnętrznym« oraz o wierze jako »iluminacji« czy Bożej łasce, a nawet potrafił podać zarys »modlitwy mentalnej«⁵. Tendencje w tym kierunku zaznaczyły się dość wyraźnie w Katalonii, która znajdowała się pod wpływem apokaliptycznego profetyzmu Joachima z Fiore. Do połowy XVI w. w Hiszpanii, zwłaszcza w kręgu dominikanów, wielkim, chociaż nie okazywanym publicznie prestiżem cieszyły się także idee potępionego przez Kościół Savonaroli, wzywającego chrześcijan do wewnętrznej doskonałości i przeprowadzenia reformy zasad chrześcijańskiego życia. Tendencje te tworzyły atmosferę oczekiwania na odnowę życia duchowego.

Wzorem, który w tych czasach naśladowali hiszpańscy humaniści, stał się Erazm z Rotterdamu. Erazmianizm był nie tylko ruchem odnowy religijnej, ale także ruchem kulturalnym, politycznym i filozoficznym, stając się znakiem charakteryzującym twórczość wielu hiszpańskich humanistów. D. Domínguez Manzano pisze, że „jeśli wśród narodów Europy był taki, w którym uderzenie dzieł i myśli Erazma było szczególnie głębokie – i więcej, tak głębokie, że nie byłoby przesadą stwierdzić, iż erazmianizm tworzył najważniejszy element jego życia duchowego co najmniej dwóch dziesięcioleci – to tym narodem bez wątpienia

⁴ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000, s. 103.

⁵ M.L. Giordano, „*La ciudad de nuestra conciencia*”: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449–1556), „*Hispania Sacra*”, 2010/67, s. 46. Jak wykazuje A. Sicroff, Pawłowa idea Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa oraz wewnętrznej doskonałości chrześcijan nie były zupełnie obce hiszpańskim myślicielom religijnym przed pojawieniem się ich w pismach Erazma. Pojawiły się one już np. w pracy Alonso de Cartagena, zatytułowanej *Defensorium unitatis christiana* (1449) oraz w dziele Alonso de Oropesa pt. *Lumen ad revelationem gentium* (1465) (zob. A. Sicroff, *El „Lumen ad revelationem Gentium”, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España*, w: *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, t. II, red. E. Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, s. 656–662).

był naród hiszpański”⁶. Podobną tezę głosi J. Alsina Calvés: „choć Erazm [...] w latach 1510–1520 sprawował prawdziwie królewską intelektualną władzę nad całą Europą, w żadnym kraju nie cieszył się taką sławą jak w Hiszpanii”⁷. Według J.L. Abellána „doniosłość erazmianizmu jest ogromna przez to, że jest ruchem [...], który przenika wszystkie zakamarki pierwszej połowy XVI wieku, nadając odcień i barwę w gruncie rzeczy całej aktywności tego stulecia, od polityki po refleksję intelektualną”⁸.

Cytowane wyżej opinie mają źródło w pracy francuskiego historyka Marcela Bataillona (1895–1977), zatytułowanej *Erasme et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIe siècle* z 1936 r. (jej wersja hiszpańska – *Erasmus y España* – została opublikowana w 1950 r.), w której wyodrębnił on w kulturze XVI-wiecznej Hiszpanii nurt erazmianizmu. Książka Bataillona miała dla badań nad kulturą hiszpańską tej epoki znaczenie fundamentalne. Jak pisze R.M. Pérez García:

w momencie, w którym hiszpański horyzont historiograficzny w odniesieniu do duchowości był bardzo niedojrzały i niekompletny, monumentalna książka Bataillona o zderzeniu erazmianizmu z kulturą i duchowością hiszpańską XVI stulecia zarazem opisywała dzieje tego ruchu na Półwyspie, oferowała wielką syntezę wyjaśniającą, która potrafiła objąć w gigantyczną układankę wiele z tego, co wówczas uchodziło za prawdziwe „tajemnice” naszej historii duchowej, zagadnienia i problemy aż do tego momentu ze sobą niepowiązane, wśród których kuszącym blaskiem uwagę przyciągało pojawienie się mistyki karmelitańskiej, sewiliański protestantyzm połowy stulecia, herezja alumbradyzmu, tak jak źródła tego wszystkiego, które zostały w tym studium powiązane także ze źródłami literatury mistycznej i duchowości w ogóle⁹.

Praca Bataillona pozostaje do dzisiaj najobszerniejszym i najbardziej szczegółowym opracowaniem dotyczącym hiszpańskiego erazmianizmu, niemniej pod jej adresem formułuje się liczne zarzuty, które, pisząc o hiszpańskim erazmianizmie, a więc zakładając w pewien sposób jego istnienie, jesteśmy zobowiązani przedstawić.

Mimo niewątpliwych zasług Bataillona, sugestywność przedstawionego przezeń obrazu hiszpańskiego renesansu jako pozostającego pod przemożnym wpływem Erazma spowodowała też efekt niepożądany: „poczynając od dzieła Bataillona [...] szeroki nurt historiograficzny wytworzył taki model analizy hi-

⁶ D. Domínguez Manzano, *El estoicismo como moral...*, s. 117. Erazm miał zwolenników w wielu innych krajach, zwłaszcza w Anglii (J. Colet, T. Morus, J. Fisher, C. Tunstall, W. Wraham), Niemczech (J. Reuchlin), Francji (L. de Berquin, E. Dolet). Myśl Erazma oddziaływała także na kulturę Polski. Jej infiltracja dokonywała się także poprzez stosunki osobiste Polaków, niekiedy bardzo bliskie, z samym Erazmem.

⁷ J. Alsina Calvés w *La Introducción del símbolo de la fe de Fray Luis de Granada*, „El Catoblepas”, 2010/106, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n106p10.htm> (5.10.2012).

⁸ J.L. Abellán, *El erasmismo español*, Gráficas El Espejo, Madrid 1976, s. 61.

⁹ R.M. Pérez García, *Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular*, „Hispania Sacra”, 2009/59, s. 589.

storycznej, który skłaniał się ku łączeniu z erazmianizmem wszystkiego, w czym pobrzmiwa wolność, wewnętrzność, działanie Ducha Świętego w ludzkiej duszy, »iluminizm«, nowożytność, lektura Biblii w języku narodowym, Ciało Mistyczne, etc.”¹⁰ R.M. Pérez García zauważa, że od opublikowania książki Bataillona historię hiszpańskiej duchowości uprawia się *sub specie Erasmi*. Podobną opinię znajdujemy także u I. Adeva Martína:

niewiele książek miało tak bezkrytyczne przyjęcie, jak *Erasmie et l'Espagne* Marcela Bataillona. W wyniku jej opublikowania pojawił się – i jeszcze u niektórych wegetuje – komunał erazmianizmu, odważę się rzec – nawet panerazmianizmu. Tam, gdzie pojawi się przeblask obrazu ciała mistycznego, gdzie przejawia się miłość wolności, gdzie powieje choćby najslabszy wietrzyk pobożnej spontaniczności lub krytyki formalizmu liturgicznego, tam stwierdza się bezpośredni wpływ humanisty z Rotterdamu. Można nawet stwierdzić, że [...] sam Bataillon stał się ofiarą tego urojenia. [...] jakiegokolwiek odniesienie do wymienionych zagadnień jest opisywane, komentowane i dokumentowane gmatwaniną cytatów z Erazma, jak gdyby nikt przed nim o nich nie traktował¹¹.

Równie radykalnie o idei hiszpańskiego erazmianizmu, poddając w wątpliwość istnienie tego nurtu myśli, pisze G. Bueno. Według niego erazmianizm jest wyłącznie językowym artefaktem, „który, dalece nie przyczyniając się do wyjaśnienia spraw, sam powinien być wyjaśniony jako skutek »kompleksu niższości« Hiszpanów, którzy są przekonani, że tylko wtedy, gdy jakiś sposób myślenia może zostać zaliczony do jakiegoś europejskiego »izmu«, wówczas ma prawo istnieć w Hiszpanii”¹². To, co jest nazywane erazmianizmem, jest według niego jedynie konglomeratem różnych postaw krytycznych wobec dominującej ideologii epoki. Erazm nie był – twierdzi – postacią wyjątkową, elity intelektualne znalazły w jego „książeczkach” jedynie formuły dogodne do wyrażenia powszechnie podzielanych poglądów – tak w Hiszpanii, jak i w całej Europie. Według A. Huergi, sugestywna teza Bataillona, długo nie poddawana sprawdzeniu przez innych hispanistów, była raczej hipotezą, której francuski autor dostatecznie nie udowodnił¹³. Chociaż J.L. Abellán w swojej książce *El erasmismo español* bardzo wiele czerpie z pracy Bataillona¹⁴, również twierdzi, że francuski historyk „dał się nadmiernie ponieść obsesji tematu własnych badań

¹⁰ R.M. Pérez García, *Formas interiores...*, s. 590.

¹¹ I. Adeva Martín, *Observaciones al supuesto erasmismo de fray Juan de Zumárraga*, w: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, red. J.I. Sarayana, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, s. 811.

¹² G. Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona 1999, s. 64.

¹³ A. Huerga, *Erasmismo y alumbrañismo*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, s. 342.

¹⁴ J.L. Abellán był często krytykowany, z jednej strony za bezkrytyczne powtarzanie niektórych tez Bataillona dotyczących hiszpańskiego erazmianizmu, z drugiej zaś za ich upraszczanie, czego efektem jest ich radykalizacja.

i uczynił z erazmianizmu jedyny klucz interpretacyjny duchowej historii XVI w., nie pozostawiając wystarczającego miejsca na inne, równie ważne ruchy i tendencje tego stulecia”¹⁵. Według niego podobieństwo między duchowością erazmiańską i pokrewnymi mu zjawiskami w duchowości hiszpańskiej pochodziło nie tyle z bezpośredniego wpływu Erazma, co z inspiracji płynącej ze wspólnych im źródeł średniowiecznych. García Cárcel zauważa ponadto, że pojęcie erazmianizmu zostało przez historyków wypełnione treściami niekiedy błędnymi, nadmiernie abstrakcyjnymi, oraz bywa nazbyt forsownie i z pewnym ideologicznym zacięciem stosowane do opisu faktów. Przedstawia on dość długą listę „erazmianizmów”, tzn. odmiennych sposobów jego rozumienia przez różnych autorów. Według niego należałoby ponownie przestudiować myśl samego Erazma, by mogło ono odzyskać właściwe znaczenie¹⁶. Jak pisze C. Gilly:

swobodne i niesprecyzowane użycie obu terminów (tj. „erazmianista” i „erazmianizm”) – przede wszystkim od czasu opublikowania klasycznej książki Marcela Bataillona – wywoływało przez całe ostatnie dziesięciolecie najbardziej rozbieżne reakcje, powodując ostatecznie kryzys tej terminologii, której poświęcono ostatnio całe międzynarodowe kolokwium *Erasmianism: Idea and Reality*, które odbyło się w Amsterdamie w 1996 r.¹⁷

Sam M. Bataillon, któremu wielu autorów czyni zarzut, że wymyślił nieistniejące albo co najmniej intelektualnie podejrzane zjawisko hiszpańskiego erazmianizmu, poczuł się zobligowany do wytłumaczenia się ze swoich inwencji. W eseju pt. *Hacia una definición del erasmismo* wykazuje, że to nie on jest twórcą pojęcia „erazmianizm” oraz że nie „wymyślił” zjawiska nazywanego tym terminem¹⁸. Jako pierwszego, który ten nurt myśli wyodrębnił, wskazuje M. Menéndez Pelayo, który w *Historia de los Heterodoxos* poświęcił erazmianizmowi około stu stron, ale wykazuje także, że nazwa „erazmianizm” funkcjonowała w Hiszpanii już w XVI stuleciu. W autobiograficznym wykładzie wygłoszonym w El Colegio de México, w którym opowiadał o swojej drodze do studiów nad kulturą hiszpańską, a w szczególności nad hiszpańskim erazmianizmem, twierdził, że po raz pierwszy zetknął się ze wzmianką o erazmianizmie w pracy A. Morela-Fatio pt. *Études de l’Espagne*¹⁹. J. Goñi Gaztambide jako pierwszego autora, który pisał o erazmianizmie, wskazuje E. Böhmera i jego artykuł pt. *Erasmus in Spanien* opublikowany w „Jahrbuch für romanische und englische Literatur”, 1862/4.

¹⁵ J.L. Abellán, *El erasmismo español*, s. 66.

¹⁶ R. García Cárcel, *De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición*, „Manuscrits”, 1998/16, s. 42–44.

¹⁷ C. Gilly, *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, w: *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, red. T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2005, s. 246–247.

¹⁸ M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Crítica, Barcelona 2000, s. 149.

¹⁹ Zob. M. Bataillon, *Una conferencia*, „Istor”, 2008/32, s. 147.

J. Pérez, zauważając pewne niedoskonałości pracy Bataillona, w 2000 r. pisał, że: „dzisiejsze stanowisko specjalistów można wyrazić następująco: erazmianizm był niewątpliwie elementem o wyjątkowym znaczeniu w umysłowych dziejach Hiszpanii; wniósł wkład w ściślejsze ukierunkowanie niepokoїв duchowych, ale ich nie wytworzył, a przede wszystkim nie był ani jedyną, ani najbardziej znaczącą odpowiedzią na te niepokoje”²⁰ (wśród innych odpowiedzi na nie autor wymienia franciszkanizm i iluminizm). Odrzucenie scholastycznej religijności opartej na książkowej, pełnej abstrakcyjnych formuł teologii oraz wysiłki w kierunku ukształtowania religijności nowej, wewnętrznej, intensywnej i bardziej uduchowionej, opartej na lekturze i medytacji, pojawiły się jeszcze przed XV stuleciem.

Gdybyśmy chcieli – omijając wskazane wyżej trudności – podać w ogólnej formule określenie erazmianizmu, moglibyśmy przyjąć za J. Goñi Gaztambide, że był to „bogaty i złożony ruch, bardziej religijny niż kulturalny, który zmierzał do wyeliminowania istniejących w Kościele nadużyć i zreformowania życia chrześcijańskiego, duszpasterstwa i teologii”²¹. Autor wskazuje także dwie jego ważne cechy: spirytualizm, prowadzący do odmówienia wartości ceremoniom religijnym, rutynowym praktykom, religijności pozbawionej ducha, monastycznemu rytualizmowi oraz ewangelizm, oznaczający powrót do bezpośredniej lektury Słowa Bożego, zwłaszcza do Ewangelii i pism św. Pawła zarówno w języku oryginału, jak i w językach narodowych, któremu towarzyszy odwrócenie się od scholastyki. Wyodrębnia on trzy epoki czy okresy rozwoju hiszpańskiego erazmianizmu: „narodziny” (1516–1524), „apogeum” (1525–1530) i „schyłek” (1530–1615)²².

Zarys myśli Erazma z Rotterdamu (około 1469–1536)

Desiderius Erasmus Roterodamus był jedną z najbardziej wpływowych postaci renesansu. Jego zainteresowania obejmowały wiele dziedzin i zagadnień humanistyki, wśród których najważniejsze to kwestie krytyki i egzegezy

²⁰ J. Pérez, *Erasmus y el erasmismo en tiempos de Carlos V*, w: *Encuentros en Flandes: relaciones e intercambios hispanoflameños a inicios de Edad Moderna*, red. W. Thomas, R.A. Verdonk, Leuven University Press, Leuven 2000, s. 220.

²¹ J. Goñi Gaztambide, *El erasmismo en España*, „Scripta Theologica”, 1986/1, s. 117.

²² Inaczej postrzega tę kwestię M. de la Fuente Merás, który także wyodrębnia trzy epoki hiszpańskiego erazmizmu (choć nie jest w swoich wypowiedziach spójny, podważając wcześniej możliwość zasadnego, niebudzącego wątpliwości wyodrębnienia hiszpańskiego erazmianizmu): 1) etap recepcji myśli Erazma (od roku 1616 do śmierci Erazma w roku 1536); 2) etap rozpowszechnienia i popularności do roku 1556 (tzn. do śmierci Karola V, protektora Erazma i erazmianizmu); 3) etap ukrycia, który rozpoczyna się wraz z soborem trydenckim (M. de la Fuente Merás, *El „Erasmismo” en la España Imperial. Una aproximación a su verdadero significado*, „El Catoblepas”, 2005/42, <http://nodulo.org/ec/2005/n042p11.htm> (5.10.2012).

tekstu, filozofii moralnej, problemy teologiczne, pedagogiczne i dydaktyczne. Wielkość i długotrwałość wpływu Erazma tkwiła w:

rozwinięciu niewyczerpanego zasobu nowych pojęć i idei, w otwarciu i wytyczeniu przed ludzkością nowych dróg, w konsekwentnym, można by rzec, programowym dążeniu do naprawy obyczajów i życia. Bo Erazm był przede wszystkim reformatorem prowadzącym walkę ze wszystkim co zepsute, złe, zaśniedziałe i wsteczne. [...] Rdzeniem programu erazmiańskiego był postulat odnowienia życia, zerwania z przeżytkami i dziedzictwem myśli średniowiecznej, wyzwolenie ducha ludzkiego z okowów scholastyki i teocentrycznego ciężenia, uczynienie z głęboko pojętego człowieczeństwa centralnej idei. Realizację swego programu pragnął osiągnąć przez powrót do pierwotnych źródeł kultury i moralności, a tymi były wedle niego ewangelia i piśmiennictwo antyczne²³.

Erazm z Rotterdamu urodził się w Holandii – jednym z hrabstw Niderlandów. Znaczący wpływ na jego pojmowanie życia duchowego wywarła nauka w szkole Braci Wspólnego Życia w Deventer, znajdująca się w nurcie *devotio moderna*, propagującej m.in. uduchowioną, uwewnętrznioną religijność i dyscyplinę. Postulaty te łączyły się z krytyką dotychczasowych form życia religijnego oraz żądaniem aktywnego udziału świeckich w obrzędach kościelnych, unarodowienia języka liturgii i przełożenia Biblii na języki narodowe. W 1488 r. wstąpił do klasztoru augustianów w Steyn koło Gouda, jednak w 1493 r. opuścił go, a w roku 1517 papież zwolnił go z przynależności do zakonu. Od 1501 r. przebywał poza Holandią – we Francji, Szwajcarii, Italii oraz Anglii, gdzie nawiązał bliskie stosunki z wybitnymi humanistami, m.in. z Johnem Coletem i Tomaszem Morusem, głoszącymi potrzebę odnowy religijnej, opartej na fundamencie oczyszczonego z wielowiekowych naleciałości pierwotnego tekstu Biblii.

Postawa Erazma wobec form i treści życia intelektualnego epoki ukształtowała się ostatecznie w czasie studiów na uniwersytecie w Paryżu. Cechowała ją awersja do średniowiecznego typu religijności i średniowiecznej filozofii. Według niego, scholastyka jest jedynie metodą prowadzenia dyskusji i nie dostarcza człowiekowi wiedzy ani nie czyni go mądrym. Symbolem zdegenerowania chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej, nudnej, pozbawionej żaru, polotu i fantazji, była dla niego myśl Dunsza Szkota. Był przekonany, że scholastyczna metoda swym bełkotliwym żargonem zabija żywą myśl, wyjąławiając każdą dziedzinę poznania, w jakiej zostaje zastosowana. O scholastycznych teologach pisał Erazm:

wtedy dopiero oni się sobie sami wydają największymi teologami, kiedy używają języka jak najbardziej barbarzyńskiego i niechlujnego i kiedy tak bełkocą, że zrozu-

²³ H. Barycz, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. IV–V.

mieć ich mógłby chyba taki sam bełkotacz, i to nazywają subtelnością, czego ogół ludzi nie może zrozumieć²⁴; doszło wreszcie do tego, że teologowie uznali i przyjęli wszystkie pisma Arystotelesa, lecz tak, iż jego autorytet stał się dla nich bardziej święty niż powaga Chrystusa²⁵; „pytam ja, co za związek ma Chrystus z Arystotelesem? Co sofistyczne podchwytki z tajemnicami wiecznej mądrości?²⁶

J. Huizinga twierdzi, że nieprzychylnie scholastyce oceny Erazma miały źródło we właściwościach jego umysłu, nieskłonного do głębokiej spekulacji. Jego umysłowość wykazuje temperament etyczny i estetyczny, a on sam uważał się raczej za poetę i oratora niż za filozofa²⁷. Bliska mu była twórczość rzymskiego antyku, w której odnajdował piękno, lekkość i elegancję. Znaczenie miała dla niego także emocjonalność klasycznego stylu, obca zimnej, formalistycznej dialektyce scholastycznej. Jak pisał J. Domański, „celem, do którego zmierzają Erazmowe wywody przeciwko »dialektycznemu« typowi propedeutycznej kultury umysłowej, jest przede wszystkim rewaloryzacja zaprzepaszczonego przez ten typ kultury obszaru emocjonalnych przeżyć ludzkich z punktu widzenia ich roli i ich miejsca w teologii”²⁸. Był bowiem Erazm przekonany, że uczucia i namiętności „nie tylko pełnią tu służbę nauczycieli wobec wszystkich spieszących do przystani mądrości, ale nawet przy każdym cnotliwym działaniu bywają zwykle jakby ostrogą i podnietą, i jakby zachętami, by dobrze czynić”²⁹. Był przeciwny stoickiej cnotie apatycznej mądrości, zwłaszcza w wersji Seneki, który „wykuwa marmurowy posąg człowieka, tępy i wszelkiego już ludzkiego odczuwania pozbawiony”³⁰ i który Erazm nazywa „potworem” i upiorem” stępieł na głos natury, samolubnym i nieczułym na wszystko co ludzkie. Niemniej potrafił docenić także i intelekt, pisząc, że „w człowieku rolę króla odgrywa rozum”³¹, a uczucia – arystokracji; „jedyną zatem drogą do szczęśliwości to, po pierwsze, poznać samego siebie, następnie – niczego nie czynić pod wpływem afektu, lecz wszystko wedle osądu rozumu. Rozum zaś powinien być zdrowy i bystry, to znaczy powinien mieć na celu tylko to, co szlachetne”³².

²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 118.

²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, w: idem, *Adažia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 316.

²⁶ Erazm z Rotterdamu, *List Erazma do Marcina Dropa*, w: idem, *Pochwała głupoty*, s. 202–203.

²⁷ J. Huizinga, *Erasmus*, Emecé, Buenos Aires 1956, s. 35.

²⁸ J. Domański, *Erazm i filozofia*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 112.

²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 57.

³⁰ Ibidem, s. 58; jak stwierdza J. Domański, „Erazm cenil Senekę tylko w młodości” (zob. J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 76).

³¹ Desiderius Erasmus Rotterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. 53.

³² Ibidem, s. 61.

Jak zauważa Ch.L. Heesakkers, Erazm był zawsze „zaangażowanym kapłanem, który chciałby być wierny swojemu powołaniu wychowawcy wierzących chrześcijan. Erazm dąży do wpłynięcia na kulturalne i religijne wychowanie współczesnej mu społeczności chrześcijańskiej”³³. Odzwierciedla się to nawet w doborze publikowanych przez niego dzieł antycznych autorów (należeli do nich m.in. Seneka i Lukian z Samosat), będącego realizacją jego projektu moralnej i chrześcijańskiej edukacji literackiej. W obrębie tego projektu mieszczą się również jego zainteresowania filologiczne – filologia była dlań *ancilla verae theologiae*. Jak pisze Heesakkers:

w opinii Erazma *vera theologia* chrześcijan to lektura, interpretacja, znajomość źródeł chrześcijaństwa, Biblia i pisma Ojców Kościoła, lecz oczywiście przede wszystkim Nowy Testament. [...] Teolog jest filologiem, który oferuje teksty, jakie uważa za najważniejsze dla prawdziwego chrześcijaństwa, dla tego, co Erazm nazywa *philosophia Christi*³⁴.

W upowszechnieniu przez Erazma klasycznej mądrości wielką rolę odegrały jego *Adagiorum Collectanea* (1500), stanowiące w pierwszym wydaniu zbiór 818 sentencji autorów łacińskich, skomentowanych przez Erazma (komentarze niektórych przysłów i powiedzeń mają charakter i rozmiar dość obszernych rozprawek) i opublikowanych jako godne naśladowania wzory stylistycznej elegancji, ale i właściwego i uczciwego postępowania w życiu, mające na celu wychowywanie społeczeństwa w duchu pokoju i chrześcijańskiej moralności. Zbiór ten Erazm poszerzył do 4151 sentencji w wydaniu z roku 1536, włączając do niego także sentencje w języku greckim (którego jeszcze nie znał, kiedy publikował *Adagia* po raz pierwszy; do śmierci Erazma ukazały się 44 edycje *Adagiów*; w sumie w XVI w. miały one ponad 70 edycji, nie licząc ich wyborów np. na użytek szkolny). Temu samemu celowi służyły *Parabola*e (1514), będące zbiorem powiedzeń, aluzji, alegorii poetyckich i biblijnych, opublikowane pod koniec jego życia *Apophtegmata* – zbiór anegdot i słynnych powiedzeń – oraz podręcznik redagowania listów wraz ze słownikiem i próbkami twórczości autorów klasycznych. Te prace pozwoliły wypełnić przestrzeń rozwierającą się między językiem scholastyki, będącego dotąd językiem ludzi wykształ-

³³ Ch.L. Heesakkers, *Erasmus filólogo*, „Myrtia”, 2008/23, s. 262.

³⁴ Ibidem, s. 261. W podobnym kierunku zmierzają tezy J. Sáncheza Quirósa, który pisze, że „najważniejsze elementy humanistycznego zbliżenia do religii i teologii miały charakter ataku na metodę scholastyczną i nacisk na powrót do klasyków, w tym wypadku odniesiony do klasyków chrześcijańskich, to znaczy Biblii i Ojców Kościoła. [...] lecz w swoim wysiłku zmierzającym do odzyskania klasyków humaniści dochodzą do przekonania, że klasykami byli nie tylko owi autorzy filozoficzni, którzy pozwolili pokonać doktryny scholastyczne, lecz że wśród nich są także Ciceron, Seneka, Wergiliusz, Horacy... a nawet więcej, że nauki zawarte u tych wszystkich autorów są doskonale spójne z chrześcijaństwem. Dochodzi w ten sposób do fuzji między kulturą klasyczną i chrześcijaństwem. [...] Przez pierwsze trzydziestolecie tego wieku [XVI – M.J.] fuzja kultury klasycznej i chrześcijaństwa dokonuje się za pośrednictwem erazmianizmu” (J. Sánchez Quirós, *Introducción*, w: G. Césare Stella, *La Columbeida*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2010, s. LXVIII–LXIX).

conych, a językiem codziennym. Dzięki temu wypełnieniu językiem warstw wykształconych nadal pozostawał język łaciński, jednak zbliżył się giętkością i naturalnością ekspresji do języka codziennego³⁵.

To jednak nie są najważniejsze zasługi Erazma. Ważne i mające głębsze znaczenie miały jego liczne pisma, które dokonały przełomu światopoglądowego w Europie, chociaż ich zawartość ideowa sprowadza się do niewielkiej ilości wątków, a „można nawet powiedzieć, że istnieje tylko jedna taka centralna idea konstytutywna całej Erazmowej twórczości i że jest nią postulat oczyszczenia i odrodzenia autentycznego chrystianizmu przez nawrót do jego źródeł i przez odrzucenie obcych jego duchowi heterogenicznych przydatków”³⁶ – pisze J. Domański. Reformatorska pasja Erazma prowadziła go ku surowej krytyce najbardziej zdegenerowanych i przeżytych form współczesnego mu życia, ku walce o oderwanie się od średniowiecza. Jego ideałem człowieka i chrześcijanina był człowiek wszechstronnie wykształcony humanistycznie, znający *bonae litterae* oraz żyjący zgodnie z prawdami wiary chrześcijańskiej. Twórczość Erazma ma charakter głównie moralistyczny, jest nastawiona przede wszystkim na kształtowanie ludzkich charakterów. Był intelektualistą etycznym, za najważniejszą zasadę mądrości uznawał nakaz „poznaj samego siebie”, źródłem mądrości była dla niego Ewangelia, która – sądził – pozwoli na odrodzenie wewnętrzne człowieka. Pisał wyłącznie po łacinie (jego dorobek pisarski liczy ponad 10 000 stron druku), której nadał wdzięk i lekkość, prostotę, klarowność, czarował umiarem, harmonią kompozycji, błyskotliwością, dowcipem, żywiołowością.

Enchiridion militis christiani (Podręcznik żołnierza Chrystusowego, 1503; za życia Erazma był wznawiany po łacinie 42 razy, a w przekładach 13 razy)³⁷ to dzieło, które „przynosiło światu nową filozofię życia chrześcijańskiego, rzucało podwaliny pod odmienną teologię, opartą na syntezie wskazań Ewangelii z dziedzictwem rewolucyjnej myśli religijnej średniowiecza i kultury klasycznej”³⁸. Erazm wykłada w nim, w jaki sposób ma postępować chrześcijanin, by stać się

³⁵ Huizinga pisze: „Publiczność Erazma była wykształcona i liczna. Był jedynym autorem wśród humanistów, który rzeczywiście pisał dla wszystkich, tzn. dla wszystkich wykształconych ludzi. Przyzwyczał ten cały świat do nowego i bardziej płynnego sposobu wyrażania się; ukierunkował jego zainteresowania i wpłynął, dzięki doskonałej jasności wyrażania się, na styl wielu języków, mimo że pisał po łacinie, nie wspominając o wpływie niezliczonych przekładów jego dzieł” (J. Huizinga, *Erasmus*, s. 194). L. Febvre stwierdza natomiast: „tam, dokąd sięgała kultura chrześcijańska, tzn. kultura języka łacińskiego, tam też sięgał głos Erazma” (L. Febvre, *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Ediciones Orbis, Barcelona 1970, s. 93).

³⁶ J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 15.

³⁷ Łacińskie słowo *enchiridion* pochodzi od greckiego słowa *enkheiridion*, składającego się z dwóch części: „in” (w) oraz „kheir” (ręka) i znaczy „to, co trzyma się w ręce”, „podręcznik”, „mała, przenośna książka”, „podręcznik lub zbiór reguł czy nauk” (zob. J.L. Herrero Prado, *El enquiridión de Pero Díaz de Toledo*, „Epos. Revista de Filología”, 1993/9, s. 571–572).

³⁸ H. Barycz, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. XXXVIII.

godnym Chrystusa; posługuje się tutaj metaforą życia chrześcijańskiego jako służby Wodzowi-Chrystusowi w postaci walki z grzechami: „niczym innym nie jest żywot śmiertelnych, tylko ustawiczną jakąś służbą wojskową [...]. Oto z wysoka bacznie czatują na ciebie, gotując ci zgubę, nieczne demony, zbrojne przeciwko nam w tysiące podstępów, w tysiąc sztuczek szkodzenia”³⁹. Za św. Pawłem za najważniejszą broń w tej walce Erazm uznaje modlitwę. *Enchiridion* jest katechizmem ewangelicznej religijności, w którym Erazm przedstawia jej własną wizję. Jej ideą przewodnią jest teza, że zasady chrześcijańskiego życia i myślenia powinny wynikać z bezpośredniej lektury Pisma św. oraz Ojców Kościoła (przede wszystkim Hieronima, Ambrożego i Augustyna), co zakłada pewne intelektualne przygotowanie, znajomość dzieł antycznych filozofów (zwłaszcza Platona) i poetów. Holenderski myśliciel przesuwając w tym dziele akcent życia religijnego z kultu zewnętrznego, dogmatyki i metafizycznej spekulacji na życie wewnętrzne, kieruje wiarę ku prostocie *Kazania na Górze* i Ewangelii według św. Jana, zalecając przede wszystkim pielęgnowanie cnoty miłości bliźniego. Przeciwwstawia się także podziałowi chrześcijan na stan duchowny i świecki, piętnuje konflikty polityczne w łonie chrześcijaństwa, krytykuje feudalne pojęcia moralne, egoizm oraz nierówności ekonomiczne.

Niderlandzki humanista w wielu swoich dziełach krytykował zepsucie Kościoła. Piętnował nieuctwo mnichów, ich brak przygotowania do sprawowania religijnej posługi, skupienie uwagi na przestrzeganiu tych elementów reguły ich zakonów, które dotyczą spraw nieistotnych („jest więc reguła na to, ile węzłów ma mieć zawiązanie trzewika, jakiej barwy ma być pasek, jak skrojony i z jakiej materii habit, jak – dokładnie na włos – ma być szeroki pas, jakiego kształtu i jakiej miary kaptur, na szerokość ilu palców ma być wygolony łeb, ile godzin ma trwać ich sen”⁴⁰), ich obżarstwo, chciwość, pasożytność na społeczeństwie. O papieżach, kardynałach i biskupach pisał, że „tym się zadowalają, że tuczą sami siebie. Poza tym troskę o owieczki zostawiają albo samemu Chrystusowi, albo zrzucają na mnichów [...]. Tylko jeśli o łowienie grosza idzie, wtedy mają po sto oczu”⁴¹. Papieży oskarżał o to, że ich bez troskie i leniwe życie jest niepodobne do życia Chrystusa, którego są namiestnikami, że ich główne zainteresowania dotyczą bogactw, stanowisk, zaszczytów, splendorów, władzy, danin, koni, przyjemności, rozkoszy⁴². W szczególności był

³⁹ Desiderius Erasmus Rotterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego...*, s. 5.

⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 119–120.

⁴¹ Ibidem, s. 133.

⁴² Zepsucie papieżstwa w czasach Erazma i Lutra było ogromne – dość zacytować L. Kołakowskiego: „Erazm urodził się za pontyfikatu Pawła II – papieża, który nie umiał po łacinie. Kształcił się za czasów Sykstusa IV – przysłowiowego papieża nepotyzmu, który wszystkim swoim krewnym rozdawał obficie kapelusze kardynalskie, sprzedawał na prawo i lewo godności kościelne, a zasłużył się w sprawie wiary nominacją Torquemady na inkwizytora. Kończył Erazm swoją

Erazm zbulwersowany skandalem, jakim był udział duchownych w wojnach⁴³. W *Querela pacis* (1517) ten pacyfista obsesyjnie wołający o zaprowadzenie pokoju w Europie zapytywał: „co mają wspólnego hełm i mitra? Jaki związek istnieje między pastorałem i mieczem, między Ewangelią i tarczą? Jak się ważysz ty, biskup, który zasiada na apostolskim tronie, nauczać narody o sprawach, które należą do wojny?”.

Wątek pacyfistyczny powtarza się niemal we wszystkich pismach Erazma. Zagadnieniu pokoju poświęcił on kilka oddzielnych rozpraw, z których najważniejsza to *Querela pacis*; inną, równie ważną, jest obszerna rozprawka pt. *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, opublikowana w *Adagiach*. O wojnie pisał jako o nieszczęściu, którego za wszelką cenę trzeba zawsze unikać. Przeciw wojnie przytaczał wszelkie możliwe argumenty, poczynając od wskazania „pacyfistycznej” budowy fizycznej człowieka („jeden tylko człowiek rodzi się nagi, niedołączony, delikatny, bezbronny. Nie dostrzegamy w jego członkach niczego, co by służyło do walki i przemocy”⁴⁴) oraz jego naturalnego pokojowego usposobienia:

człowiek [...] jest istotą miłą i łagodną. Wydaje się pełen miłości i życzliwych uczuć. Oczy jego, obraz duszy, patrzą przyjaźnie. Zdolne są do uścisku ramiona. Usta rozkładają pocałunki, ażeby łącząc swe wargi nawiązywali ludzie również łączność duchową. Tylko człowiek otrzymał dar uśmiechu – oznakę radości. Tylko człowiek zdolny jest do ronienia łez – symbolu łaskawości i miłosierdzia. [...] dała nam jeszcze natura zdolność posługiwania się językiem i rozumem. Dzięki tym darom możemy zjednywać sobie życzliwość bliźnich i odpłacać ją sobie wzajemnie właśnie po to, ażeby w stosunkach ludzkich nie było przemocy. Wszczepiła w nas natura wstręt do samotności i pociąg do towarzystwa⁴⁵.

edukację za czasów Innocentego VIII, który publicznie świętował w Watykanie małżeństwo swoje-
go nieślubnego syna, a wślawił się m.in. bullą w sprawie czarownic. Działalność pisarska i rozgłos
Erazma przypadają wreszcie na sławne czasy krwawego Aleksandra VI, który został biskupem jako
młodzieniec bez święceń kapłańskich, sprzedawał godności kościelne, aby rychło mordować na-
bywców i sprzedawać tytuł ponownie, organizował w Watykanie balety kurtyzan rzymskich
i w ogólności nie pominął bodaj ani jednego z łajdactw i grzechów wymienionych we wszystkich
katechizmach wszystkich religii świata. Wielki Juliusz II dostał się z kolei na stolicę Piotrową dzie-
ki łapówkom dawanym kardynałom, a jego następcą, Leon X, Medyceusz i syn Wawrzyńca Wsp-
niałego, mianowany został kardynałem w wieku lat czternastu dzięki swojej siostrze, która pośl-
ubiła syna Innocentego VIII” (L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: Desiderius Erasmus Rotterodamus,
Podręcznik żołnierza Chrystusowego..., s. VIII-IX).

⁴³ Przykładem takiej niegodziwości był dlań papież Juliusz II, który dowodził swoimi od-
działami bezpośrednio na polu walki. Erazm poświęcił jedną z rozmów – *Juliusz wyrzucony z nieba*
– ze zbioru *Colloquia familiaria*. Papież został sportretowany przez niego jako barbarzyński prostak,
gwałtownik, rozpustnik, beczelny, zadufany w sobie pijak żądny bogactw i splendorów oraz wróg
Chrystusa – jak to ujmuje św. Piotr: „człowiek zbrukany wszelkim brudem i występkiem! Umysł
jego zajmują myśli opieniądzach, majątnościach, armii, wojnach, przymierzach, żeby już nie mówić
o grzechach” (Erazm z Rotterdamu, *Juliusz wyrzucony z nieba*, w: *Rozmowy*, przeł. M. Cytowska,
PIW, Warszawa 1969, s. 99).

⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Miła wojna...*, s. 290-291.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 291.

Erazmiańska wizja chrześcijaństwa nie domaga się od świeckich porzucenia ich stanu. Erazm nie dostrzega w życiu monastycznym szczególnej wartości (*monachus non est pietas*) i nie sądzi, by powołanie musiało mieć konieczny charakter religijny⁴⁶; również świeccy mogą czuć powołanie do bogatszego i intensywniejszego życia duchowego. Odrzuca natomiast pojmowanie religii jako zbioru ceremonii, nie znajdując dla nich teologicznego uzasadnienia: „prze czytaj cały Nowy Testament, a nie znajdziesz nigdzie przykazania, które by się odnosiło do ceremonii. [...] Jedną tylko miłość Chrystus nazywa swoim przykazaniem”⁴⁷. Można sądzić, że Erazm nie przewidywał większej wagi nawet do sakramentów, pisał bowiem: „chrześcijaninem nie jest ten, kto obmyty wodą chrztu, kto namaszczoney, kto uczestniczy w nabożeństwie, ale kto w najgłębszych czeluściach serca przechowuje myśli o Chrystusie, kto wyraża wiarę w Niego zacnymi czynami”⁴⁸. Postulował spirytualizację i interioryzację religii; znaczenie miała dla niego lektura pism, na podstawie której każdy osobiście, bez pośredników, może wyprowadzić zasady swego postępowania. W *Paraklezie to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, która poprzedzała jego wydanie Nowego Testamentu, Erazm pisał: „stanowczo [...] nie zgadzam się z tymi, którzy uważają, że laicy nie powinni czytać Pisma świętego w przekładach na języki pospolite, jak gdyby Chrystus uczył rzeczy tak zawiłych, że ledwie niewielu teologów jest w stanie je zrozumieć”⁴⁹.

Jego przekonania dotyczące prawdziwych źródeł wewnętrznej pobożności kierowały uwagę na pisma św. Hieronima i Nowy Testament. W 1516 r. wydał w dziewięciu tomach dzieła Hieronima, a w latach 1505–1506 przetłumaczył na łacinę z greckiego oryginału Nowy Testament, jednak tego tłumaczenia nie opublikował, dostrzegając pilniejszą potrzebę wydania oryginalnego tekstu greckiego. Przekład ów wraz z tłumaczeniem łacińskim ukazał się w 1516 r. jako *Novum Instrumentum* i „posiada w rozwoju nauki znaczenie przełomowe, stwarzając nowoczesną krytykę biblijną, opartą o elementy archeologii, historii, filologii hebrajskiej i greckiej i odrzucając uświęcony komentarz scholastyczny”⁵⁰. *Novum Instrumentum* osłabiło monopol Kościoła na komentowanie i ustalanie sensu Nowego Testamentu oraz umożliwiło dyskusję na temat wiary wyłącznie na jego podstawie. Nie wszyscy przyjęli z radością wydanie Erazma, tak że musiał

⁴⁶ Zob. M.A. Teijeiro Fuentes, *Un manual religioso en una novela de aventura? El Enquiridión de Erasmo y su influjo en el Claret y Florisea de Nuñez de Reinoso*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1986/9, s. 280.

⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, w: idem, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, IW PAX, Warszawa 1990, s. 177.

⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, w: idem, *Pisma moralne*, przeł. M. Cytowska, IW PAX, Warszawa 1970, s. 163.

⁴⁹ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza...*, s. 49.

⁵⁰ H. Barycz, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. XLVII.

on tłumaczyć się ze swego dokonania nawet swoim przyjacielom, m.in. teologowi Marcinowi van Dropowi. W odpowiedzi na jego list z doniesieniem, że wielu teologów oburza się na to, iż nowe wydanie Pisma św. może skutkować ponownym ustaleniem części treści wiary, ustalonych już dawno na podstawie łacińskiego tekstu Wulgaty, Erazm odpowiadał, że skorygowane przez niego błędy (powstałe niekiedy przez pomyłki i nieuwagę kopistów) zbliżają do prawdy⁵¹.

Z punktu widzenia filologa, za wzór stylistycznej elegancji uznającego dzieła antycznych twórców rzymskich, literacki styl Biblii nie przedstawiał się najlepiej, jednak Erazm w tym wypadku dał pierwszeństwo treści. W swoich ocenach Pisma odwoływał się do Alcybiadesowego porównania Sokratesa do Sylena, bożka o nieatrakcyjnej powierzchowności, która w przypadku posążka tego bóstwa, po otwarciu specjalnych drzwiczek, ukazuje wspaniałe tajemnice, a w przypadku Sokratesa pod niezbyt pociągającym i śmiesznym wyglądem kryje wspaniałą ludzką osobowość. Z Biblią – a nawet samym Chrystusem – jest podobnie:

właściwości najbardziej cenne nie dadzą się zbadać za pomocą zmysłów. Boga przecież nie można poznać, ani zrozumieć, a On jedynym źródłem wszystkiego. [...] Ma swoich Sylenów i *Pismo święte*. Jeśli oceniać je tylko powierzchownie, niektóre podane tam fakty mogą się wydać wprost śmieszne. Gdy jednak dotrzesz do samego jądra, zachwycisz się boską mądrością. [...] Jeśli będziesz powierzchownie oceniał parabolę *Ewangelii*, potraktujesz je jako opowieści prostaczków. Gdy jednak usuniesz ową zewnętrzną skorupę, znajdziesz prawdę i mądrość, znajdziesz Chrystusa⁵².

W *Pochwale głupoty* (1509; w ciągu sześciu lat miała 12 wydań; Erazm jej nie cenił, twierdził, że nie była warta opublikowania) kolejny raz poddał krytyce przesadną i zabobonną religijność prostych chrześcijan, powszechne sprzeniewierzenie się kleru jego religijnej misji i jego zwyrodniałe, niegodne chrześcijan nadużycia i moralne zepsucie oraz niedorzeczności uniwersyteckiej teologii, oddalające ją od prawdziwego przesłania Chrystusa i apostołów. Przedstawił także uniwersalne pasje i emocje – „mądrą głupotę”, o której wielokrotnie pisali m.in. św. Paweł, św. Łukasz Ewangelista i która cechowała Chrystusa i apostołów – jako źródła ludzkiej energii twórczej, bez których niemożliwe byłoby życie, kultura i prawdziwa wiara. Głupotą rzeczywistą jest natomiast naiwna wiara w cuda, adoracja świętych czy życie klasztorne.

Erazm nie pominął także kwestii wychowania chrześcijańskich władców. Temu zagadnieniu poświęcił niewielką pracę pt. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* (1516), której adresatem był wprowadzić arcyksiążę, a później cesarz Karol V, jednak była ona skierowana także do innych europejskich władców. Erazm sądził bowiem, że kryzys jego epoki jest przede wszystkim kryzysem liderów europejskiego społec-

⁵¹ Zob. *List Erazma do Marcina Dropa*, s. 216–217 oraz 222.

⁵² Erazm z Rotterdamu, *Syleny Alcybiadesa*, w: idem, *Adažia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 213–214.

czeństwa – religijnych, politycznych i społecznych – którzy „odstąpili od swego dzieła pasterzy mas ludowych, kierując się ku własnym interesom lub sprawom odległym pożytkowi swoich poddanych”⁵³. Odejście od zadań właściwych władzy doprowadziło, jego zdaniem, do anarchii i powszechnego chaosu, przejawiających się w postaci nieustannych wojen między monarchiami chrześcijańskimi.

Jedną z najważniejszych idei *Wychowania księcia chrześcijańskiego* jest myśl, że obowiązkiem obywateli jest dbanie o to, by ten spośród nich, który sprawuje nad nimi władzę, był należycie przygotowany do swych zadań, by rzeczywiście był władcą chrześcijańskim, cechującym się „mądrością, sprawiedliwością, opanowaniem, zdolnością przewidywania, troską o dobro publiczne”⁵⁴. Jako najważniejszą cechę władcy Erazm wymienia mądrość i pisze, że można nabyć ją poprzez studium filozofii, jednak nie takiej, „która zajmuje się pierwiastkami, pierwszą materią, zasadami ruchu, nieskończonością”, a takiej „która umysłowi wolnemu od błędnych przekonań tłumu i wszelkich afektów na przykładzie przedwiecznego Boga wskazuje sposób właściwego rządzenia”⁵⁵. I tak jak Bóg jest dla monarchy wzorem, tak „lud najchętniej naśladuje to, co podpatrzy u swego władcy”⁵⁶. Ważną rolę holenderski humanista przypisywał szerokiemu wykształceniu władcy oraz jego ewangelicznej pobożności – wewnętrznej, ale odzwierciedlającej się w jego codziennym zachowaniu.

Wiara powinna być, według niego, prosta. Prosta powinna być też prawda, a prostą prawdą chrześcijanina jest sam Chrystus. Prostota i powrót do źródeł, do pierwotnych, antycznych prawd, to nie tylko zasady życia intelektualnego, lecz także podstawa etyki i estetyki życia. Erazm opowiadał się za przewagą praktyki nad teorią, pisał w *Enchiridionie*, że pusta jest wiedza, która nie służy miłości Chrystusa i że lepiej jest wiedzieć niewiele i kochać Go, niż wiedzieć wiele, a kochać tylko trochę. Według niego filozofem nie jest ten, kto zna doskonale dzieła filozoficzne, lecz ten, kto wyraża filozofię swoim życiem i postępowaniem opartym na właściwych zasadach moralnych. Erazmowa *philosophia Christi* jest synonimem chrystianizmu autentycznego i nieskażonego zwłaszcza scholastyczną filozofią i teologią, wywodzącymi się z obcych chrześcijaństwu, pogańskich źródeł⁵⁷.

⁵³ J. Palacio Rada, *Las ideas políticas en la „Educación del príncipe cristiano” de Erasmo de Rotterdam*, „Revista de Filosofía”, 2010/66, s. 32.

⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, s. 144.

⁵⁵ Ibidem, s. 140.

⁵⁶ Ibidem, s. 168.

⁵⁷ „Wyrażenie *philosophia Christi* lepiej niż jakiegokolwiek inne oddaje treść tego esencjalnego chrześcijaństwa, jakim jest erazmizm, oczyszczonego z wszelkich przypadkowych elementów. Postać Chrystusa jako archetypicznego wzoru, w którym ludzka doskonałość osiągnęła swój najwyższy wyraz i zarazem obraz ludzkości utożsamionej z ciałem, którego głową jest Chrystus, zgodnie z Pawłowym określeniem chrześcijaństwa uwewnętrznionego są fundamentalnymi elementami tej doktryny” (J. Alsina Calvés, *La Introducción...*).

Sposób pojmowanie przez Holendra filozofii przedstawił J. Domański w pracy pt. *Erazm i filozofia*. Erazm, jak pisze Domański, restytuuje pierwotne, praktycystyczne pojęcie filozofii, zapomniane wskutek jej profesjonalizowania. Filozofia nie jest dlań wiedzą, lecz raczej mądrością, zredukowaną niemal wyłącznie do etyki. W *Paraklezie* twierdzi, że „ten rodzaj filozofii polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”⁵⁸, że „korzystniej jest nie znać dokładnie pewnych poglądów Arystotelesa niż zupełnie nie znać przykazań Chrystusa”⁵⁹, że „czystej i prawdziwej filozofii Chrystusowej nie sposób czerpać z powodzeniem skądinąd, tylko właśnie z pism ewangelistów i z pism apostołów”⁶⁰. Erazm pojmuje ją także jako lekarstwo na schorzenia duszy – „lecniczość filozofii polega na poddawaniu afektów władzy rozumu i wyzbywaniu się opacznych pragnień”⁶¹. W jego ujęciu filozofia, owszem, jest refleksją, ale refleksją człowieka nad samym sobą, łączy się z rezygnacją z dociekań niemających znaczenia dla życia etycznego; łączy się też z rezygnacją z dóbr zewnętrznych, niemających znaczenia dla osiągnięcia szczęścia oraz z panowaniem nad afektami. *Philosophia Christi* jest więc pewnym sposobem życia, „nie tyle teoretyczną wiedzą czy umiejętnością, ile sposobem myślenia i odczuwania, a zarazem postępowania i w ogóle sposobem życia, wynikającym z przyjęcia określonego systemu wartości”⁶². Do tego, by świat stał się chrześcijański, nie są potrzebne rozważania filozoficzne, którymi nigdy nie przejmował się ani Chrystus, ani apostołowie. Potrzebne jest jedynie przypomnienie prawd, które pojawiły się dzięki nim na świecie. To w zupełności by wystarczyło do zachowania pokoju, do zaprzestania próżnej pogoni za bogactwem, sławą, honorami i przyjemnościami⁶³.

W *Enchiridionie* Erazm podaje następujące ogólne zasady prawdziwego chrystianizmu:

po pierwsze więc powinienes rozróżniać to, czego trzeba unikać, od tego, do czego trzeba dążyć [...]. Następnie – poznawszy zło masz go nienawidzić, kochać natomiast dobro, i tutaj należy przezwyciężyć cielesność, abyśmy wbrew sądowi myśli

⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza...*, s. 54.

⁵⁹ Erazm z Rotterdamu, *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: idem, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, IW PAX, Warszawa 1990, s. 293–294.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza...*, s. 57.

⁶¹ J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 80.

⁶² Ibidem, s. 47–48.

⁶³ *Philosophia Christi* Erazma spotyka się niekiedy z ironiczną krytyką. Na przykład B. Monsegu pisze: „nie jest jasne, samo w sobie i w umyśle Erazma, czy »filozofia Chrystusa« tworzy coś więcej, niż pewną niewyraźną chęć zwrócenia oczu na Chrystusa jako ideał humanistycznego wychowania, wzbudzoną w ludziach renesansu przez żar lektury Greków i Rzymian” (B. Monsegu, *Erasmus y Vives y la „philosophia Christi” como humanismo cristiano*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, s. 358).

nie kochali tego, co przyjemne, biorąc je za zbawienne. Po trzecie – powinieneś wytrwać w dobrych przedsięwzięciach, i dlatego należy dać podporę słabości, żebyśmy nie zeszedł z drogi cnoty z większą hańbą niż wówczas, gdybyśmy w ogóle na nią wstąpić nie zamierzali. Z niewiedzy trzeba się uleczyć, żebyś wiedział, którądy masz iść. Ciało trzeba ujarzmić, żeby cię z poznanej drogi nie zwiodło na bezdroża. Słabości trzeba przydać życiodajnej siły, żebyś wstąpiwszy na wąską drogę nie wahał się, nie zatrzymywał, nie zbaczał i żebyś raz przyłożywszy rękę do pługa, nie oglądał się wstecz⁶⁴.

W dialogu *Pobożność chłopięca* na pytanie Erazma „na czym polega pobożność?”, chłopiec (Kasper) odpowiada, że można ją ogólnie sprowadzić do czterech spraw:

po pierwsze, aby w sposób właściwy i pobożnie myśleć o Bogu, o Piśmie świętym, a także, aby się Boga nie bać tylko jako Pana, lecz również miłować Go z głębi serca jako najbardziej dobrego Ojca. Po drugie, abyśmy ze wszystkich sił bronili niewinności i abyśmy nikomu nie wyrządzali krzywdy. Po trzecie, abyśmy przestrzegali miłości bliźniego, to jest, jak tylko można, wszystkim świadczyli dobro. Po czwarte, aby ćwiczyć cierpliwość, to jest wyrządzane nam zło, jeśli nie można go uleczyć, cierpliwie znosić, nie mścić się, nie odpłacać za zło złem⁶⁵.

Znajdujemy także obszerny fragment w *Paraklezie*, który można uznać za szczegółową charakterystykę erazmiańskiej *philosophia Christi*:

Chrystus, mistrz niebiański, ustanowił na ziemi nowy jakiś lud zawisły całkowicie od nieba. Zwątpiwszy we wszystkie korzyści tego świata, inaczej jakoś ma być bogaty, mądry, sławny, potężny, szczęśliwy. Szczęśliwość zdobywać ma przez pogardę dla tego wszystkiego, co jest przedmiotem podziwu większości ludzi. Ma nie znać zazdrości i zawiści, czyli być prostodusznym. Ma nie znać plugawej żądzy, jako że się dobrowolnie otrzebił i życie anielskie wieść zamierza, choć jest w ciele. Nie znać ma rozdwojenia, jako że wszelkie zło bądź znosi cierpliwie, bądź naprawia; nie znać ma przysięgi, jako że ani nieufności żywić do nikogo, ani zwodzić nikogo nie umie. Nie znać ma chciwości, jako że skarb jego złożony został w niebie. Nie ma mu pochlebiać próżna chwala, jako że wszystko tylko dla chwała Chrystusowej czyni. Nie ma być chciwy zaszczytów, jako że im kto większy, tym bardziej korzystać ma ze względu na Chrystusa przed wszystkimi. Nawet obrażony – nie powinien znać ani gniewu, ani zlorzeczenia, a cóż dopiero zemsty! – albowiem także tym, co mu krzywdę czynią, dobro stara się świadczyć. Ma się odznaczać taką nieskazitelną obyczajów, żeby znalazł uznanie nawet u pogan. [...] Panować w nim winna doskonała zgoda, taka sama jak między poszczególnymi członkami ciała. Wzajemna miłość wśród tego ludu ma czynić wszystko wspólną własnością, aby to, co dobre, służyło ku wsparciu tych, którym czegoś nie dostaje, a to, co złe, mogło odjęte, albo przynajmniej złagodzone, przez dobry uczynek. Ma on od niebiańskiego Ducha-Nauczyciela takiej nabyć mądrości, tak żyć wzorem Chrystusa, aby być solą ziemi, światłością świata, miastem położonym na wzgórzu i widocznym ze wszech stron dla wszystkich. Cokolwiek jest w jego mocy, służyć ma pożytkowi wszystkich. Życie ziemskie

⁶⁴ Desiderius Erasmus Rotterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego...*, s. 84.

⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Pobożność chłopięca*, w: *Pisma moralne*, IW PAX, Warszawa 1970, s. 120.

lud ten winien sobie cenić nisko, śmierci pragnąc z tęsknoty za nieśmiertelnością. Nie straszne mu ani tyrania, ani śmierć, ani nawet sam szatan, bo ufność pokłada jedynie w pomocy Chrystusa. Wszelkimi sposobami starać się ma tak postępować, aby ów ostatni dzień zastał go opasany i gotowym. Oto cel postawiony przez Chrystusa i ku temu celowi winno się kierować wszystko, co chrześcijańskie, choćby przy tym trzeba było niekiedy pobłażać słabym i wspierać ich, póki nie odniosą pożytku i nie dojrzą wewnętrznie do miary pełni Chrystusowej. Takie oto są nowe dogmaty naszego Nauczyciela⁶⁶.

Takie pojmowanie chrześcijaństwa, jakie proponował Erazm, wykraczało poza ramy katolicyzmu i chociaż odwoływał się on do modelu chrześcijaństwa, jakie miało istnieć w jego pierwszych stuleciach, to, jak pisze J. Huizinga, taki świat – pewna synteza klasycyzmu z chrześcijaństwem biblijnym, klasycznej formy i chrześcijańskiej treści – istniał tylko w jego wyobraźni⁶⁷. Jak zauważa L. Kołakowski, idee reformatorskie Erazma znajdowały się w opozycji do legalizmu religii starotestamentowej, nawiązując do takiego pojmowania relacji człowieka z Bogiem, które mają charakter swobodnej więzi między nimi, opartej na wierze, miłości, zaufaniu i oddaniu. „Wszystkimi drogami pisarstwo Erazma zmierza ku temu samemu celowi: restytuować chrześcijaństwo jako efektywną gotowość do praktykowania wskazań moralnych, które opierają się na zaufaniu do Boga, ale które, jeżeli są wypełniane naprawdę bez wyrachowania i sercem chętnym, wyczerpują właściwie wszystko, co w chrześcijaństwie na ziemi jest ważne”⁶⁸.

Sława Erazma w Europie osiągnęła szczyt w latach 1516–1518. Wielu przywiązała do niego jego otwarcie wyrażana niechęć do wszystkiego, co nieracjonalne, banalne, formalne, nieużyteczne i bezduszne. Huizinga pisze, że ci, którzy go otaczali, dostrzegali w nim „herolda nowej wolności intelektualnej, nowej jasności, czystości i prostoty poznania, nowej harmonii życiowej, sprawiedliwej i zdrowej. Był on dla nich jak sen o nowoodkrytym skarbie, który tylko on powinien rozdawać”⁶⁹. Następnie sława Erazma przerodziła się w jego zagrożenie, kiedy Luter w swoich pismach zaczął nawiązywać do jego prac, a niektórzy duchowni poczęli ich nazwiska wymieniać razem. Powodem tej asocjacji było nie tylko podobne u nich obu rozumienie ewangelicznej religijności, ale także ich krytyczna postawa wobec nadużyć kleru i zdrady ewangelicznych zasad chrześcijańskiego życia przez instytucjonalny Kościół. W bulli z 3 stycznia 1519 r. papież Leon X wzywał Lutra do odwołania poglądów, uznanych przez niego za heretyckie, pod groźbą ekskomuniki. Erazm w stosunku do przywódcy reformacji nie zajął jednoznacznego stanowiska i „właściwie już

⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza...*, s. 94–95.

⁶⁷ Zob. J. Huizinga, *Erasmus*, s. 110.

⁶⁸ Zob. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, s. XI.

⁶⁹ J. Huizinga, *Erasmus*, s. 108.

współczesnym trudno było uchwycić linię postępowania Erazma. Sam Luter w chwili gniewu nazwał go węgorzem, Proteuszem-odmieńcem, mężem o dwuznacznej naturze. Ta niejasność sprawiła, że w ocenie roli Erazma w ruchu reformacyjnym dotąd ścierają się z sobą dwa przeciwstawne sądy: negatywny i apologetyczny⁷⁰. Niezdecydowana postawa holenderskiego humanisty wzbudzała rozczarowanie i niesmak w obu obozach, ewangelickim i katolickim. Erazm nigdy publicznie nie udzielił poparcia Lutrowi, chociaż miał powody – Luter realizował przecież wiele z jego wizji chrześcijaństwa. Mimo że jeszcze w 1518 r. pochwalał antypapieskie wystąpienia Lutra i ostrożnie solidaryzował się z nim, to jednak gdy ten zażądał od Erazma otwartego poparcia, bojaźliwie odmówił, prosząc go, by już nigdy nie wymieniał jego nazwiska, na co ów w pełnym ironii liście się zgodził. „Erazm w swej misji reformatorskiej od tej chwili wyraźnie się cofa, ograniczając się głównie do pracy filologiczno-wydawniczej, do moralistyki i dydaktyki”⁷¹. W 1520 r. Holender ostatecznie opowiedział się za tradycyjnym Kościołem, mimo że miał mu tak wiele do zarzucenia. „Erazm odsuwa się zdecydowanie od reformacji, widzi w niej podobne elementy zła, co w papieżstwie: sztywną ortodoksję wyznaniową, brak tego wysokiego pionu etycznego, o który walczył, wrogi stosunek do kultury”⁷². Jak zauważa Kołakowski, nieprzystąpienie Erazma do reformacji nie wynikało z jego przezorności, konformizmu czy zwykłej dla niego niechęci do nieodwołalnych rozstrzygnięć:

przeciwieństwo między humanizmem chrześcijańskim i reformacją było rzeczywiste, obejmowało faktycznie zbiór podstawowych wartości, żadną miarą niedających się uzgodnić. Dla Erazma chrześcijaństwo nie było gwałtem zadanyą naturze ludzkiej. Było uszlachetnieniem natury, bodźcem wzrostowym dla pewnych przynajmniej przyrodzonych jej skłonności. Człowiek nie jest istotą doszczętnie przez grzech pierwotny wyniszczoną, nie jest naczyniem zła, które trzeba uprzednio zdeptać, aby na miejscu pogrzebionej mogła objawić się dopiero uświęcająca moc darmowej łaski. Na przekór wszystkim ludzkim skłonnościom do grzechu i zbrodni, łaska, która pozwala się człowiekowi wydobyć z upadku, zaczepia się, by tak rzec, o przyrodzone ziarna dobroci, ocalałe z katastrofy grzechu. [...] Na tym przekonaniu zasadza się to, co zwykło się nazywać renesansowym humanizmem chrześcijańskim⁷³.

Mimo zdystansowania się od Lutra, Erazm został zaatakowany przez teologów jako głosiciel poglądów zagrożonych ekskomuniką („zniósł jaja, które wysiedzieli Luter i Zwingli”). Znajdując się w niezbyt korzystnej sytuacji, przystąpił na wystąpienie przeciwko Lutrowi, zwłaszcza że ten akt miał dla teologów (i papieża Adriana VI) spełnić funkcję testu: jeśli nie wystąpi przeciw

⁷⁰ H. Barycz, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty...*, s. LI.

⁷¹ *Ibidem*, s. LXIV.

⁷² *Ibidem*, s. LV.

⁷³ L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, s. XI–XII.

Lutrowi, będzie uznany za jego zwolennika. Jego polemika z Lutrem, dotycząca kwestii, w której najbardziej się różnili, będącej główną osią wiary (niesie bowiem konsekwencje w postaci odpowiedniego rozumienia pochodzenia i istoty dobra i zła, winy, wolności i podległości), ukazała się w 1524 r. jako *De Libero albedrio*. Luter odpowiedział pracą *De Servo Arbitrio* (1525). Chociaż doktryna wolnej woli, jaką wyłożył Erazm w swoim dziele, domagająca się uznania ludzkiej wolności i autonomii, różniła się od oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego (koncepcja Lutra była nawet bliżej tej doktryny niż pogląd Erazma), to jednak znalazł on w Kościele wielu zwolenników tylko z tego powodu, że zaatakował heretyka. Od czasu tej polemiki poglądy Erazma stały się bardziej umiarkowane i konserwatywne niż wcześniej: przestał podważać znaczenie ceremonii, a nawet pochwalał sens postu, wcześniej dla niego niepojęty, rozumiał także sens kultu świętych i nie dostrzegał w nim już idolatrii etc. „Zdawał sobie sprawę Erazm, że atakuje swoją własną przeszłość?”⁷⁴ – zapytuje J. Huizinga. Mimo tych głębokich ukłonów w stronę katolickiej ortodoksji, chociaż nie został przez Kościół katolicki uznany za heretyka, to jego dzieła zostały poddane teologicznej analizie, w wyniku której jedne z nich trafiły na indeks, inne zostały opatrzone formułą *caute legenda* (zalecenie ostrożnego czytania), a z jeszcze innych usunięto pewne fragmenty.

Erazmianizm w Hiszpanii

Kiedy po roku 1516 sława Erazma dotarła za Pireneje, o jego przyjazd zabiegało tam wielu, także kard. Jménez Cisneros, który zapraszał go dwukrotnie. Ze względu na pracę nad *Biblia Polyglota*, autor *Novum Instrumentum* był tutaj postrzegany jako ekspert, którego opinia o tym dziele i ewentualna pomoc miałyby ogromne znaczenie. Jednak Erazmowi nie podobał się ten kraj, którego prawie nie znał, a którego odwiedzający go mieszkańcy męczyli swoimi uprzejmościami. Wydawało mu się ponadto, że hiszpański katolicyzm jest nadto semicki, że w zasadzie chrześcijaństwo – takie, jakie on sobie wyobrażał – tutaj nie istnieje i chyba nie ma możliwości nigdy zaistnieć.

Jednak nie wszyscy teologowie hiszpańscy podzielali opinię o wysokich kompetencjach Erazma jako tłumacza Pisma św. Jak pisze Bataillon, „zaledwie Nowy Testament Erazma znalazł się w Alcalá, Diego López Zúñiga zaczął się wyrażać z pogardą o tym dziele, przyjmowanym wszędzie z pełnym uszanowaniem podziwem”⁷⁵. López Zúñiga (zm. 1531) dostrzegał w dziele Erazma – zwłaszcza w jego wersji łacińskiej – liczne błędy, co zakomunikował kard.

⁷⁴ J. Huizinga, *Erasmus*, s. 176.

⁷⁵ M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 91.

Cisnerosowi, ten natomiast zalecił mu, by swoją krytykę przedstawił Erazmowi. Swoje krytyczne uwagi Hiszpan opublikował jako *Annotaciones contra Erazmum Roterodamum in defensionem translationis Novi Testamenti* (1520), które zapoczątkowały jego długoletnią polemikę z Holendrem. Krytyka Lópeza Zúñigi nie była bezpodstawna, Erazm, nim jeszcze hiszpański teolog wytknął mu ponad 300 błędów, sam niektóre z nich zauważył i w drugim wydaniu *Novum Instrumentum* skorygował. Hiszpan jednak nie poprzestał na zarzutach natury lingwistycznej czy dotyczących sztuki translacji, lecz wykazywał teologiczno-dogmatyczne konsekwencje błędów popełnionych przez Erazma, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatu o jedności trzech Osób w Trójcy Świętej. Nie były to jednak jeszcze oskarżenia łączące Erazma z herezją luteranizmu. Taki zarzut pojawił się już w jego *Erasmii Roterodami blasphemiae et impietates* (1522), pracy będącej przeglądem licznych pism Erazma pod kątem ich zgodności z nauką Kościoła, po tym, jak Erazm odpowiedział na jego poprzednie zarzuty w *Apologetica respondent ad ea quae Jacobus Lopis Stunica taxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione* (1521), piśmie, które miało dawać odpór także jego innym adwersarzom. Papież jednak nie wszczął żadnego postępowania przeciw Erazmowi (a nawet wyhamował impet Lópeza Zúñigi, zakazując mu, pod groźbą uwięzienia, publikowania dalszych krytyk), a odpowiedzi Erazma na kolejne pisma hiszpańskiego teologa były coraz krótsze, chociaż korzystał on z jego krytycznych uwag, przygotowując trzecie wydanie *Novum Instrumentum*.

Ton sygnałów, jakie nadchodziły do Erazma z Hiszpanii, zaskoczył go w 1524 r. Otrzymał wówczas pakiet listów wysłany z dworu królewskiego. Wynikało z nich, że w Hiszpanii istnieje elitarna grupa jego zwolenników, która ukształtowała się po opublikowaniu *Querela pacis* (1517). W latach 1522–1525 wokół filozofii Erazma w Hiszpanii skupiły się siły, których celem była odnowa intelektualna i religijna kraju. Najważniejsze idee Erazma z *Querela pacis*, które tę grupę połączyły, to, po pierwsze, myśl o niewielkiej użyteczności ceremonii i praktyk kościelnych oraz, po drugie, idea powszechnego pokoju, odczytana jako zasada najlepiej i najpełniej wyrażająca ducha chrześcijaństwa. Ta druga myśl, ściśle związana z *philosophia Christi*, z metaforą Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, którego członkami są wszyscy wierzący, miała tutaj większy oddźwięk niż pierwsza. Można, idąc za Abellánem, wyjaśnić tę jej popularność obecnością w społeczeństwie hiszpańskim licznych „nowych chrześcijan” (żydowskich konwertytów, którzy dość często przyjmowali chrześcijaństwo nawet w warunkach zagrożenia życia własnego i ich rodzin), traktowanych (zwłaszcza przez Inkwizycję) jako chrześcijanie niższego gatunku, mający skłonność do apostazji. Metaforę mistycznego ciała Chrystusa, podkreślającą organiczną jedność wiernych – i ściśle związaną z nią ideę pokoju wśród chrześcijan-członków tego ciała – przyjmowali oni z nadzieją na wyrównanie ich

statusu zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie hiszpańskim⁷⁶. Idea ta miała też znaczenie szersze, dotyczące relacji międzynarodowych, wyznaczonych interesami politycznymi imperium wyznaniowego, do jakiego utworzenia zmierział Karol V (koronowany na cesarza w 1520 r.), który rozumiał je po erazmiańsku, jako chrześcijańską jedność duchową (*universitas christiana*).

Głównym ośrodkiem hiszpańskiego erazmianizmu był jednak uniwersytet w Alcalá de Henares. Do odegrania tej roli predysponowały tę uczelnię intencje i cele, jakie formułował kard. Cisneros, jej fundator, dość bliskie założeniom erazmiańskiej *philosophia Christi*. Hiszpańskiemu humanizmowi przewodzili właśnie młodzi profesorowie tej uczelni, którzy w Erazmianie rozpoznali swojego mistrza i otwarcie wyrażali dystans do takich stanowisk, jakie reprezentował López Zúñiga w *Blasphemiae*. Dzieła Erazma, wielokrotnie w Alcalá wznawiane (przede wszystkim *Enchiridion*), wzmacniały zapoczątkowany przez kard. Cisnerosa hiszpański ewangelizm, który w latach dwudziestych XVI w. przeżywał okres swojego największego rozkwitu.

Bataillon twierdzi, że *Enchiridion* Erazma był „podręcznikiem erazmiańskiej Hiszpanii”⁷⁷ i dał tam początek prawdziwej rewolucji duchowej, której protagonistami byli, według niego, zwolennicy uduchowionej religijności, których Inkwizycja obejmowała kategorią „alumbrados, dejados o perfectos” – oślnionych, uległych i doskonałych. „Iluminizm stanie się na Półwyspie tym, czym był luteranizm czy kalwinizm u innych narodów, wielką herezją, jawną czy ukrytą, hiszpańskiego XVI stulecia”⁷⁸. Jak pisze A. Márquez, „bez iluminizmu nie da się wyjaśnić żadnego fundamentalnego zagadnienia hiszpańskiej duchowości XVI w. [...]. Trudno spotkać znaczącą postać duchowości hiszpańskiej XVI stulecia (pisarza, reformatora, fundatora, heretyka czy świętego), która nie miałaby jakiegoś związku z iluminizmem. [...] iluminizm przenika najgłębsze warstwy hiszpańskiego życia”⁷⁹.

Nie był to ruch jednolity, wyróżnia się w nim co najmniej dwie tendencje, charakteryzowane przez dwie odmienne formy iluminacji, wyrażanymi określeniami „*recogimiento*” i „*dejamiento*”⁸⁰. Uczestnicy ruchu luministów wywo-

⁷⁶ Zob. J.L. Abellán, *El erasmismo español*, s. 106–110.

⁷⁷ M. Bataillon, *Una conferencia*, s. 151.

⁷⁸ J. Pérez, *Erasmus y el erasmismo...*, s. 221.

⁷⁹ A. Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525–1559*, Taurus, Madrid 1972, s. 18. Autor stawia tezę jeszcze odważniejszą, pisząc, że „iluminizm był herezją; alumbrados byli heretykami” (ibidem, 179).

⁸⁰ Oba słowa mają niejednoznaczne, bogate znaczenia. Pierwsze z nich, *recogimiento*, może znaczyć: „zbieranie”, „gromadzenie”, „wycofanie”, „odsunięcie od ludzi”, „samotność”, „odosobnienie”, „schronienie”, „skupienie”, „koncentracja”, „rozmyślanie”. Drugie (*dejamiento*): „niedbalsłość”, „niedbalstwo”, „zaniedbanie”, „niechlujstwo”, „zmęczenie”, „znużenie”, „gnuśność”, „lenistwo”, „zniechęcenie”; te znaczenia słowa „*dejamiento*” nie oddają jednak istoty nazywanego przezeń

dzili się w większości ze środowisk „nowych chrześcijan”, wcześniej wyznających judaizm, jednak wśród oskarżeń Inkwizycji nie pojawia się zarzut judaizowania. Niektórzy ortodoksyjni teologowie, lekceważąc możliwość szerszego intelektualnego (teologicznego) oddziaływania przez te grupy twierdzili, że składają się one z ludzi niewykształconych – „idiotów i kobiet”, „żon stolarzy”. W istocie, w ruchach iluministycznych uczestniczyło wiele kobiet⁸¹ cieszących się powszechnym prestiżem. Niektóre na drogę „błogosławionych” (*las beatas*) wkraczały w wieku 4–5 lat, częściej jednak gdy miały po 10–13 lat, inne w wieku dojrzałym, np. po wysłuchaniu szczególnie sugestywnego kazania. Te świątobliwe kobiety oskarżano o ignorancję w sprawach wiary, o brak znajomości nawet najpowszechniej znanych modlitw Kościoła, chociaż jednocześnie dostrzegano u nich wyraźne znamiona świętości, takie jak gorliwość w praktykach pokutniczych i ascetycznych; niektóre z tych praktyk cechowały się nieludzką brutalnością; „w biografiach błogosławionych kobiet figuruje cała gama penitencji i umartwień”⁸². Być może nie było w tej ocenie zbyt wielkiej przesady, bowiem poziom wykształcenia – czy szerzej: poziom kulturalny – hiszpańskich kobiet w XVI stuleciu był rzeczywiście dość niski. Większość z nich nie potrafiła pisać ani czytać, co rzecz jasna, nieszczególnie przeszkadzało w praktykowaniu uduchowionej pobożności, niewymagającej przecież wysokiego wykształcenia. Z pomocą przychodzili im wybierani przez nie przewodnicy duchowi. Niekiedy odgrywały w tych ruchach rolę ich autorytetów doktrynalnych, co przez instytucjonalny Kościół było postrzegane jako zagrożenie dla jego hierarchii, stąd niekiedy kwestionowano ich świętość, ale ze względu na niską ocenę ich wpływu na otoczenie nie wszystkie miały kłopoty z Inkwizycją. Jeśli zgromadzenia, do których należały, były oskarżane o poglądy i życie niezgodne z oficjalną doktryną Kościoła, winnych poszukiwano zwykle wśród należących do nich mężczyzn, spełniających w tych zgromadzeniach funkcje spowiedników i mistrzów duchowych.

Głównym wyrazicielem poglądów iluminizmu był wywodzący się z „nowych chrześcijan” Pedro Ruiz de Alcaraz (ur. około 1480), laicki kaznodzieja,

zjawiska duchowego; więcej zyskujemy biorąc pod uwagę jego podstawę – słowo „dejar”, m.in.: „zostawić”, „pozostawić”, „opuszczać”, „porzucać”, „opuścić”, „godzić się (na co)”, „przestawać”, „zaprzestawać”, „poddawać się czemuś”.

⁸¹ M.M. Rivera sugeruje, że „niektóre kobiety znajdowały w pewnych formach duchowości i religijności (formach, które z definicji miały charakter ograniczony) drogi podniesienia znaczenia swojej tożsamości płciowej, jakich nie oferował im ani klasyczny projekt filozofii grecko-rzymskiej, ani chrześcijański projekt teologii chrześcijańskiej” (M.M. Rivera, *Parentesco y espiritualidad femenina de Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad*, „Revista d’historia medieval”, 1991/2, s. 29).

⁸² F. Pons Fuster, *Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII*, „Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, 1991/10, s. 83.

interpretujący (w jego opinii pod natchnieniem Ducha Świętego) Biblię i listy św. Pawła w niewielkich kręgach ubogich kobiet i mężczyzn na nieformalnych spotkaniach w prywatnych domach. W kręgach tych powstała nowa w stosunku do ortodoksyjnej (formalistycznej) teologiczna wizja ludu Bożego, w którym, w duszach przynależnych doń jednostek, jest On stale obecny i udziela swojej miłości i łaski, koniecznych do życia zgodnego z Jego prawem, a uczynki mają mniejszą wartość w ekonomii zbawienia niż sama wiara (to przeświadczenie wyraża właśnie słowo „dejamiento” – całkowite zdanie się na miłość i łaskawość Zbawiciela). W zachowaniach chrześcijan uczestniczących w nabożeństwach, iluminisci dostrzegali jedynie „grę ciała”, w kulcie obrazów i adoracji krzyża – idolatrię, w ustalonych formach modlitwy, w prośbach wznoszonych do Boga – objaw braku pobożności i niewiary we wszechwiedzę Najwyższego; jedyną modlitwą, która zawiera, według nich, wszystkie inne, są słowa *fiat voluntas tua*. Podstawowe elementy doktrynalne iluministów F.J. Sedeño Rodríguez charakteryzuje następująco:

miłość do Boga jest absolutna i kierowana do pierwszej osoby Trójcy Świętej. Duchowość luministyczna nie jest chrystocentryczna. Całkowite ujarzmienie wolnej woli jest określane terminem ogólnym jako *dexamiento*. Iluminisci dążyli do osiągnięcia ekstazy, przechodząc szlak *dexamiento*, pewien rodzaj kontemplacyjnej ekstazy, której dostępowali jedynie wybrani. W tym stanie uzyskiwali absolutne oświecenie przez Boga i taki stan doskonałości – nazywali *doskonalmi* tych, którzy dotarli do tego poziomu – że nie mogli grzeszyć śmiertelnie ani ciężko, ponieważ wszystkie ich akty są dyktowane przez samego Boga. Ta bezgrzeszność czyniła ich niepodlegającymi jakiegokolwiek władzy świeckiej i kościelnej, ponieważ oddawali się Najwyższemu Demiurgowi i on był tym, kto przez nich działa. Według wskazań Isabel de la Cruz, miłość, którą żywi się do Boga, „nawiedza” duszę iluministy; ta obecność jest bardziej realna niż w sakramentach. Poza tym, uznając Boga za istotę miłosierdzia, nie mogli zaakceptować koncepcji piekła ani ekskomuniki; niemniej wierzyli w istnienie czyśćca. Nienawidzili przyjmowania i stosowania odpuszczenia grzechów, aby ograniczyć kary. Wobec Kościoła jako instytucji społecznej proponowali jego porzucenie i zastąpienie go kościołem wewnętrznym; odrzucali liturgię i oficjalny kult, wzmacniając zarazem – w swoich tajnych klasztorach – nową formę wspólnoty chrześcijańskiej za pośrednictwem bezpośredniej lektury Świętych Tekstów⁸³.

Na gruncie tych przekonań traciły znaczenie niektóre sakramenty wraz z sakramentem Eucharystii, w którym realna obecność Chrystusa została zanegowana. W konsekwencji traciła podstawę doktryna o potrzebie adoracji tego

⁸³ F.J. Sedeño Rodríguez, *Fray Francisco Ortíz: un ejemplo de epistolario „alumbrado”, „Etiópicas”, 2004–2005/1, s. 199–200. Jak zauważa C. Lendinez, w dokumentach Inkwizycji dokonała się krystalizacja „doktryny dotychczas nieokreślonej, rozproszonej, płynnej, nieskodyfikowanej, nieposiadającej nazwy, możliwe że niespójnej, fragmentarycznej i z pewnością wyimaginowanej” (C. Lendinez, *Treinta y tres porosiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*, w: M. de Molinos, *Guía espiritual*, Jucar, Madrid 1974, s. 54).*

sakramentu, a w dalszej konieczności także upadało znaczenie postów, modłów, odpustów i innych zewnętrznych przejawów religijności. Za uświęcony został także uznany stan małżeński, co oznaczało obniżenie rangi, a nawet zbyteczność stanu kapłańskiego. Była to wizja tak wyraźna i mocna, że jej trwanie groziło niemal schizmą od dogmatycznych i hierarchicznych struktur Kościoła instytucjonalnego, uznawanych dotychczas za struktury niezbędne do otrzymania zbawienia. „Dejamiento” bardziej niż „recogimiento” wychodziło poza obręb oficjalnej teologii (także poza obręb klasztorów, bowiem zakładano, że „dejado” może zostać każdy; był to nurt duchowości laickiej), dlatego ruch ten z uwagą śledziła Inkwizycja; skłaniało to „recogidos” do podkreślania różnicy między nimi a przedstawicielami tej formy religijności, chociaż różnice między tymi grupami nie były w rzeczywistości przepastne.

W 1524 r. Alcaraz został zatrzymany przez Inkwizycję i po pięciu latach więzienia i tortur skazany na śmierć, a rok później iluminizm został potępiony przez Inkwizycję⁸⁴. Zdaje się, że w potępieniu tego ruchu największe znaczenie miało jego pozostawanie poza kontrolą instytucjonalnego Kościoła, z czym łączyły się zarzuty o indywidualizm, anarchizm, o brak ustalonej struktury, nieposiadanie autoryzowanych tekstów liturgicznych i wynikający stąd brak sprecyzowanych zasad wiary oraz o permanentne pozostawanie w stanie buntu wobec ustalonych norm społecznych i autorytetów. Nie bez znaczenia był także fakt, że niemal wszyscy oskarżeni w Kastylii o iluminizm byli „nowymi chrześcijanami”. Jego krytycy w najlepszym razie uznają ten ruch za ruch pseudomistyczny, prostacki i zdegenerowany⁸⁵.

⁸⁴ Ruch „recogimiento”, wspierany początkowo przez franciszkanów, został w obliczu publicznego skandalu przez nich potępiony w 1524 r. w czasie zebrania kapituły prowincji w Toledo, zob. M. Qirós García, *El itinerario del recogimiento en la quinta parte del „Abecedario espiritual” de Francisco de Osuna*, „Revista de Lexicografía”, 1998–1999/5, s. 117. „Dla wielu uduchowionych i uczonych mężów epoki, ci, którzy nie mają wiedzy, nie powinni wchodzić na trudne drogi kontemplacji mistycznej. Błędy popełnione przez niektórych spośród tzw. alumbados z Toledo i tych z Estremadury sprawiły, że z awersją spoglądano na ludzi świeckich i zwłaszcza kobiety, które oddają się kontemplacji i doznają uniesień, ekstaz, odkryć etc. Zdawało się nie mieć znaczenia to, że te osoby doznawały owych rozkoszy, będąc prawie zawsze prowadzonymi przez spowiedników czy doświadczonych przewodników duchowych; w głębi trwał zawsze lęk o to, że wszystko to przeradza się w formy duchowości sprzeczne z ortodoksją” (F. Pons Fuster, *Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII*, „Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, 1991/10, s. 96).

⁸⁵ Zob. F.J. Sedeño Rodríguez, *Fray Francisco Ortiz...*, s. 173. Takie stanowisko zajmuje także S. Gryga, pisząc o uczestnikach alumbryzmu, że często byli oni ofiarami złudzeń (zob. S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. I, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków, 1987, s. 7), nazywając alumbryzm „falszywą mistyką” (ibidem, s. 17). Autor powtarza te oceny za M. Andrésem Martínem z jego *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500–1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1975, s. 359, chociaż hiszpański autor degenerację prawdziwej i dobrej mistyki dostrzega jedynie w przesadzie, z jaką iluminizm głosił swoje teorie, czytamy bowiem: „formuły

Pierwsze *auto de fe* przeciw iluminizmowi odbyło się wiosną 1529 r.; oskarżeni zostali skazani na poniżający przemarsz przez miasta i wsie Kastylii, w których wyznawali swoje błędy, następnie wtrąceni do więzienia, a ich dobra skonfiskowano; niektórzy zostali uwięzieni w klasztorach; żaden z nich nie zginął na stosie. Alumbradyzm stał się epitetem, którym Świate Oficjum nazywało wszelkie ruchy podejrzane o odstępstwo od katolickiej ortodoksji, zwłaszcza te, które według oceny inkwizytorów bliskie były erazmianizmowi i luteranizmowi. Znaczące zasługi w tej kwestii położył wybitny przedstawiciel Szkoły z Salamanki, dominikanin Melchor Cano. Niepokoił się tym, że rozpowszechnienie się takich postaw może być groźne dla duchowości opartej na racjonalnym poznaniu, dla studiów uniwersyteckich⁸⁶ itd., a także niebezpieczne dla życia społecznego Hiszpanii, której naród może przekształcić się pod ich wpływem w zbiorowisko próżniaków i żebraków. Jego obawy podzielała Inkwizycja⁸⁷. Mimo podejrzeń i szykan, duch iluminizmu (alumbradyzmu) nie został jednak wykorzeniony, wydając późne owoce w postaci XVII-wiecznego kwietyzmu Miguela de Molinosa.

M. Bataillon przesadza twierdząc, że ów religijny ruch miał źródło w erazmiańskich ideach; to raczej religijność „alumbrados” przygotowała grunt na przyjęcie i zadomowienie się erazmianizmu w Hiszpanii. Jednakże również religijności iluministów nie można uznać za pierwotny przejaw nowej postawy religijnej w Hiszpanii, bowiem „przez wiek XVI katolicyzm hiszpański przejął elementami europejskimi, w szczególności włoskimi i flamandzkimi. Wśród nich wyróżniał się wpływ dzieła Savonaroli, a jeszcze nawet więcej *devotio moderna*. Owe wpływy przeważały w rozwoju odnowionego ducha o charakterze misyjnym, wyraźniejszego niż w innych krajach Europy”⁸⁸. Ponadto iluminizm od erazmianizmu różni antyintelektualizm tego pierwszego, skupienie na doświadczanej indywidualnie mistycznej unii z Bogiem, opartej na bezinte-

i doktryny olśnionych znajdują się w ścisłym związku z formułami mistycznymi. Z większą agresywnością, bez umiaru i dbałości o szczegóły, wyrażają te same treści” (ibidem, 360), „niekiedy tymi samymi słowami posługiwali się mistycy ortodoksyjni, olśnieni i heretycy” (s. 367). Andrés Martín przyznaje, że „odróżnienie prawdziwej mistyki od olśnionej nie zawsze jest łatwe” (ibidem, s. 368) oraz że „granice między prawdziwą i fałszywą mistyką są płynne i trudne do sprecyzowania” (ibidem, s. 133).

⁸⁶ Zob. M.J. Zamora Calvo, *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*, „Alpha”, 2010/31, s. 152.

⁸⁷ Zob. P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid 1961, s. 225–229.

⁸⁸ N. Rubén Amestoy, *El contexto histórico de la reforma calvinista*, „Teología y Cultura”, 2009/11, s. 17. M. Boeglin pisze, że „ów ewangelizm [...] nie sprowadzał się do Erazma, jak sugerował Marcel Bataillon, lecz łączył ruchy i osobowości bardzo odmienne, wśród których znajdował się Erazm, lecz także Luter, Juan de Valdés czy Jacques Lefèvre d’Étaples, by wspierać ewangeliczną reformę religii chrześcijańskiej” (M. Boeglin, *Evangélico y sensibilidad religiosa en la Sevilla del quinientos: consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos*, „Studia Histórica. Historia Moderna”, 2005/27, s. 183).

resownej miłości do Niego⁸⁹. Hiszpański iluminizm, znajdujący się dość często pod wpływem religijności franciszkańskiej i niekiedy przewodzony przez franciszkanów, ciszący się również protekcją arystokracji, odwoływał się do boskiej inspiracji, przeciwstawiając się formalizmowi religijnemu, ceremonializmowi i rutynowej pobożności, do których należy życie klasztorne, ekskomuniki, posty, tajna spowiedź. Założenia „alumbrados” były w niektórych punktach zbieżne z podstawami luteranckiego protestantyzmu, z tym jednak, że hiszpański ruch zrodził się przed opublikowaniem w 1517 r. przez Lutera jego tezy. Była to pewna odmiana chrześcijaństwa uwewnętrznionego, obywatelskiego się w zasadzie bez zewnętrznych aktów i przejawów religijności, odrzucająca autorytet, dogmaty i hierarchię Kościoła, egalitarnostyczna, dostępna dla wszystkich, niezależnie od ich stanu społecznego, wykształcenia i płci.

Nadchodzące do Hiszpanii wieści o zerwaniu Lutera z Kościołem katolickim wzmogły podejrzliwość Inkwizycji w stosunku do iluministów i erazmianistów⁹⁰. J.A. Pérez Abellán pisze, że:

w postrzeganiu „protestanta”, jakie było właściwe monarchii, mieszały się erazmianści, luteranie, alumbrados, iluminisci etc. Trudność w adekwatnym określeniu erazmianistów, alumbrados i luteranów pozostaje wśród współczesnych historyków tak samo niezmienną, jak była dla inkwizytorów pierwszej połowy XVI wieku. [...] Dla inkwizytorów erazmianizm, iluminizm i luteranizm brały początek w tym samym źródle. Ponadto, dzisiejsze pojęcie każdego z tych trzech nurtów nie jest to samo, jakie utrzymywali sami heretycy. Tak więc dzisiaj Juan de Valdés jest nazywany luteraninem, podczas gdy on sam uważał się za erazmianistę, a dotyczy to wielu innych, takich jak Alcaraz, dzisiaj uznawany za iluministę, który jednak uważał się za erazmianistę, co nie sprzyja wyjaśnieniu tożsamości każdego z nurtów⁹¹.

W wymienionych nurtach myśli religijnej występowały wspólne poglądy, dlatego Inkwizycja włączyła je do jednego nurtu herezji i potępiła z powodu ich podobieństwa do luteranizmu⁹². „Wielka część oskarżonych o protestantyzm w XVI stuleciu w Hiszpanii nie była w rzeczywistości luteranami, lecz należała do innych ruchów religijnych, które szybko zostały utożsamio-

⁸⁹ Zob. J. Alsina Calvés, *La Introducción...*. Zwraca na to uwagę również M. de la Fuente Merás, twierdząc, że wchłonięcie erazmianizmu przez hiszpańskie elity było możliwe jedynie dzięki uprzedniemu istnieniu w Hiszpanii odpowiedniej atmosfery kulturalnej (M. de la Fuente Merás, *El „Erazmismo”...*).

⁹⁰ Zob. V. Vázquez de Prada, *Precedentes y entorno histórico del procesamiento de Bartolomé de Carranza*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18, s. 107.

⁹¹ J.A. Pérez Abellán, *La reforma protestante...*, s. 103–104.

⁹² „W Hiszpanii, aż do ostatnich dziesięcioleci XVI w. Luter i luteranizm mają treść, która ogólnie odnosi się do wszystkiego, co wiąże się z protestantyzmem bez żadnych dystynkcji” (M. Andrés Martín, *Lutero y la guerra de las comunidades de Castilla*, „Norba. Revista de Arte, Geografía e Historia”, 1983/4, s. 317).

ne z luterańskim zagrożeniem, najbardziej niepokojącym w owych latach”⁹³. Jak wspomniano, przeciw łączeniu go z Lutrem i luteranizmem Erazm protestował, podejmując wysiłek wykazania ortodoksyjności swoich poglądów. Podobnej szansy nie mieli hiszpańscy iluminści, ludzie o raczej niskim poziomie wykształcenia (w dokumentach Inkwizycji są określane jako „ydiotas y sin letras”; niektórzy wykształceni oskarżeni o przynależność do ruchu alumbrados czuli się obrażani zaliczeniem ich do grupy „kompletnych idiotów”). Jak pisze M. Boeglin, pośpiech w ewangelizacji ludności wiejskiej w pierwszej połowie XV stulecia sprawił, że autorytetom kościelnym wystarczyły zewnętrzne oznaki przynależność do katolicyzmu⁹⁴. „Do czasów Reformacji religia dla wielu określała się bardziej poprzez zewnętrzne zachowanie [...] niż przez znajomość doktryny, którą ustanawiało Objawienie. Były to wzory zachowania, które stały się znakiem tożsamości i przynależności do grupy, narzędzia religijnej socjalizacji”⁹⁵. 2 kwietnia 1525 r. przeciw „heretyckiej zarazie alumbrados, choć miękkiej, to szkodliwej”, Inkwizytor Generalny Alonso Manrique wydał edykt, w którym wymienił 48 ich twierdzeń i określił je jako błędne, bluźniercze, heretyckie i szalone, a niektóre z nich jako luterańskie⁹⁶. Stało się to po tym, jak weneckie statki przypłynęły do Grenady z ładunkiem prac Lutra⁹⁷. Dostrzegając niebezpieczeństwo, jakie luteranizm stanowi dla katolicyzmu, postanowiono zapobiec szerzeniu się jego doktryny, likwidując te ruchy odnowy życia duchowego, które były przygotowane na jej przyjęcie.

„Widmo protestantyzmu” zaczęło pojawiać się na Półwyspie pod koniec lat dwudziestych XVI stulecia. Wówczas jeszcze niewiele wiedziano tam

⁹³ J.A. Pérez Abellán, *La reforma protestante...*, s. 104.

⁹⁴ „Wszelki dyskurs procesu inkwizycyjnego, w sporej części opierający się na starym Directorio Eymericha, opiera się na zasadzie wyznania wiary zewnętrznej, widzialnej. W praktyce inkwizycyjnej zostały szczegółowo ustalone znaki zewnętrzne, po których rozpoznaje się heretyków” (R. García Cárcel, *De la reforma protestante...*, s. 50).

⁹⁵ M. Boeglin, *Luteranos franceses en la España de los Austrias. Aspectos culturales de un conflicto religioso*, w: *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, red. M. Bruña, M.G. Caballos, I. Illanes, C. Ramírez, A. Raventós, Universidad de Sevilla, Sevilla 2006, s. 126.

⁹⁶ Doktryna luministów, ze względu na niewysoki poziom ich wykształcenia, jest znana głównie z dokumentów procesowych Inkwizycji.

⁹⁷ Pisma Lutra pojawiały się w Hiszpanii w ośrodkach o największej aktywności handlowej i kulturalnej, takich jak Salamanka, Toledo czy Alcalá de Henares. Były też przemycane drogą morską – „luteranizm wpisuje się w autentyczną historię piractwa” (J.I. Tellechea Idígoras, *Martillo de herejes*, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/martilloherejes.htm>, 4.10.2012). Pierwsze prace Lutra zostały sprowadzone do Hiszpanii w 1519 r., jednak już w 1520 r. papież Leon X zarzucił Lutrowi błędy, a w 1521 r. zażądał od Hiszpanii, by zakazała importu jego książek. Pierwszy wyrok śmierci na Hiszpanie oskarżonym o luteranizm wykonano w 1540 r.

o Lutrze⁹⁸; również inkwizytorzy mieli o nim i o protestantyzmie niejasne pojęcie, a zarzut o luteranizm pojawiał się w tych latach bardzo rzadko. Dopiero lata trzydzieste przyniosły spektakularne procesy kilku znanych postaci. Mimo wszystko były to jeszcze pojedyncze przypadki oskarżeń. Wraz z rozpoczęciem soboru trydenckiego (1545–1563) zmienił się stosunek Rzymu do protestantów, co znalazło także odzwierciedlenie we wzroście czujności i podejrzliwości Świętego Oficjum (zarówno rzymskiego, jak i hiszpańskiego) oraz częstotliwości oskarżeń o luteranizm. „Takie stanowiska, które w latach czterdziestych XVI w. mogły być tolerowane, poczynając od połowy XVI stulecia, kiedy nastąpiło pełne zerwanie z protestantyzmem, były coraz mocniej spychane w obszary herezji. Dla inkwizytorów i hierarchii katolickiej owo kwestionowanie teologii Kościoła rzymskiego przekraczało granice tego, co można tolerować i było zbieżne z herezją luterzańską”⁹⁹. W latach czterdziestych obiektem zainteresowania, zarzutów o luteranizm i szykan Inkwizycji stali się także podróżnicy i osiadli na Półwyspie cudzoziemcy, w szczególności Francuzi, których w Hiszpanii było wówczas najwięcej, chociaż także Anglicy i Belgowie; była to troska wynikająca z myśli, że mogą oni rozpowszechnić na Półwyspie protestanckie idee. Oczywiście, byli wśród nich także protestanci, dla których rytualizm hiszpańskiego katolicyzmu wydawał się śmieszny. Przedmiotem ich żartów były przede wszystkim takie zachowania i rytuały, jak np. katolicki sposób pozdrawiania się Hiszpanów czy cześć oddawana Najświętszemu Sakramentowi. Takie „żarty” zwykle nie wiązały się z intencją nawracania katolików na protestantyzm, jednak prowokowały reakcję Świętego Oficjum i stanowiły zagrożenie dla życia kpiarzy; w miejscach, w których dogmatyczna treść protestantyzmu nie była dobrze znana, najmniej znaczące gesty obcokrajowców mogły być interpretowane jako znieważające i obrażające wiarę katolicką. Część cudzoziemców osądzonych za takie przewinienia była katolicka, mająca nikłe – jeśli jakiegokolwiek – pojęcie o poglądach Lutra (tak samo zresztą jak na temat dogmatów katolickich; nieznamość takiej czy innej bulli papieskiej mogła być niemniej uznana przez trybunał za świadectwo negowania władzy papieskiej, a więc za świadectwo herezji, luteranizmu). Dopiero jednak w latach sześćdziesiątych, kiedy kontrreformatorska ofensywa nabrała pełnego rozmachu, ich kontrola i inwigilacja przez Święte Oficjum stała się wyjątkowo intensywna i drobiazgowa. W la-

⁹⁸ „Nawet teologom tej epoki nie było łatwo pić bezpośrednio z oryginalnych źródeł protestantyzmu. Operowali stereotypem pochodzącym z papieskiej Bulli potępiającej [Lutra – M.J.] albo z opinii lozańskich bądź paryskich. [...] Taka okazja nadarzyła się, przynajmniej dla zawodowo zajmujących się teologią, na soborze trydenckim” (J.I. Tellechea Idígoras, *Martillo de herejes*).

⁹⁹ M. Boeglin, *Evangelismo y sensibilidad...*, s. 185–186.

tach 1560–1600 tylko w Aragonii i Nawarrze stracono 79 protestantów – w około 90% byli oni cudzoziemcami – 94 spalono *in effigie*, a blisko 400 skazano na galery. Tylko w Sewilli do roku 1700 osądzono około stu cudzoziemców z powodu ich rzekomego prozelityzmu i wrogości wobec katolickiej ortodoksji. „Najlepszą formą wytyczenia granicy wyznaniowej w umysłach ludu było odwołanie się do *autos da fe*”¹⁰⁰ – tak główną intencję działań hiszpańskiej Inkwizycji wobec cudzoziemców określa M. Boeglin.

Szczególne zaskoczenie przeciwnicy protestantyzmu przeżyli w latach 1557 i 1558, kiedy odkryto istnienie protestanckich grup (o nieznaney bliżej liczbie członków) w Sewilli, Valladolid, Zamora, Palencji, Toro i Logroño. „Już nie chodziło o cudzoziemców, o odizolowane przypadki, o osoby bez znaczenia. To byli Hiszpanie, tworzyli zorganizowaną grupę, o silnej duchowości prozelitycznej. Znajdowali się wśród nich kanonicy i duchowni, ludzie z cenzusem akademickim, jeden dominikanin, osoby posiadające tytuły arystokratyczne i nazwiska związane z Dworem lub z urzędami publicznymi. Oprócz nich rzemieślnicy, służący, złotnicy, niemało kobiet, a wśród nich kilka zakonnice”¹⁰¹. W 1557 r. inkwizytorzy donieśli Filipowi II, że hieronimicy z klasztoru św. Izydora koło Sewilli ulegli wpływowi luteranizmu i porzucili praktykę modlitwy zewnętrznej, praktyki pokutnicze i inne tradycyjne formy religijności i zamierzali uciec do Genewy, by tam oddawać się bez przeszkód jej nowym formom. Część tych zakonników została osądzona przez trybunał Inkwizycji i poniosła różne kary podczas *autos da fe*. O podobne błędy były także podejrzane siostry hieronimitki z klasztoru św. Pauliny w Sewilli, lecz okazało się, że uległa im jedynie ich przełożona. W przypadku innych sympatyków luteranizmu postąpiono okrutnie, w latach 1559–1605 skazując na śmierć na stosie od 60 do 100 osób z ponad 200 oskarżonych, z czego niemal połowę stanowili duchowni. „Chociaż te przejawy luteranizmu stanowiły w całości hiszpańskich spraw rzecz o małym znaczeniu i oczywiście w żaden sposób nie były poważnym zagrożeniem, Inkwizycja zareagowała, w momencie powszechnej egzaltacji religijnej, nadzwyczaj surowo”¹⁰². Znacznie łagodniej traktowano oskarżonych o iluminizm czy erazmianizm – przypadki mające związek z nimi nie kończyły się nigdy wyrokami śmierci. Oburzenie spowodowane istnieniem grup protestanckich oraz agresja wobec nich były powszechne we wszystkich warstwach społecznych; w ich obronie nie podniósł się wówczas żaden głos. Jak pisze M. Boeglin, „sygnał był czytelny: w przyszłości tego rodzaju praktyki będą traktowane jako niespójne z istotą doktryny katolickiej i *autos da fe* w Sewilli

¹⁰⁰ M. Boeglin, *Luteranos franceses...*, s. 126.

¹⁰¹ J.I. Tellechea Idígoras, *Martillo de herejes*.

¹⁰² V. Vázquez de Prada, *Precedentes...*, s. 117–118.

i Valladolid odbyły się, by zasygnalizować to, spełniając wszystkie warunki, jakich wymaga propaganda¹⁰³. Działanie to było skuteczne – w następnych latach w Sewilli i jej okolicach Święte Oficjum nie odnotowało już przypadków luteranizmu, a nawet więcej: „drastyczna chirurgia [...] pośrednio oddziaływała na całą Hiszpanię; w miarę jak wzrastał strach, zostały zaostrome metody kontroli, w 1559 r. został opublikowany bardzo surowy Indeks i ogólnie przeważał duch większego zamknięcia i mniejszej skłonności ku najmniejszej nawet harmonii z protestantyzmem¹⁰⁴. W 1558 r. wydano zakaz publikowania i sprowadzania książek dotyczących religii chrześcijańskich bez królewskiego pozwolenia pod karą śmierci. W takich okolicznościach w połowie XVI w. część hiszpańskich protestantów wyemigrowała z kraju.

Ponieważ stale pojawia się tutaj i pojawiać się będzie Inkwizycja, potrzebna wydaje się dłuższa dygresja, która choć pobieżnie wyjaśni jej status oraz motywy jej działania w Hiszpanii. Powszechnie wiadomo, że Święte Oficjum zostało powołane po to, by tropić i zwalczać poglądy niezgodne z przyjętymi przez Kościół. Inkwizycja w Hiszpanii miała, oczywiście, to zadanie wypełniać, ale miała także spełniać ważne zadanie polityczne: likwidować konflikty religijne, które mogłyby zagrozić jedności państwa zamieszkiwanego przez trzy grupy wyznaniowe – chrześcijan, Żydów i muzułmanów. Obecność trybunałów Świętego Oficjum w życiu społecznym i politycznym miała związek z konstruowaniem Hiszpanii jako królestwa scentralizowanego. Fernando i Izabela, Monarchowie Katolicki¹⁰⁵, dążyli do utworzenia zwartego królestwa, w którym religia chrześcijańska byłaby istotnym elementem spójności oraz podstawą pokojowego życia społecznego. W tym celu podjęto kampanię przymusowej konwersji Żydów i muzułmanów na chrześcijaństwo, jednak wielu Żydów poddanych konwersji przemocą powracało do praktykowania swojej religii, a nawet, jak zauważano, miało negatywny wpływ na nawróconych szczerze i prawdziwie. Natomiast muzułmanie przeciwstawiali się konwersji i żyli w zwartych i zamkniętych grupach. Po zdobyciu w 1492 r. Grenady pozwolono muzułmanom na praktykowanie islamu, ale już w 1502 r. zapoczątkowano wobec nich nową politykę, nakazując im przyjęcie chrześcijaństwa lub opuszczenie terytorium Hiszpanii. Ci, którzy poddali się chrztowi, nadal pozostawali wierni dawnej religii, strojom i obyczajom. Próbowano ich poddać chrześcijańskiej indoktrynacji, ale z bardzo miernym skutkiem. Jak pisze V. Pinto Crespo,

¹⁰³ M. Boeglin, *Evangelismo y sensibilidad...*, s. 186.

¹⁰⁴ J.I. Tellechea Idígoras, *Martillo de herejes*.

¹⁰⁵ Miano Monarchów Katolickich pierwotnie przysługiwało Izabeli Aragońskiej i Ferdynandowi Katolickiemu, jednak tytuł ten dziedziczyli także ich następcy – Karol V oraz Filip II, zob. J.I. Tellechea Idígoras, *Felipe II y el Papado*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25, s. 274. Autor zauważa także, że „to samo dotyczy określenia *Cristianísimo*, związanego z monarchią francuską i *Defensor fidei*, związanego z monarchią angielską” (ibidem).

„Herezja wyrażała często protest i niezadowolenie społeczne, a nie tylko religijne odstępstwo. Pojawienie się i rozwój herezji może wywoływać konflikty społeczne i zagrażać pokojowi publicznemu. Dlatego jej represjonowanie i likwidowanie powinno należeć do cywilnej władzy politycznej. Herezja, z drugiej strony, zwraca się przeciw podstawowemu dobru królestwa, przeciw religii. Rozbija jedność wierzeń – jedność ideologiczną – i pozbawia państwo dobra tak cennego, jakim jest religia”¹⁰⁶. Relacje między oficjalną ideologią a określeniem herezji interesująco omawia V. González de Caldas, który pisze, że herezja, stanowiąc pewną odmianę dysydencji, „niesie wizję rzeczywistości odmienną od wersji oficjalnej. Herezja zakłada alternatywę dla uniwersum symbolicznego, który podtrzymuje system, stanowiąc w ten sposób zagrożenie dla tego porządku instytucjonalnego, jaki to uniwersum symboliczne legitymizuje”¹⁰⁷. Kiedy prawda zostaje ogłoszona jako objawiona przez Boga, poddawanie jej dyskusji „oznacza atak na źródło, z którego emanuje, a ponieważ zarazem jest ono źródłem władzy, jest to również atak skierowany przeciw podstawom autorytetu, hierarchii i porządku społecznego. Z tego powodu herezja została określona w normach ogłaszanych przez imperatorów, królów i papieży jako najgroźniejsza zbrodnia, obrażająca majestat, karana śmiercią przez najwyższy sąd”¹⁰⁸. Z tego punktu widzenia pierwotny, religijny sens pojęcia herezji zyskiwał także znaczenie polityczne¹⁰⁹. Takie jej rozumienie determinowało strategię represyjnych działań hiszpańskiej Inkwizycji, mające na celu wzmocnienie władzy przez destrukcję społecznej bazy herezji oraz środowisk intelektualnych, które je wspierały¹¹⁰.

¹⁰⁶ V. Pinto Crespo, *La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones*, w: *El erasmismo en España*, s. 295.

¹⁰⁷ V. González de Caldas, *¿Judíos o Cristianos? El Proceso de Fe. Sancta Inquisitio*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2000, s. 78.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 81.

¹⁰⁹ Z tego względu katolicyzm hiszpański bywa nazywany „nacionalkatolicyzmem”. R. García Cárcel wskazuje jego następujące cechy: 1) absolutyzm wyznaniowy, religijny monopol polityczny, w którym poddani króla są utożsamiani z wiernymi, a grzech z przestępstwem politycznym; 2) zależność Kościoła od królewskiego patronatu; 3) konfliktowość relacji z papieżem (R. García Cárcel, *De la reforma protestante...*, s. 53).

¹¹⁰ Zob. A. Sarrion, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid, 2003, s. 137–138. Nie wszyscy historycy zgadzają się z polityczno-religijną interpretacją inkwizycji hiszpańskiej. J.A. Escudero w pracy *Estudios sobre la Inquisición*, Marcial Pons Historia – Colegio Universitario de Segovia, Madrid – Segovia 2005, rozważa najbardziej znane odpowiedzi na pytanie o funkcje Inkwizycji: w celu osiągnięcia jedności religijnej państwa; by zagarnąć dobra bogatych konwersów; by władcy hiszpańscy mogli dzięki temu instrumentowi politycznemu sprawować kontrolę polityczną ponad politycznymi i prawnymi różnicami, jakie dzieliły poszczególne dzielnice Hiszpanii; z powodów rasowych, by poddać kontroli Żydów i morysków. Argumentując przeciw tym stwierdzeniom, odwołując się do tekstów fundujących Inkwizycję w Hiszpanii oraz do korespondencji między Rzymem i hiszpańskim dworem, autor w konkluzji

Dobrym rozwiązaniem problemu powstrzymania przestępstwa herezji fałszywie nawróconych wydało się Monarchom Katolickim ustanowienie inkwizycji zależnej od władzy ich samych. Tę kwestię należy ująć nawet szerzej: dążyli oni do podporządkowania sobie wszelkich instytucji funkcjonujących w państwie, łącznie z kościelnymi, najbardziej wpływowymi, które stanowiły możliwą przeszkodę w skutecznym sprawowaniu przez nich władzy. Z tego względu stali się promotorami reformy hiszpańskiego Kościoła, „świadomymi tego, że w miarę jak polepszać się będą instytucje kościelne i kler, wzmacniać będą państwo i sprzyjać posłuszeństwu i wierności swoich poddanych”¹¹¹. Z tego też względu zabiegali o otrzymanie prawa patronatu, czyli decydowania o obsadzaniu stanowisk kościelnych w Hiszpanii¹¹². Prowadząc swoją reformistyczną politykę opierali się na zaufanych hierarchach Kościoła, takich jak np. kard. Jiménez Cisneros. W tym też celu zabiegali o ustanowienie Inkwizycji podległej ich wyłącznej władzy. Papież Sykstus IV zgodził się w 1478 r. na utworzenie trybunału Świętego Oficjum Inkwizycji o charakterze mieszanym, w którym kompetencje miał nie tylko papież, ale także hiszpańscy monarchowie; został on przekształcony w Radę Korony, instytucję hiszpańskiego państwa. W ten sposób, jak pisze N. Rubén Amestoy:

w Hiszpanii monarchia Ferdynanda i Izabeli [...] pomniejszyła niezależność Kościoła i jak w żadnym innym kraju starego kontynentu religia została zinstrumentalizowana przez władzę. Korona Kastylii i Aragonii posługiwała się religią jako głównym narzędziem ideologicznym hiszpańskiego zjednoczenia oraz służyła ona do legitymizacji eliminowania dysydenckich mniejszości, najpierw Żydów a później morysków, konsolidując porządek pod auspicjami Świętego Oficjum Inkwizycji¹¹³.

Powracając do przerwanej dygresją wątku, stwierdzmy, że erazmianizm w Hiszpanii nic na potępieniu iluminizmu i luteranizmu nie stracił. Znajdował się on pod oficjalną ochroną Luisa Coronela, sekretarza Generalnego Inkwizytora, a niektóre dzieła Erazma zostały nawet uznane za doskonałe podręczniki chrześcijańskiej duchowości (*Enqiridion militis christiani*, dedykowany przez Erazma Inkwizytorowi Generalnemu Alfonsowi Manrique, został w 1526 r. przetłumaczony na język kastylijski, opublikowany z aprobatą Inkwizytora Gene-

stwierdza: „jest jedyny motyw, jakim się szermuje zawsze: bezpieczeństwo chrześcijańskiej ortodoksji, zagrożonej przez apostazję nowych chrześcijan. Początkowa działalność inkwizytorów, z ich ekscesami i bez nich, nie poddaje w wątpliwość tych celów” (ibidem, s. 22).

¹¹¹ V. Vázquez de Prada, *Precedentes...*, s. 102.

¹¹² Przyznał im je w roku 1486 – w odniesieniu do niektórych terytoriów podbijanych podczas rekonkwisty – papież Innocenty VIII, a w roku 1523 papież Adrian VI (Adrian z Utrechtu), były preceptor cesarza Karola V i Generalny Inkwizytor Hiszpanii, rozszerzył je na wszystkie ziemie znajdujące się pod władzą królów hiszpańskich. W ten sposób stali się oni patronami i protektorami hiszpańskiego Kościoła, odpowiedzialnymi za reformę i utrzymanie ortodoksji chrześcijańskiej na podległych im ziemiach. Zob. V. Vázquez de Prada, *Precedentes...*, s. 103.

¹¹³ N. Rubén Amestoy, *El contexto histórico...*, s. 12–13.

ralnego, stając się największym bestsellerem od czasu wprowadzenia druku w Hiszpanii¹¹⁴ – w latach 1526–1556 był tam wydawany czternastokrotnie). Swobodnie rozpowszechniane dzieła filozofa z Rotterdamu poszerzały w Hiszpanii krąg tych, którzy dostrzegali potrzebę odnowienia życia duchowego, uczynienia go bardziej autentycznym i osobistym. Zgodnie z ich oczekiwaniami, w prezentowanej w *Enchiridionie* zasadzie prawdziwego chrześcijaństwa Erazm zaleca porzucenie zainteresowania tym, co widzialne, na rzecz tego, co duchowe i wewnętrzne. Według Bataillona, „żadna książka nie mogła lepiej niż *Enchiridion* usatysfakcjonować potrzeby odnowy religijnej i moralnej, jaka się otworzyła w iluminizmie”¹¹⁵. Rewolucja religijna, jaką ten ruch prowadził, dzięki Erazmowi została wyrażona w języku bliskim humanistom i stała się dostępna dla wszystkich. Humanizm wniósł do iluminizmu nową energię, wynosząc ten ruch na europejski poziom, włączając go w szeroki nurt zjawisk, jakie wówczas miały miejsce w całej Europie. Zwolennikami erazmianizmu stawali się ci zwolennicy iluminizmu, którzy wprawdzie podzielali główne założenia tego ruchu, ale z racji swego uniwersyteckiego wykształcenia tęsknili za mniej egzaltowanymi, bardziej wyrafinowanymi formami wyrazu tych idei.

Nie można jednak twierdzić, że iluminizm i erazmianizm wyrażały dokładnie takie same postawy, dążenia i poglądy; między nimi istniały także głębokie różnice, dobrze widoczne zwłaszcza dla ludzi wykształconych, którzy zarzucali iluministom zbyt daleko idące uproszczenia w skomplikowanych intelektualnie kwestiach teologicznych. Wyrażna różnica występuje także w kwestii wolnej woli. „Nic bardziej obcego Erazmowi niż *dejamiento*, oddanie się niekontrolowanej inspiracji, odrzucenie indywidualnej odpowiedzialności człowieka – pisze J. Pérez. Jego hiszpańscy uczniowie dążyli do religii zinterioryzowanej, ale oświeconej, jak i zarazem niemającej nic wspólnego z ekscesami”¹¹⁶. Niemniej, jak przyznaje cytowany autor, niektórzy iluminiści stawali się erazmianami – albo przynajmniej tylko tak siebie nazywali – z powodów koniunkturalnych, korzystając z ochrony, z której przez pewien czas cieszył się erazmianizm w Hiszpanii. To także sprawia, że jednoznaczne rozdzielenie tych nurtów religijności jest niemożliwe.

Sukces Erazma w elitarnych, wykształconych środowiskach Hiszpanii – ale także w pewnym stopniu poza nimi – był rzeczywiście ogromny. Dla humanistów oraz świątłych teologów był on obiektem kultu; masy, ludzie bez kultury,

¹¹⁴ M.A. Martín podaje, że w Hiszpanii „między latami 1516 i 1530 światło dzienne ujrzało 19 traktatów Erazma i co najmniej sześć wznowień miał *Enchiridion* czy *Podręcznik żołnierza chryścusowego*” (M.A. Martín, *Corrientes culturales en el tiempo de Los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, w: *El erasmismo en España*, s. 73).

¹¹⁵ M. Bataillon, *Erasmo y España*, s. 209.

¹¹⁶ J. Pérez, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, w: *El erasmismo en España*, s. 334.

nieumiejący nawet czytać, miały jego nazwisko stale na ustach. Wydawcy nie nadążali z drukiem tysięcy egzemplarzy przetłumaczonego na język kastylijski *Enchiridionu*. Jednak nie wszyscy temu entuzjazmowi ulegli. Erazm miał tutaj także twarde przeciwników; byli nimi zakonnicy, którzy czuli się przez niego skrzywdzeni znacznym obniżeniem ich prestiżu w społeczeństwie i pomyślności ich zakonów (jak pamiętamy: *monachus non est pietas* – głosił Erazm; niektórzy jego przeciwnicy i obrońcy życia zakonnego twierdzili, że jest to hasło bliskie herezji *monachus est impietas*). Niezadowolone w tym środowisku stało się, tak że nieco przestraszona Inkwizycja zdecydowała się w 1527 r. na interwencję i jego pacyfikację. Alonso Manrique, Generalny Inkwizytor, zakazał zakonnikom publicznego atakowania Erazma, zarzucania mu braku pobożności¹¹⁷, bowiem jeśli nawet w jego pracach są błędy lub niebezpieczne tezy, to nie im o tym sądzić, dopóki na ten temat nie wypowie się Święte Oficjum, powołane do orzekania o granicach ortodoksji. Zakonnicy byli początkowo tym zaleceniom posłuszni, ale wkrótce, jak zwykli głosić w formule irytującej erazmianistów, „przeciwstawili autorytet boży autorytetowi ludzkiemu” w imię wyższych interesów Kościoła i Boga, żądając szczegółowego zbadania pism Erazma przez komisję złożoną z teologów oraz zakazania ich lektury aż do czasu, gdy sprawa jego ortodoksji zostanie wyjaśniona. Inkwizycja nie uległa tym żądaniom, niewzruszenie stojąc po stronie Erazma. Zapowiedziano także, że jeśli zakonnicy odnajdą w nich tezy z teologicznego punktu widzenia co najmniej dziwne, wówczas Święte Oficjum podejmie odpowiednie działania.

Na takie rozstrzygnięcie sprawy zakony, zwłaszcza dominikanów i franciszkanów, w mniejszym zaś stopniu benedyktynów, augustianów i inne, natychmiast zareagowały gorączkową pracą, z nadzieją, że dzieło Erazma wreszcie trafi na stos. Po kilku tygodniach były już przygotowane do rozprawy. Listy zarzutów delegaci zakonów przedstawiali przed Generalnym Inkwizytorem i dwoma radcami cesarza na zgromadzeniu, które zebrało się 28 marca 1527 r. w Valladolid. W kwietniu została sformowana komisja uczonych do zbadania postawionych zarzutów. Wyniki jej prac miały być wysłane do papieża, a także przedstawione Erazmowi, by obaj mogli ustosunkować się do nich. Decyzje te nie dotyczyły Erazma bezpośrednio, ponieważ nie podlegał on kompetencjom hiszpańskiej Inkwizycji. Rzecz dotyczyła wyłącznie rozpowszechniania jego dzieł w Hiszpanii.

Erazmianiści (m.in. w osobach Alfonso de Valdésy i Juana de Vergary) także nie próżnowali, podejmując różne działania u Generalnego Inkwizytora, a także próbowali wzmocnić pozycję Erazma w Rzymie, nakłonić przedstawi-

¹¹⁷ Zob. J.A. Escudero, *Luis Vives y la Inquisición*, „Revista de Inquisición (intolerancia y derechos Humanos)”, 2009/13, s. 16.

ciela cesarza w Stolicy Apostolskiej, by ten uzyskał u papieża Klemensa VII brewe, które pozwoli Inkwizytorowi nakazać zakonnikom milczenie w sprawie ortodoksji Erazma. Papież je ogłosił, ale nie wpłynęło ono na przebieg dalszych zdarzeń, ponieważ nadeszło do Hiszpanii zbyt późno. W lipcu 1527 r. w Valladolid zebrało się około trzydziestoosobowe konsylium złożone głównie z teologów, mające ostatecznie wypowiedzieć się o ortodoksji Erazma. Systematycznie rozpatrywano zarzuty, dotyczące konkretnych dogmatów wiary i dyscypliny. 13 sierpnia konsylium zostało zawieszono z powodu zagrożenia epidemią, co, oczywiście, było korzystne dla zwolenników Erazma. W tym czasie między Erazmem i jego hiszpańskimi zwolennikami nastąpiła wymiana korespondencji. Holenderski filozof wyrażał wdzięczność tym, którzy stanęli w jego obronie. Wysłał także list do cesarza Karola V, w którym zapewniał go o swojej ortodoksji, o tym, że nie podziela poglądów luteran oraz łagodnie protestował przeciw osądowi, jakiemu zostały w Hiszpanii poddane jego dzieła. W imieniu monarchy, w słowach wyrażających głęboki szacunek, odpowiedź sformułował sekretarz Karola V, Alfonso de Valdés. Mowa w nim o wdzięczności, jaką jest mu winne całe chrześcijaństwo, o jego nadzwyczajnych zasługach itd. Najważniejsze są jednak te fragmenty listu, które są odpowiedzią na skargę Erazma na to, jak potraktowano w Hiszpanii jego pisma. Stwierdza się tutaj, że cesarz nie wątpi w chrześcijańskie intencje Erazma, że w jego dziełach („nieśmiertelnych”, jak autor je określa) nie dostrzega żadnego niebezpieczeństwa, co najwyżej zwykły ludzki nieporządek. M. Bataillon zauważa, że list został tak zredagowany, jakby jego adresatem nie miał być Erazm, lecz społeczeństwo Hiszpanii¹¹⁸. Niemal natychmiast po wysłaniu do adresata list został skopiowany, opublikowany w tysiącach egzemplarzy i dołączany do hiszpańskich przekładów książek Erazma, zwłaszcza tych budzących największe wątpliwości i dyskusje hiszpańskich teologów, zaświadczać o niebudzącej podejrzeń ortodoksji ich autora. Rok 1527 był decydujący dla erazmianizmu w Hiszpanii. Od tego czasu, aż do roku 1535, publikowano tutaj prace Erazma bez żadnych przeszkód. W ciągu kilku miesięcy liczba wydań przetłumaczonych na język hiszpański prac Erazma wielokrotnie wzrosła. Było to zjawisko niespotykane w innych krajach Europy (jak zauważa Bataillon – paradoks w kraju Inkwizycji). Jego czytelnicy, których mimo wszystko niekiedy oskarżano przed Inkwizycją, bronili się argumentując, że komisja teologiczna w Valladolid (chciaż żadne konkluzje na niej nie zapadły) badała dzieła Erazma, ale nie znalazła w nich żadnych treści heretyckich.

Erazmianizm stał się także źródłem optymizmu reformatorskiego w hiszpańskim Kościele epoki cesarza Karola V. Pod jego wpływem znajdowało się

¹¹⁸ M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 278.

wielu prałatów i biskupów, którzy na swoich współpracowników często wybierali erazmianistów. W dziełach Erazma i w swoim najbliższym erazmiańskim środowisku intelektualnym znajdowali oni inspirację, dążąc do nadania kapłaństwu nowej godności oraz do uczynienia Kościoła bardziej godnym Chrystusa. Chodziło im przede wszystkim o bardziej uważny i roztropny nabór kandydatów na duchownych, dający przynajmniej nadzieję, że nie będą oni łatwo ulegać zepsuciu, zaniedbując posługi religijne w pogoni za zyskiem i luksusem. Zmiany wymagały także dotychczasowe zasady awansu zawodowego w hiszpańskim Kościele, który tylko w nielicznych przypadkach miał cokolwiek wspólnego z talentami i cnotami osób, a najczęściej był wynikiem intrygi i pieniędzy (cennik stanowisk był powszechnie znany). Zauważano, oczywiście, że ten stan rzeczy szkodzi wszystkim.

Również na uniwersytecie w Alcalá (zwłaszcza na Wydziale Sztuk i w uniwersyteckich kolegiach gramatyki), zaangażowanym w odnowę religijną, trwał ferment – bardziej duchowy niż intelektualny, dlatego nie wydał zbyt licznych dzieł. W środowisku tym powstał pierwszy katechizm hiszpańskiego katolicyzmu zreformowanego – *Diálogo de doctrina cristiana* (1529). Jego autorem był pochodzący z rodziny „nowych chrześcijan” **Juan de Valdés (1499?–1541)**, uczestnik spotkań iluministów, którym przewodził P. Ruiz Alcaraz. *Diálogo* opublikował będąc jeszcze studentem drugiego roku (studia rozpoczął w 1526 r.), a prawdopodobnie dziełko to zaczął pisać jeszcze przed rozpoczęciem studiów. M. Bataillon uznaje *Diálogo de doctrina cristiana* za najpełniejszy wyraz erazmianizmu, jednak nie wszyscy z tą tezą się zgadzają. Na przykład J.C. Nieto pisze, że „erazmianizm Valdésa co najmniej nie jest już tak oczywisty, jak myśleliśmy wcześniej. Valdés, wybitny uczeń iluministy Alcaraza, tak jak i jego żona, zeznaje przed Inkwizycją, że posłużył się *Inquisitio* Erazma w swoim *Diálogo*, by użyć go jako maski dla ukrycia przekonań iluministycznych swojego Mistrza Alcaraza”¹¹⁹. J.C. Nieto dobitnie podkreśla, że *Diálogo* J. Valdésa nie został napisany w duchu erazmiańskim, lecz „alcaraziańskim”, że takie ważne w doktrynie Valdésa zagadnienia, jak udział łaski w zbawieniu przez wiarę (a nie przez uczynki), jego antropologia, interpretacja Dekalogu i Modlitwy Pańskiej są „fundamentalnie alcaraziańskie”¹²⁰. Podobnie jak Alcaraz, Valdés odmawia ludzkiemu intelektowi wartości eschatologicznej i nie zrównuje – jak czyni to Erazm – ludzkiego rozumu z Bożym duchem. W jego rozumieniu istotą chrześcijaństwa jest „usprawiedliwienie przez wiarę”; to Pawłowe wyrażenie – pisze cytowany autor – nie występuje wprawdzie u Alcaraza, ale doskonale oddaje treść jego – Alcaraza – dość niejasnego wyrażenia „bycia opuszczonym

¹¹⁹ J.C. Nieto, *El renacimiento y la otra España*, Librarie Droz, Geneve 1997, s. 103.

¹²⁰ Ibidem, s. 104.

dla miłości Boga" (*estar o ser abandonado al Amor de Dios*). „Valdés inspirowuje się religijnymi pojęciami Alcaraza, lecz wyraża je bardziej precyzyjnym i bardziej biblijnym językiem”¹²¹ – pisze J.C. Nieto.

Protagonistami *Diálogo* są trzej duchowni: Antronio, Eusebio i Arcybiskup; Antronio jest ignorantem (idiotą o dobrych intencjach, jak go nazywa Eusebio), Eusebio kapłanem mądrym i pobożnym. Trzeci uczestnik rozmowy to arcybiskup Grenady, Pedro de Alba, który im obu udziela lekcji katechizmu, przekonując, że „chrześcijanin [...] opiera się przede wszystkim na wierze i miłości, a następnie na sprzyjaniu wszystkim i niekrywdzeniu nikogo i, ostatecznie, na życiu mającym za wzór Chrystusa, Pana Naszego, w sposób czysty i prosty”¹²². Resztę, zwłaszcza ceremonie, ostentacyjne modlitwy, posty, wypełnianie przykazań kościelnych, kult świętych itd., uznaje za rzeczy nieistotne, cielesne i wobec prawdziwej religii zewnętrzne, a nawet za „rzecz przeciwną nauce ewangelicznej, która nie powinna być dozwolona wśród chrześcijan”. Kościół ewangeliczny, duchowy i prawdziwy jest tu wprost przeciwstawiony Kościołowi ceremonialnemu i pozornemu. Przyjmuje się, że J. Valdés postaci Pedro de Alba wyznaczył rolę głoszenia swoich własnych poglądów. Podtrzymując erazmiańską tezę (choć tutaj wprost niewypowiedzianą), że *monachus non est pietas*, J. Valdés ośmiesza m.in. zasady naboru kandydatów do zakonu. Antronio, który reprezentuje postawy Kościoła tradycyjnego, dobrze przystosowany do spraw doczesnego świata, nie zna łaciny, według niego chrześcijaństwo różni się od muzułmanów tylko tym, że ci drudzy nie jedzą wieprzowiny, a do zakonu został przyjęty ze względu na to, że ma dobry głos. Zostaje także tutaj dość wyraźnie zasugerowane, że kaznodzieje często dopuszczają się zdrady Słowa Bożego, odwołując się do fałszywych cudów we własnym przyziemnym interesie. Takie ironiczne fragmenty zajmują jednak w *Diálogo* niewiele miejsca, dominuje w nim poważny wykład katechizmu i jego komentarz, obejmujący takie zagadnienia, jak *credo*, dziesięć przykazań, przykazania kościelne, dary Ducha Świętego itd. i kończy się nowym tłumaczeniem piątego, szóstego i siódmego rozdziału Ewangelii według św. Mateusza, wskazanymi jako lekcja prawdziwie chrześcijańskiej postawy i chrześcijańskich zasad postępowania, „suma i spełnienie Nauki Chrześcijańskiej”. Za najważniejszy sposób wypełniania przykazań Valdés uznaje jedyną modlitwę – Ojcze Nasz – dodając, że „modlitwa powinna być raczej w duchu, niż w słowach”¹²³.

Tym, co oryginalne i erazmiańskie w *Diálogo*, są komentarze, będące niekiedy – jak np. komentarz do *credo* – niemal dosłownym powtórzeniem tek-

¹²¹ Ibidem.

¹²² J. Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diálogo-de-doctrina-cristiana—0/html/> (4.10.2012).

¹²³ Ibidem.

stów Erazma (jego imię pojawia się w *Diálogo* kilkakrotnie, jako wybitnego teologa i autora godnych zalecenia chrześcijanom dzieł, w tym *Enchiridionu*), częściej jednak jest to oryginalny tekst samego J. Valdésa. Autor, jak większość humanistów, niechętnie podejmował kwestie teologiczno-metafizyczne, zwłaszcza tak skomplikowane jak te, które wiążą się np. z zagadnieniem Trójcy Świętej. Rewolucja religijna, w której uczestniczyli humaniści, koncentrowała się wokół Odkupienia, tajemnicy Krzyża (zwłaszcza w interpretacji św. Pawła) i moralnego przesłania misji Chrystusa. Te właśnie i podobne im kwestie podejmuje J. Valdés w *Diálogo*. Punktem centralnym jego refleksji są zasady etyki chrześcijańskiej i rola, jaką odgrywa w niej wiara, dlatego w swoich komentarzach najwięcej uwagi poświęca on przykazaniom Bożym i cnotom, stanowiącym, w jego przekonaniu, prawdziwe źródła życia chrześcijańskiego. Według niego moralność chrześcijańska nie tylko przejawia się w odpowiednich czynach czy w ich zaniechaniach, lecz nade wszystko jest stanem ducha, który nazywa on doskonałością (*la perfección*). Wszystkie przykazania, jeśli nada się im sens duchowy, tak jak to uczynił Chrystus, sprowadzają się do jedyne go żądania nieskończonej miłości do Boga i ludzi. Moralność doskonałych jest dążeniem do doskonałości, która jest jego nieosiągalnym kresem. Dążenie do doskonałości duchowej i chrześcijaństwo są tutaj synonimami. Radość, która przepelnia duszę miłującą Boga jest entuzjazmem, który ją skłania do wypełniania Prawa Bożego, a prawdziwy chrześcijanin zostaje określony mianem „męża duchowego”, który „smakuje i odczuwa sprawy duchowe i w nich znajduje upodobanie i oparcie, a rzeczy cielesne i zewnętrzne ma sobie za nic, raczej je lekceważąc jako niższe od niego; i wreszcie który, czy to będąc młodzieńcem, żonatym, klerykiem czy bratem zakonnym, całą swą miłość kieruje ku Bogu, która ożywia i pozwala zachować łaskę Ducha Świętego”¹²⁴. Jest to więc wizja Kościoła pojętego jako wspólnota Ducha Świętego, a nie jako instytucja, chociaż Valdés nigdy w sposób eksplikowany nie odrzucił Kościoła instytucjonalnego.

Przez sprowadzenie przesłania Chrystusa do treści etycznej, katechizm wykładany przez J. Valdésa uzyskał interpretację znacznie bardziej wysublimowaną, uduchowioną niż ta, którą reprezentował Kościół tradycyjny w swoich kodeksach moralnych i katalogach grzechów i cnót. W takim jego ujęciu przejawia się najpełniej ewangeliczne pojmowanie chrześcijaństwa, takie też, przynajmniej w dość powszechnym mniemaniu, zaproponował Erazm w *Enchiridionie*. Tym, co u J. Valdésa nowe, czego nie znajdziemy w dziełach Erazma, jest motyw niezdolności człowieka do osiągnięcia doskonałości wyłącznie dzięki własnym siłom, bez pomocy łaski Bożej. U Erazma miejsce łaski zajęła

¹²⁴ Ibidem.

idea zjednoczenia człowieka z Chrystusem dzięki lekturze Ewangelii; człowiek z nieskończoną mocą czerpie z niego siłę do życia i działania. Kiedy J. Valdés komentuje słowa *fiat voluntas tua* z *Pater noster*, podkreśla nieskończony dystans między wolą Boga i indywidualną wolą człowieka, zeszcpeoną i zepsutą grzechem. Podniesienie ludzkich władz poznawczych na poziom wiedzy zawartej w Ewangelii, będącej najwyższym szczytem poznania, nie zależy od samego człowieka, jak zakłada Erazm, lecz od łaski Bożej, od Chrystusa, który sam na ten poziom wynosi człowieka. Rozważając duchowo-moralne warunki wypełnienia Bożych przykazań pisze Valdés: „aby to wszystko osiągnąć, bez czego nie może być wypełnione prawo Boże, trzeba posiadać specjalną łaskę Bożą, ponieważ bez jej pomocy nie możemy uczynić nic, co byłoby naprawdę dobre”¹²⁵. Więcej: by na ten poziom poznania człowiek mógł być wyniesiony, musi wcześniej wyznać przed sobą swoją niemoc. Dlatego ewangeliczna moralność (jak i ewangeliczna duchowość w ogóle), o której w *Diálogo* pisze J. Valdés, nie jest możliwa bez pomocy Ducha Świętego; dlatego też jego rozważania – wypowiedziane ustami arcybiskupa Pedro de Alba – koncentrują się ostatecznie na siedmiu darach Ducha Świętego; wśród nich znajduje się także miłość, podstawa tej formy życia religijnego, fundament doskonałości, o którą trzeba nieustannie się modlić.

Ponadto, jak zauważa Bataillon, między wierszami *Diálogo* można odczytać doktrynę usprawiedliwienia przez wiarę i tylko rozsądek (obecność Inkwizycji) oraz niechęć do angażowania się w spory doktrynalne powstrzymały Valdésa od wyrażenia wprost tej doktryny. Do zbawienia wystarczy sama wiara, samo wewnętrzne życie duchowe, miłość do Boga i bliźniego, poszukiwanie chrześcijańskiej doskonałości. Kult zewnętrzny nie ma tutaj żadnego znaczenia (nie ma więc znaczenia także i jego reforma, o którą zabiegają niektórzy biskupi i kardynałowie). Głównym aktem życia religijnego – prywatnym i całkowicie wewnętrznym – jest modlitwa, której nie można pojmować jak formuły magicznej, skutecznie i natychmiast wywołującej pożądany efekt. Ma być ona medytacją, która oczyszcza duszę z miłości własnej i w której chrześcijanin wyznaje swoją nicość i zdaje się na łaskę Boga – źródło jej oświecenia. Owa medytacja nie powinna uciekać się zbyt mocno do pomocy wyobraźni, rozważać np. szczegółów Męki Pańskiej (czy szerzej: człowieczeństwa Chrystusa), lecz być blisko rozumowej refleksji. Jej punktem wyjścia powinna być lektura Pisma św., a celem – kontemplacja Prawa Bożego.

Diálogo, dzieło wyrażające zarówno ducha Alcalá, jak i postawę ruchu luministów, początkowo spotkało się z aprobatą Sancho Carranzy de Miranda, niedawno mianowanego Generalnym Inkwizytorem, który zakupił nawet pewną

¹²⁵ Ibidem.

liczbę jego egzemplarzy, by je osobiście rozpowszechnić wśród wiernych. Jednak nie wszyscy przyjęli je tak jak on. Inni znaleźli w nim tezy niezbyt zgodne z ortodoksją, o czym powiadomili Inkwizycję. Zgodnie z zasadami jej pracy, musiała ona wszcząć postępowanie podobne do tego, które dotyczyło ksiązek Erazma. Dla zbadania zgodności tez J. Valdésa z ortodoksją powołano w 1529 r. komisję złożoną z teologów z Alcalá, którzy byli życzliwi wobec autora *Diálogo de doctrina cristiana* i uznali, że nie będą formułować listy zarzutów, tylko zalecą zmodyfikowanie nieortodoksyjnych twierdzeń w kolejnym wydaniu tego dzieła. Generalny Inkwizytor tę decyzję zaakceptował. J. Valdés nie czekał jednak w Hiszpanii na niepewny rozwój wypadków, przeniósł się w 1531 r. do Italii. Zamieszkał w Neapolu, gdzie spędził resztę życia, publikując kilka prac, m.in. *Diálogo de la lengua* (1535), *Alfabeto Cristiano* (1536) – praktyczny przewodnik chrześcijańskiej doskonałości (lektura Biblii jest tutaj ujęta nie jako źródło wiedzy doktrynalnej, lecz jako chrześcijańskiego ideału życia) oraz komentarze biblijne (*Ciento y diez consideraciones divinas*, 1541). Przewodził także wspólnocie religijnej (jej liczebność szacuje się na około 3000 osób), której funkcjonowanie było oparte na głoszonych przez niego zasadach zreformowanego chrześcijaństwa. Po jego śmierci, wobec radykalizacji działań Inkwizycji papieskiej, wspólnota uległa rozproszeniu; część z tych, którzy pozostali w Italii, dokonała żywota na stosach.

Warto także poświęcić nieco uwagi starszemu bratu J. de Valdés – **Alfonso de Valdés (1493?–1532)**, również uznawanemu za wybitnego (egzaltowanego nawet, jak niektórzy piszą) erasmianistę (Menéndez Pelayo w *Heterodoxos españoles* uznał ich obu za heretyków i luteran), krytykowi religijności zewnętrznej. Od 1520 r. pracował w kancelarii Karola V i znajdując się w centrum wydarzeń politycznych, których jednym z głównych aktorów był cesarz, rozważał zagadnienia związane z ustanowieniem pokoju w Europie. Podzielał ideały polityczne, które Erazm zawarł m.in. w *Institutio principis christiani*. Ideą, którą w tym dziele eksponował Holender, była myśl, że wyznacznikiem zasad sprawowania władzy powinno być wspólne dobro podlegającego jej uniwersalnego społeczeństwa chrześcijańskiego. A. Valdés był też zwolennikiem politycznego ideału Karola V – powszechnej monarchii chrześcijańskiej¹²⁶. Jego najbardziej znane i cenione prace (uznawane za klejnoty prozy w języku kastylijskim) to *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, znany także jako *Diálogo de Lactancio y un arcediano* (1527), poświęcony zajęciu, zrabowaniu i zniszczeniu Rzymu przez wojska cesarza Karola V w 1527 r. (Saco de Roma), oraz *Diálogo de Mercurio y Carón* (ok. 1541–1545). Pierwsza z wymienionych prac jest komentarzem doty-

¹²⁶ Zob. J. Gil Sanjuán, E.M. Gil, *El erasmista Alonso de Valdés, secretario de Carlos V*, „Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia”, 2000/22, s. 399.

czącym zajęcia Rzymu – skandalowi na miarę całego świata chrześcijańskiego: „prześladowanie kleru było tak wielkie, że nie było człowieka, który w sutannie bądź habicie odważyłby pokazać się na ulicy”¹²⁷, a około 4000 mieszkańców miasta zostało zabitych. Wydarzenie to zostało przez autora jednoznacznie zinterpretowane (a teza ta wielokrotnie w pracy na kilka sposobów powtórzona) jako „sąd Boży, by ukarać to miasto, w którym z wielką hańbą dla religii chrześcijańskiej królowały wszelkie występki, jakie tylko ludzkie zepsucie mogło wymyślić i by przez tę karę obudzić chrześcijański lud, byśmy mogli, zaradziwszy złu, jakie cierpi, otworzyć oczy i żyć jak chrześcijanie”¹²⁸, jako kara za bezwstyd, nadużycia, korupcję i występki kurii rzymskiej, zwłaszcza za niemające nic wspólnego z naśladowaniem Chrystusa zainteresowanie papieża i kardynałów niemal wyłącznie sprawami materialnymi, którym całkowicie poświęcili oni aspekty duchowe chrześcijaństwa, jego misję oraz zapomnieli o obowiązku wspomaganiania biednych. Autor przekonuje, że zajmując Rzym, cesarz wystąpił w obronie pokoju świata chrześcijańskiego, naruszonego przez papieża, który rozgrzeszył sygnatariuszy traktatu pokojowego z łamania złożonych pod przysięgą obietnic (miał na uwadze papieża Klemensa VII, który w swej bulli zwalniał króla Francji z przyrzeczenia, że nie będzie on wszczywał wojny przeciw cesarzowi). „Jaka wojna jest aż tak sprawiedliwa, że Wikariusz Jezusa Chrystusa winien ją podejmować przeciw chrześcijanom, członkom tego samego ciała, którego głową jest Chrystus, a on jego Wikariuszem?”¹²⁹ – zapytuje Lactancio, uczestnik dialogu reprezentujący poglądy Alfonso Valdésa. Wiele zawartych w tej pracy ocen kurii rzymskiej zaczerpnął on z pism Erazma (kilkakrotnie Valdés w *Diálogo* wymienia imię Holendra bezpośrednio, nazywając go „znakomitym mężem”; w pracy pojawia się także kilkakrotnie nazwisko Lutra, jako tego, który w inny, mniej godny sposób niż Erazm próbował walczyć z zepsuciem Rzymu), a jego wyidealizowana charakterystyka imperatora wiele zawdzięcza Erazmowej *Institutio principis christiani*. Nie jest to obiektywny opis i osąd zdarzeń i obiektywna charakterystyka władcy, lecz raczej twór przeznaczony do celów propagandowych, związanych z międzynarodową polityką cesarza Karola V, „bardzo dobrego chrześcijanina”, której linie Valdés zarysowuje według *Querela pacis* Erazma. W *Diálogo* znajdujemy także nieskrywane, ostre, ironiczne krytyki religijności zewnętrznej (nazywanej zabobonem), dotyczące np. świętowania, postów, kultu relikwii, świętych i obrazów (według autora odciągają one uwagę od Najświętszego Sakramentu, są oszukańcze i służą jedynie bogaceniu się kleru – „datki na ofiarę są znac-

¹²⁷ A. Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, <http://www.ensayistas.org/antologia/XVI/valdes/valdes1a.htm> (5.10.2012).

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

nie większe w dni świąteczne niż w inne¹³⁰) oraz niezachowywania celibatu, którego naruszenie jest traktowane przez kler jako grzech nieporównywalnie mniejszy niż jedzenie mięsa w Wielki Piątek („to pierwsze jest u mężczyzny naturalne, to drugie byłoby niewyobrażalną obrzydliwością”¹³¹). Jego argumentacja ostatecznie zmierza do konkluzji, że konieczna jest reforma Kościoła – nie dogmatyczna, lecz dotycząca obyczajów i praktyk – którą powinien przeprowadzić cesarz: „jeśli zreformuje Kościół, bowiem wszyscy wiedzą, jak bardzo Kościół tego potrzebuje w kwestiach wykraczających poza służbę Bogu, osiągnie na tym świecie największą sławę i chwałę, jakiej nigdy nie osiągnął jeszcze żaden władca i do końca świata będzie powtarzane, że Chrystus stworzył Kościół, a Cesarz Karol Piąty go odnowił”¹³². A. Valdés pojmuje Kościół nie jako instytucję, lecz jako ciało Chrystusa, które nie ma nic wspólnego z ceremoniami i z czymkolwiek widzialnym, nie wymaga nawet np. budynków kościelnych, bo „Bóg nie mieszka w świątyniach wykonanych ludzkimi rękoma i każdy człowiek jest świątynią Boga”¹³³, a jego prawdziwymi obrazami są biedni. Propagandowe przeznaczenie miał także *Diálogo de Mercurio y Carón*, napisany w związku z rywalizacją Hiszpanii (cesarza Karola V) i Francji (Franciszka I wspomaganego przez papieża Klemensa VII) o panowanie nad Italią, stanowiący kontynuację poprzedniego dzieła.

Poza Hiszpanią żył i tworzył jeden z najwybitniejszych i najbardziej uniwersalnych przedstawicieli hiszpańskiego renesansu¹³⁴ i chrześcijańskiego humanizmu, **Juan Luis Vives (1492–1540)** – sławny w całej Europie myśliciel religijny, moralista, psycholog, teoretyk pedagogiki, myśliciel społeczny i filozof. Pisaliśmy już nieco o nim w rozdziale poświęconym hiszpańskiemu senekizmowi, bowiem bywa on przez niektórych autorów wskazywany również jako przedstawiciel tego nurtu myśli. Więcej jednak, jak się wydaje, łączy go z erasmianizmem niż z senekizmem, chociaż tę opinię wyrażać należy ostrożnie. Myśl J.L. Vivesa nie poddaje się łatwym i jednoznacznym klasyfikacjom.

Juan Luis Vives urodził się i uczył w Walencji, ale nie czuł się tutaj bezpiecznie, ponieważ pochodził z rodziny żydowskich konwertytów, którzy byli obiektem zainteresowania i ofiarami Świętego Oficjum. Jego obawy były słuszne – kiedy już mieszkał we Flandrii, w 1524 r. Inkwizycja wytoczyła proces jego ojcu oraz prochom jego dawno zmarłej matki, skonfiskowała majątek, pozostawiając jego liczne rodzeństwo w nędzy. W 1509 r. na zawsze opuścił

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Tak o nim pisze F. Velasco w *El socorro de los pobres según Luis Vives*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, s. 140.

Hiszpanię, odmawiając później przyjęcia proponowanej mu katedry na uniwersytecie w Alcalá. W latach 1509–1514 studiował teologię i filozofię na uniwersytecie w Paryżu, zdominowanym wówczas przez nominalizm. Po latach, w pracy *In pseudo dialecticos* (1520) bardzo krytycznie oceniał paryskie metody dydaktyczne, narzekając zwłaszcza na nadmiar logiki, wypełniającej niemal zupełnie program studiów, na werbalizm i brak związku między wykładaną tam wiedzą a rzeczywistością; oskarżył paryskich dialektyków o to, że dają młodzieży tylko pozory wykształcenia¹³⁵. W 1512 r. przeniósł się do Brugii, która stała się jego drugą ojczyzną. W 1519 r. został mianowany profesorem uniwersytetu w Louvain; tutaj przyjaźnił się i współpracował, m.in. przy edycji *Państwa Bożego* św. Augustyna, z Erazmem z Rotterdamu, od którego przejął kilka ważnych idei, m.in. obraz Chrystusa jako nauczyciela *Philosophia Christi*. Idee Erazma oraz stoicyzmu, którego wiele elementów włączył do własnej doktryny filozoficznej, były także źródłem jego antyimperialistycznej i pacyfistycznej postawy, którą próbował natchnąć cesarza Karola V, i u którego był sekretarzem, dedykując mu pracę *De concordia et discordia in humano genere*. Nawoływał do zwołania soboru, by położyć kres wojnom religijnym w Europie, które postrzegał jako prawdziwe wojny domowe. Widział w nich źródło wielu przejawów zła, przede wszystkim zaś przyczynę powszechnej biedy. Podobnie jak Erazm, był zwolennikiem irenizmu i uporządkowania życia społecznego według praw ducha. W 1523 r. przeniósł się do Anglii, gdzie pełnił funkcję preceptora księżniczki Marii Tudor oraz wykładał prawoznawstwo w kolegium Corpus Christi w Oksfordzie; pozostawał w bliskich stosunkach z Tomaszem Morusem, przyjaźnił się z Henrykiem VIII i jego małżonką Katarzyną Aragońską. Anglię opuścił w 1528 r., kontestując w ten sposób rozwód monarchy i planowane przezeń małżeństwo z Anną Boleyn.

Początkowo bardzo bliska i zażyła przyjaźń Vivesa z Erazmem z czasem osłabła. Holenderski myśliciel pominął jego nazwisko w wykazie zasłużonych dla humanizmu pisarzy, jaki przedstawił na kartach dialogu *Ciceronianus*. „Jednym z momentów, jaki bezsprzecznie zaważył na tym rozluźnieniu stosunków, było odejście Vivesa od typowego dla innych humanistów i tak charakterystycznego dla Erazma profilu zainteresowań. O ile bowiem dla tamtego przez całe życie ideałem uczonego pozostało wniknięcie w mądrość starożytnych i jej jak najrzęczniejsza popularyzacja, Vives [...] oddalił się z czasem od studiów starożytnych i zwrócił ku zagadnieniom w najściślejszym tego słowa znaczeniu moralistycznym i pedagogicznym”¹³⁶. Erazmowi nie podobały się także surowe poglądy Vivesa dotyczące wychowania kobiet.

¹³⁵ Zob. A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492–1540). Humanista. Filósofo. Político*, Ajuntament de València, Valencia 1992, s. 34. Szerzej tę kwestię omówiono w rozdziale o senekizmie.

¹³⁶ A. Kempfi, *Wstęp*, w: J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. XI–XII.

J.L. Vives jest autorem około 60 dzieł. Najważniejsze z nich, to: *De initiis, Sectis et Laudibus Philosophiae* (1518); *De Corrupta Dialectica* (1522); *De Corrupta Grammatica* (1522); *De institutione feminae christianae* (1523); *Introductio ad Sapientiam* (1524; było to jedno z najszerzej znanych jego prac; w XVI w. wznawiano ją 49 razy, w tym 15 razy za życia autora); *De subventionem pauperum* (1526); *Isocratis Orationes Duae* (1529); *De concordia et discordia in humano genere* (1529); *De pacificatione* (1529); *Oratio Virginis Dei parentis* (1530); *De disciplinis libri XX* (1531); *De Instrutione* (1532); *De anima et vitae* (1538); *Exercitatio linguae latinae* (1538; to dzieło miało 51 wydań) *De veritate fidei christianae* (1543). W jego twórczości są obecne wszystkie charakterystyczne elementy postawy renesansowego humanisty: zainteresowanie człowiekiem i jego godnością oraz literaturą klasyczną jako źródłem wiedzy (widoczne zwłaszcza w jego wczesnych publikacjach), dbałość o walory literackie twórczości, przekonanie o pozytywnej wartości obserwacji i doświadczenia w poznaniu i ich przewadze nad racjonalną spekulacją, krytyczny stosunek do autorytetów, ciekawość nowości. Językiem jego całej twórczości była łacina, którą uważał za język doskonały, skarbnicę ludzkiego doświadczenia i mądrości.

Główne idee społeczne J.L. Vivesa zawierają dwa dzieła: *De subventionem pauperum* (1526) oraz *De communione rerum* (1535). Nie są one jego oryginalnymi pomysłami, pojawiają się bowiem w innych traktatach tej epoki (ich reprezentatywnym przykładem jest *Enchiridion* Erazma), niemniej niektóre jego pomysły jak na owe czasy były bardzo śmiałe, tak że nie zabrakło współczesnych autorów, którzy pierwsze dzieło nazwali socjalistycznym (A. Guy) i komunistycznym (V. Sanz); *De communione rerum* było natomiast interpretowane jako antykomunistyczne (W. González Oliveros)¹³⁷.

Założeniem, na którym opiera się myśl społeczna Vivesa, jest przekonanie o społecznej naturze człowieka: „my, ludzie, urodzeni jesteśmy do życia w społeczności i bez niej nie można zgoła egzystować”¹³⁸ – pisał w *De disciplinis*. Za czynnik spajający jednostki w społeczeństwo uznawał miłość i dobroć. Obiektem zatroskania hiszpańskiego humanisty były dysproporcje w statusie ekonomicznym różnych grup społeczeństwa chrześcijańskiego oraz brak zainteresowania bogatych losem nędzarzy (nie tylko chrześcijan, ale także wyznawców innych religii). Vives wyrażał przekonanie, że Bóg dał człowiekowi bogactwa do wspólnego użytku oraz postulował ich sprawiedliwą redystrybucję w formie udzielania jałmużny – pojętej szeroko jako wszelkiego rodzaju wsparcie – potrzebującym, bo „wszystko, co potrzebuje pomocy innego jest biedne, wy-

¹³⁷ Zob. F. Calero, *El pensamiento social de Luis Vives interpretado por Joaquín Costa*, „Epos”, 2002/18, s. 422.

¹³⁸ J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. 30.

magające miłosierdzia, co w języku greckim nazywa się jałmużną, która nie polega jedynie na rozdawaniu pieniędzy, jak myśli pospółstwo, lecz jest jakimkolwiek działaniem, którym pomaga się ludzkiej biedzie¹³⁹, a „głównym pożytkiem, jako że największym, jest wzajemne wspomaganie w cnocie”¹⁴⁰. Chciwość bogatych jest grzechem zakłócającym porządek natury, jałmużna natomiast jest czynnikiem jego restytucji oraz spełnieniem chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. Udzielanie jałmużny nie jest indywidualnym gestem, dokonywanym na płaszczyźnie relacji osobowych, lecz aktem sprawiedliwości, spełnieniem Bożej woli, nie daje się bowiem jałmużny konkretnej osobie, lecz przedstawicielowi Boga, za którego pośrednictwem przywraca On sprawiedliwość w świecie. Miłosierdzie okazywane potrzebującym hiszpański filozof uznawał za religijny obowiązek: „nie uznają za prawdziwego chrześcijanina tego, kto nie pomaga swemu bliźniemu w potrzebie tak, jak może. [...] jest bowiem sprawiedliwe, byśmy czynili dobro dla duszy i ciała bliźniego tak, jak każdy z nas potrafi”¹⁴¹. Pisał, że „powołaniem państwa jest, by obywatelom zgotować spokojne i pokojowe życie”¹⁴². Postulował ustanowienie instytucji miejskich, wyspecjalizowanych w udzielaniu wsparcia materialnego ubogim poprzez wypłacanie im stałej pensji, znajdowanie zatrudnienia, zapewnianie należytego wychowania w szkołach oraz umieszczanie chorych (zwłaszcza umysłowo) i inwalidów w szpitalach. Obyczaje i zachowania tej grupy ludzi – ale także zachowania dzieci z rodzin możliwych – według niego powinny podlegać kontroli ustanowionych przez magistraty cenzorów, by mogły być w porę poprawione. W kosztach utrzymania tego systemu opieki miałby partycypować także Kościół, krytykowany przezeń z powodu zaniedbań także w tej dziedzinie.

J.L. Vives jest wymieniany wśród klasyków myśli pedagogicznej. Jego *De disciplinis* A. Kempfi nazywa „najznakomitszym i na najszerszą skalę zakrojonym traktatem o zagadnieniach kształcenia i wychowania, jaki wydała zachodnioeuropejska nauka renesansowa”¹⁴³. Wychowanie Vives traktował jako ważne zadanie społeczne, mające na celu moralne podniesienie ludzkości, dlatego zalecał upowszechnienie nauczania oraz przekształcenie szkolnictwa zawodowego w ogólne, dostarczające wychowankom zwłaszcza praktycznej mądrości życiowej oraz formujące ich dusze i dzielność moralną, opartą na założeniach doktryny chrześcijańskiej. Miała ona stanowić ogólną perspektywę światopoglądową ucznia i człowieka:

¹³⁹ J.L. Vives, *Tratado del socorro...*, s. 17.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 19–20.

¹⁴¹ Ibidem, s. 127–128.

¹⁴² J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. 221.

¹⁴³ A. Kempfi, *Wstęp*, s. XXI.

na początku wszystkim trzeba podać fundamenty naszej religii. Niech wiedzą, jak bardzo są słabi i z natury skłonni do złego, niech uświadomią sobie, że bez Boga nic nie ma, ani nie może mieć żadnej wartości, że do Niego trzeba często i z ufnością się modlić. [...] Powinniśmy w umysły wpajać szczerą prawdę, że my, ludzie, jesteśmy nieprzyjaciółmi Boga, pojednanymi z Nim przez krzyż Jego syna¹⁴⁴.

Podstawowe idee jego programu edukacyjnego zakładają kształcenie zarówno chłopców, jak i dziewczęta, bogatych i biednych, książąt i plebejuszy, zdrowych i niepełnosprawnych. Wielki nacisk kładł Vives na to, że podstawą wychowania powinna być psychologia, że celem nauczania nie jest przygotowanie do zawodu, lecz integralny rozwój osoby i dlatego wychowanie nie jest tylko kształceniem intelektualnym, lecz także religijnym i moralnym, że jest potrzebne po to, by młodzi stawali się mądrymi i byli lepsi¹⁴⁵. Jak pisze A. Fontán, „Vives nie uważał poznania w ogóle, a filozofii w szczególności, za zajęcia mające cel w nich samych, lecz za narzędzia będące w służbie człowieka jako istoty moralnej. Ćwiczenie zdolności poznawczych człowieka generuje pewien moralny bodziec, który go stymuluje i dostarcza mu wzorów postępowania”¹⁴⁶. Domagał się, aby każda gmina miała szkołę z internatem i nauczycielami opłacanymi przez państwo; zalecał oparcie nauczania na obserwacji i doświadczeniu oraz rozwijanie samodzielności myślenia uczniów; wykluczał grubiańskie odnoszenie się nauczycieli do wychowanków oraz stosowanie kar cielesnych (z wykluczeniem występków o charakterze moralnym, jednak i w takich wypadkach kary nie powinny być poniżające). „Zdumiewające jest w czasach, kiedy hołdowano idei wyłącznie językowego i retorycznego wykształcenia, że wystąpił on przeciwko zasklepianiu się w wiedzy czysto książkowej, potrafił zrozumieć dobrodziejstwa obserwacji natury, ośmielił się zalecić uczniom obcowanie z ludźmi pracy. W tym, co miał do powiedzenia na ten temat, przerósł swoją epokę”¹⁴⁷. Idee te propagowali późniejsi teoretycy wychowania, m.in. J.A. Komeński i J.J. Rousseau.

J.L. Vives był także – jak zaznaczono wyżej – rzecznikiem kształcenia dziewcząt – bo „cóż może być gorszego niż być skazanym na dzielenie życia z nieokrzesaną, źle wychowaną istotą płci żeńskiej?”¹⁴⁸; tej sprawie poświęcił traktat *De institutione Christianae feminae*. Punktem wyjścia jego rozważań o wychowaniu jest nauka o skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny, stąd jego podejrzliwość (niekiedy wręcz fanatyczna) wobec ludzkiej skłon-

¹⁴⁴ J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. 71.

¹⁴⁵ J.R. Fernández Suárez, *Luis Vives: Educador de los jóvenes ingleses*, „ES. Revista de Filología Inglesa”, 1993/17, s. 141.

¹⁴⁶ Zob. A. Fontán, *Juan Luis Vives...*, s. 63.

¹⁴⁷ A. Kempfi, *Wstęp*, s. XXV.

¹⁴⁸ J.L. Vives, *O wychowaniu niewiasty chrześcijańskiej*, w: idem, *O podawaniu umiejętności*, s. 260.

ności do zła i wszelkich niegodziwości oraz stale obecny moralizm, nawoływanie do praktykowania chrześcijańskiej cnoty. W odniesieniu do kobiet te myśli znajdują u Vivesa nader przykry wyraz. Wydawać się nawet może, że jest on spadkobiercą tradycyjnie chrześcijańskiego przeświadczenia, obecnego już u św. Pawła i podtrzymywanego przez Ojców Kościoła i późniejszych pisarzy, o wyjątkowej przewrotności kobiety, o jej moralnej słabości i skłonności do występku, zwłaszcza natury erotycznej. Vives uznaje, że „główne zadanie niewiasty to pielęgnowanie obyczajności: gdy istotę jej obyczajności jej wytłumaczymy, ma już ona dostateczne wykształcenie”¹⁴⁹, bowiem:

niewiasta rzadko bywa występna z innego powodu niż dlatego, że nie wie lub co najmniej nie potrafi ocenić, jak wielkim dobrem jest cnota, jaką hańbą jest jej utrata, jaki skarb traci dla przelotnej rozkoszy, jak wielkiemu złu otwiera na oścież drzwi, wyzbywają się czystości. Nie myśli, jak czczą i głupią rzeczą jest cielesna rozkosz, niewartą, by dla niej ruszyć ręką, a cóż dopiero tracić to, co w kobiecie jest najpiękniejsze i najcenniejsze¹⁵⁰.

Nie chodzi o to, by kobieta była uczona, lecz by stała się obyczajna, wstydliva i cnotliwa, a „pierwsza i najwyższa cnota niewiasty to czystość, ta jedna znaczy tyle, co wszystkie cnoty wzięte razem. Jeśli tę jedną posiada, nikt nie pyta o inne; jeśli jej brak, inne nie wchodzi w rachubę”¹⁵¹. Kobieta powinna zatem kształcić się w celu uszlachetnienia charakteru i prowadzenia świątobliwego życia. „Co się tyczy wymowy, nie interesuje mnie ona tutaj: zbyt cenna jest ona płci niewieściej, potrzeba jej natomiast etycznego udoskonalenia; milczenie nie przynosi niewieście ujmy, hańbą i sromotą jest zły charakter”¹⁵².

Rozmyślając nad naturą ludzką, J.L. Vives doszedł do wniosku, że istotą człowieka jest obsesja przyszłości. Tę pasję i skłonność odczytuje on jako znak, że człowiek nie został stworzony dla doczesnego życia, lecz dla „wiecznej szczęśliwości” – jak pisze w *De anima*. Osiągnięciu tego celu miały służyć władze poznawcze, w które człowieka wyposażył Bóg, lecz popełniony przez niego grzech sprawił, że zostały one znacznie osłabione, tak że nie jest zdolny do bezpośredniego poznania Boga, stanowiącego ważny warunek osiągnięcia kresu ludzkich dążeń. Poznanie zmysłowe jest zdolne uchwycić jedynie cienie rzeczy, zaś rozum nie może uzyskać tego, czego najbardziej potrzebuje i pragnie. Człowiek nie jest zdolny do doskonałego poznania, do mądrości – twier-

¹⁴⁹ Ibidem, s. 262.

¹⁵⁰ Ibidem, 276.

¹⁵¹ Ibidem, s. 308. Dziewictwo Vives nazywa „rzeczą wspaniałą i cudowną” i pisze: „życie pędzone w dziewictwie bardziej niż jakkolwiek inny podobny jest do niebiańskiego. [...] Wśród stworzeń Bożych nie ma nic tak niepokalanego, tak wyzwolonego z płciowości i wszelkiej pańszczyzny cielesnej, jak aniołowie. Ten anielski stan cóż tu na ziemi lepiej wyrazi niż dziewiczność?” (ibidem, s. 287–288).

¹⁵² Ibidem, s. 281.

dzi J.L. Vives. Jego ideałem epistemologicznym była taka wiedza racjonalna, której nikt nie mógłby poddać w wątplenie; innego poznania nie uznawał on za wiedzę, lecz za opinię. Wiedzę o rzeczach niezmiennych i wiecznych, o naturze (formie) rzeczy oraz o Pierwszej Przyczynie tego, co jest, która jest rzeczywistą mądrością, człowiek może zdobyć jedynie dzięki światłu nadprzyrodzonemu – tylko ono może mu ujawnić, kim jest Bóg i jaka powinna być nasza droga do Niego. Niemniej nie twierdził, że człowiek jest zdany na całkowitą ignorancję ani nie propagował fideizmu. Mimo że człowiek nie może osiągnąć pełni mądrości, to jednak może poznawać sam siebie i społeczeństwo, z którym jest nierozdzielnie związany – po to przede wszystkim, by poznać swoje obowiązki wobec siebie, Boga i innych. Człowiek, który posiada tego rodzaju wiedzę, we właściwej perspektywie postrzega hierarchię dóbr, w której bogactwo, honor, godność, piękno, przyjemność i inne są podporządkowane dzielności moralnej. Tego rodzaju wiedzę Vives nazywa rozsądkiem (*prudentia*). Rozsądek nie jest wprawdzie ostatecznym celem poznawczym człowieka, jednak jego osiągnięcie jest koniecznym etapem przygotowawczym do życia wiecznego, w którym dostąpi mądrości. Ideałem życia dla J.L. Vivesa nie było życie kontemplatywne, lecz oddane działaniu. Jednym z warunków, których spełnienie filozof uznawał za rozsądne i nieodzowne na drodze do uzyskania dzielności moralnej, a w konsekwencji szczęścia wiecznego, jest harmonijne zespolenie życia zmysłowego, emocjonalnego i intelektualnego, polegające na poddaniu jego dwóch pierwszych dziedzin kontroli rozumu.

Realizując sokratejskie zalecenie poznania samego siebie, Vives koncentrował się na badaniu duszy, którego rezultaty przedstawił w dziele pt. *De anima et vita*, stanowiącym najbardziej oryginalną część jego twórczości, chociaż niektórzy komentatorzy twierdzą, iż jej poziom nie był nadto wysoki. „Jego oryginalność jest względna – pisze np. V. Moreno Gallego – bowiem od początku opiera się nie tylko na założeniach arystotelesowskich i podstawach stoickich, ale nawet na tradycji tomistycznej, ponieważ klasyfikacja uczuć (*emociones*) Vivesa zachowuje część wewnętrznej struktury studium Tomasza z Akwinu. Uwzględnia, poza tym, Ojców Kościoła i Biblię”¹⁵³. Chociaż za *De anima* Arystotelesa przyjmował istnienie duszy za fakt oczywisty, to jednak zakładał, że zjawiska psychiczne powinny być badane empirycznie. Filozof był zainteresowany zwłaszcza funkcjami poznawczymi, w szczególności tymi, które uzdatniają wolę do działań prowadzących do dobra. Rozum, ujęty w perspektywie tych działań, jest rozumem praktycznym. Niektórzy ludzie z natury mają zdolność posługiwania się nim – są rozważni. Jednak wyższe funkcje rozumu realizują się w dziedzinie kontemplatywnej. Vives, jak wielu humanistów, od-

¹⁵³ V. Moreno Gallego, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Generalitat Valenciana, Valencia 2006, s. 118.

rzucał logikę arystotelesowską, rozumowanie oparte na sylogistyce. Bliższe mu było poznanie „artystyczne”, którego szczytem jest sztuka argumentowania i przekonywania i którego mistrzem był dla niego Cynceron. Jego zdaniem, właśnie to poznanie, a nie wiedza naukowa, jest użyteczniejsze w kształtowaniu rozsądku. Jego podstawę tworzy wiedza o naturze, zdobyta eksperymentalnie (indukcyjnie) w tych dziedzinach ludzkiej praktyki, które umożliwiają jej obserwację, takich jak astronomia, rolnictwo, geografia, botanika czy zoologia. Tak uzyskana wiedza o naturze powinna być następnie poddana refleksji, by w materiale empirycznym odkryć to, co jest niedostępne zmysłom. Tę refleksję, dostarczającą jedynie wyjaśnień, a nie pełnego poznania przyczyn oraz prawdopodobnych, nigdy zaś pewnych wniosków, Vives nazywa nauką (*scientia*). Cel wiedzy naukowej, jak każdej innej, jest i powinien być praktyczny: wszelka wiedza powinna być podstawą ludzkiej działalności moralnej, pouczać o możliwościach osiągnięcia dobra. Za J.A. Fernándezem Santamarta możemy tę strukturę poznania przedstawić następująco: „zmysły jako źródło, rozum jako instrument, sztuki jako środek gromadzenia i organizowania [...] koniecznej wiedzy, rozsądek jako uniwersalny wyraz tego użytecznego poznania”¹⁵⁴.

Ze względu na oddzielenie psychologii od metafizyki, wyodrębnienie jej jako refleksji niezależnej od zagadnień ontologicznych, J.L. Vives bywa nazywany ojcem psychologii nowożytnej. W jego pracach dostrzega się także początki psychologii empirycznej i asocjacionizmu. W traktacie *De anima et vitae* filozof wyrażał przekonanie, iż natury duszy nie można ująć bezpośrednio, lecz tylko poprzez analizę jej przejawów („pasji”) oraz funkcji, takich np., jak pamięć, której badaniu poświęcił wiele uwagi. Jest uznawany za odkrywcę introspekcji jako metody naukowej, którą niewiele później wykorzystał Kartezjusz, m.in. w *Namiętnościach duszy*. Vives w swoich badaniach psychologicznych stosował indukcję, wysoko ją oceniając jako metodę badawczą, która może mieć zastosowanie także w filozofii. Użyta w jego badaniach psychologicznych terminologia weszła do języka filozofii; stosowali ją m.in. Kartezjusz i J. Locke.

Życzliwa postawa w stosunku do erazmianizmu w Hiszpanii zmieniła się zdecydowanie niedługo później, w roku 1530. Wniesiono wówczas przed Świętym Oficjum oskarżenie pewnej grupy osób o luterkański spisek. Dało ono okazję dominikanom i franciszkanom do ponownych badań pism Erazma i hiszpańskich erazmianistów pod względem ich zgodności z oficjalną nauką Kościoła. Ich uwagę przyciągały zwłaszcza te wypowiedzi, które podważały wartość

¹⁵⁴ J.A. Fernández Santamarta, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones de la Universidad, Salamanca 1990, s. 161–162.

zewnątrznego kultu. Fala barbarzyńskich przesłuchań inkwizycyjnych spowodowała niedługo upadek literatury i studiów, milczenie ludzi wykształconych i wreszcie nadejście czasów powszechnej ignorancji. Chociaż brutalne prześladowanie zwolenników ewangelicznej duchowości nie było w tym czasie w Europie czymś wyjątkowym, to Hiszpania różniła się od innych krajów tym, że w tę sprawę zaangażowała rozbudowany, potężny, scentralizowany, stale czuwający aparat biurokratyczny, polityczny i sądowniczy, utrzymujący się z orzeczonych przez nią kar pieniężnych i konfiskat majątków. Tortury, więzienia i konfiskaty skutecznie wyhamowały ewangeliczny zapał oraz przerwały wszystkie relacje, jakie Hiszpanie utrzymywali z Erazmem. Na wieść o jego śmierci w 1536 r. załęknioma Hiszpania odpowiedziała milczeniem.

Sytuacja jednak była złożona. Wbrew lękowi, jaki wzbudzała Inkwizycja, jeszcze przez dwadzieścia lat po śmierci Erazma w Hiszpanii były publikowane jego dzieła, chociaż już z powziętymi przez Świąte Oficjum pewnymi środkami ostrożności. Należało do nich zakaz publikowania jego prac w języku hiszpańskim (ponieważ, jak twierdzono, są źle przetłumaczone), a łacińskie zostały oczyszczone z treści, które mogłyby wzbudzać teologiczne kontrowersje. Moment zdecydowanego potępienia erazmianizmu w Hiszpanii jeszcze nie nastąpił, nadal stanowił on czynnik wpływający na spekulację teologiczną, w której poszukiwano nowej formuły odnowionego chrześcijaństwa. Przykładem takich poszukiwań może być kilkakrotnie wznawiany traktat franciszkanina Alonso de Castro pt. *Adversus omnes haereses* (1534), w którym odrzucał on zarówno integralny tomizm dominikanów, jak i skrajny szkotyizm własnego zakonu, a z drugiej strony znajdował źródło herezji w samodzielnej lekturze Biblii przełożonej na języki narodowe. W pierwszym wydaniu traktatu Castro wyraźnie twierdził, iż Erazm jest wolny od jakiegokolwiek podejrzenia o herezję, natomiast w wydaniu z 1543 r., chociaż nie obarczał Erazma żadnym zarzutem, to jego tezy dotyczące holenderskiego humanisty nie były już tak zdecydowanie pozytywne. To samo można zaobserwować u autorów wcześniej zdecydowanie erazmiańskich, takich jak np. J. Valdés. W *Alfabeto cristiano* (1535), książce tak samo jak *Diálogo de doctrina cristiana* rozwijającej ideę usprawiedliwienia przez wiarę, Erazm jest już nieobecny. Niemniej pod wpływem idei Erazma i miejscowych ruchów propagujących duchowość wewnętrzną, ukształtowała się nowa forma katolicyzmu – mniej optymistyczna niż erazmiańska, ale zarazem bardziej szanująca takie tradycje, jak kult świętych i bardziej zachowawcza w egzegezie Pisma.

Wpływy Erazma w Hiszpanii w epoce cesarza Karola V nie ograniczały się jedynie do sfery ściślej pojmowanej teologii czy szerszego namysłu nad reformą życia duchowego i kościelnego. Obejmowały one zasięgiem wszystkie dziedziny kultury hiszpańskiej, nie może więc dziwić, że rozbudzały one

i określały także potrzeby czytelnicze Hiszpanów. Najpilniejszą z nich było zapotrzebowanie na Nowy Testament w języku kastylijskim. Pierwszego przekładu Nowego Testamentu na język hiszpański (ignorując tezę Alonso de Castro o tym, że takie przekłady bywają źródłem herezji) dokonał Francisco de Enzinas, drukując go w Niderlandach (Amberes 1543). Była to, jak pisze Bataillon, „piękna hiszpańska wersja erazmiańskiego *Novum Instrumentum*”¹⁵⁵. W dedykacji skierowanej do cesarza Karola V stwierdzał Enzinas, że w ten sposób ratuje honor Hiszpanii, w której – inaczej niż w Anglii, Francji, Italii i Niemczech – dotąd nie pojawiło się Pismo św. w języku narodowym. Niestety, rozpowszechnianie tego przekładu zostało zakazane zarówno w Hiszpanii, jak i w Niderlandach, chociaż nie istniała wówczas żadna oficjalna instrukcja, która by ten zakaz uzasadniała; pierwszy zakaz w postaci pozycji w Indeksie pojawił się w 1551 r., ale hiszpańska Inkwizycja wówczas była bardziej zainteresowana wychwyceniem drukowanych za granicą różnych wersji łacińskich Pisma, tych zwłaszcza, które były opatrzone komentarzami dotyczącymi usprawiedliwienia przez wiarę. W owej epoce najważniejszym autorytetem tej sprawie byli teologowie z uniwersytetu w Louvain i to ich Indeks był najczęściej kopiowanym w Europie wskaźnikiem tego, jakie dzieła należy uznać za niebezpieczne dla katolickiej ortodoksji (z odpowiednimi korektami, uwzględniającymi warunki danego kraju).

W 1555 r. do teologów uniwersytetu w Louvain odważną apologię przekładów na języki narodowe, zatytułowaną *Bononia sive de libris sacris in vernaculum linguam convertendis libri duo*, skierował myśliciel polityczny i teoretyk retoryki, humanista z Walencji, **Fadrique Furió Ceriol (1527–1592)**, argumentując w erazmiańskim duchu, że ewangeliści, apostołowie i antyczni Ojcowie Kościoła posługiwali się językiem tych narodów, do których się kierowali. Według niego, by zrozumieć doktrynę chrześcijańską nie trzeba być wykształconym na uniwersytecie teologiem, bo prawdziwa teologia sprowadza się do uznania istnienia Boga i Jego Syna oraz reguły, która wskazuje jak być dobrym i szczęśliwym oraz przekazuje jedyną prawdę: że chrześcijanin ma obowiązek bycia świadkiem Chrystusa, Jego apostołem. Furió ponadto zauważał, że za tłumaczeniem Biblii na języki narodowe przemawia fakt, że całe chrześcijaństwo (a zwłaszcza Hiszpania) cierpi na brak dobrych kaznodziejów. Na niekiedy podnoszony argument, że nie należy udostępniać Pisma św. kobietom ze względu na ich intelektualną niedojrzałość, Furió – nie negując ani trudności, jakie napotyka interpretacja Pisma Św., ani potrzeby jego interpretacji przez profesjonalnych egzegetów – odpowiadał, że one tak samo jak mężczyźni mają duszę i nie zbywa im na inteligencji. Biblia jest emanacją mądrości Boga i jego

¹⁵⁵ M. Bataillon, *Erasmo y España*, s. 551.

planu zbawienia, dlatego „nie jest własnością teologów, lecz naturalnym dziedzictwem każdego wierzącego. [...] Boży diament jest ukryty wraz z wiarą w sercu każdego wierzącego i ma nie dający się ograniczyć, uniwersalny blask”¹⁵⁶. Zakaz publikacji Pisma w językach narodowych jest więc w istocie próbą ograniczenia uniwersalności Bożego objawienia, stanowiącego niezbędny warunek i gwarancję zbawienia, będącego indywidualną troską każdego chrześcijanina. Bóg przekazuje bezpośrednio do duszy wierzącego całą niezbędną dla niego mądrość, a ponadto Jego miłość zrównuje wszystkich ludzi, czyniąc, że stają się jednakowo zdolni do odbioru i rozumienia Objawienia – „cały lud Boży jest kapłanem, prorokiem i królem”¹⁵⁷ i cały ma obowiązek znać Słowo, którego Bóg naucza nie za pośrednictwem teologów, lecz Ducha Świętego, udzielającego łaski wiary, oświecenia i zbawienia. Na zarzut, że rozpowszechnianie Pisma prowadzi do herezji, odpowiadał natomiast, że ich „prawdziwą matką” jest racjonalistyczna duma filozofów oraz sama teologia, podzielona na szkoły i dzieląca chrześcijaństwo na odłamy. Podsumowując wartość wszystkich argumentów, jakimi uzasadnia się zakaz publikowania i czytania Biblii w językach narodowych, Furió twierdził, że wszystkie one są skierowane przeciwko samemu Pismu św. i biorą się z małoduszności (małej wiary w możliwości stworzonej przez Boga ludzkiej natury), interesu ekonomicznego (lęku kleru przed utratą dochodów, które pochodzą z jego monopolu na interpretację Biblii) oraz arogancji i pychy teologów (ich przekonania, że tylko oni są zdolni do właściwej interpretacji Pisma). Jedynym autorytetem chrześcijanina jest Bóg – twierdził Furió – i tylko bezpośrednie poznanie Pisma obdarza zdolnością duchową potrzebną do jego rozumienia. „Nieomylnemu Kościołowi, interpretatorowi spraw Bożych, hiszpański reformator przeciwstawia natchnioną pokorę wierzącego. Człowiek jako teolog, tzn. jako uczoney, myli się; jako wierzący jest mędrce, ponieważ jest podatny na miłość Boga, mądrością nieomylną w najściślejszym tego słowa znaczeniu. [...] Słowo Boga zawsze będzie miało wyższość nad jego egzegezą”¹⁵⁸. Argumenty Furió Ceriola okazały się jednak zbyt słabe, by zmienić stanowisko teologów z Louvain, dla których Pismo św. pozostawało raczej podstawą doktryny chrześcijańskiej i jej nauczania niż wiary. Tradycyjna wrażliwość religijna, wsparta autorytetem Instytucji i Hierarchii, okazała się silniejsza od nowej, uduchowionej, ewangelicznej.

W omawianym okresie w Hiszpanii nastąpił niezwykle bujny rozwój literatury religijnej, mistyczno-ascetycznej. Jednak tylko niewielka część tej przebogatej twórczości wyrastała z inspiracji erasmiańskich. Znakomita część tych

¹⁵⁶ M.A. Coronel Ramos, *Juan de Bolonia y Fadrique Furió Ceriol: la ortodoxia doctrinal frente a la ortodoxia evangélica*, „Minerva. Revista de Filología Clásica”, 1996/10, s. 154.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 156.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 161.

prac nie ma charakteru intelektualistycznego, lecz afektywny, odwołuje się do miłości i bezpośredniego doświadczenia Boga; jak pisze M. Andrés Martín, „w ramach erazmianizmu niemożliwa była jakakolwiek mistyka [...] przede wszystkim dlatego, że erazmianizm zatrzymuje się przed bramą miłości i zaledwie przekracza jej próg”¹⁵⁹. Najczęstsze tematy tych prac to przygotowanie do śmierci i modlitwa wewnętrzna. Pisma te, wyrażające zaniepokojenie śmiercią, zwłaszcza nagłą, poprzedziła praca Erazma pt. *Praeparatio ad mortem*, uważana za jego testament duchowy. Erazm nie był oryginalnym twórcą tego gatunku rozważań. Pracą, która zapoczątkowała serię rozważań o dobrej śmierci, było encyklopedyczne *Speculum maius* Wincentego z Beauvais (1190–1264), w której drugiej części, poświęconej zagadnieniom moralnym, autor rozważał kwestię, w jaki sposób dobry chrześcijanin powinien przygotować się do śmierci¹⁶⁰. W XV stuleciu liczne podręczniki sztuki dobrego umierania, zatytułowane zwykle *Ars moriendi* lub *Ars bene moriendi*, były bardzo popularne. Większość z nich wskazywała pięć przeszkód stojących na drodze do prawdziwie chrześcijańskiej śmierci: brak wiary, utratę nadziei, brak cierpliwości, próżną dumę i chciwość.

W 1533 r. Erazm wysłał *Praeparatio ad mortem* swoim przyjaciołom w Sewilli wraz z listem, w którym stwierdzał, że czas śmiechu i ironii przeminął i trzeba pomyśleć o śmierci. Miał na myśli przede wszystkim siebie, ale swoje przesłanie kierował także do innych. Rozważania holenderskiego humanisty w tym dziełku są rzeczywiście poważne. Przeważa w nich św. Pawła wizja śmierci wyzwalającej i żywiąca się wiarą nadzieją w wybawiającą od piekła moc śmierci Chrystusa i ponowne narodziny w innym świecie oraz na połączenie z niewidzialnym Kościołem. Dziełko zostało w Hiszpanii bardzo dobrze przyjęte. Już w 1534 (lub 1535) pojawiły się jego dwa tłumaczenia – *Libro del aparejo quo se deue hazer para bien morir* oraz *Preparación y aparejo para bien morir*. Oba znalazły wielu czytelników, a także zainspirowały rodzimą medytację o śmierci, której przykładem, uznawanym za wybitne dzieło literatury, jest *Agonía del tránsito de la muerte* (1537) Alejo Venegasa de Busto (1495–1554), który, chociaż nie był blisko związany z hiszpańskim ruchem erazmiańskim¹⁶¹, to jednak, jak twierdzi Bataillon, w swoim dziele eksponował myśli Erazma, zwłaszcza ideę Kościoła jako ciała mistycznego i, jak pisze francuski autor, „wy-

¹⁵⁹ M. Andrés Martín, *Los recogidos...*, s. 379.

¹⁶⁰ Zob. E. Mitre Fernández, *La preparación ante la muerte en torno a 1300*, „Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia”, 1986–1987/7–8, s. 220–221.

¹⁶¹ „W porównaniu z dziełem Erazma, traktat Venegasa jawi się jako mniej krytyczny, mniej kwestionujący rytuały i przekonania, jednak tak samo jak jego traktat nie pozwala na ekscesy i zabobony” (F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España a de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000, s. 187).

starczyłaby niemal tylko ona, aby pojawienie się tej książki uczynić ważnym zdarzeniem¹⁶².

Drugi ważny motyw *praeparatio ad mortem* – wewnętrzna modlitwa – pojawia się w okolicach roku 1545. w Europie w ogromnej liczbie prac drugorzędnych, dlatego można wątpić w to, że w Hiszpanii do powstania tego typu literatury przyczynił się Erazm. A jednak, jak dowodzi Bataillon, tak właśnie się stało. Wskazuje on J. Valdésa jako tego, który czerpiąc inspirację bezpośrednio od Erazma, od młodości uprawiał pewien typ refleksji bliskiej medytacji i modlitwie, tworząc wzór dla tego gatunku literatury w Hiszpanii. Jego wybitnymi przykładami są prace Luisa de Granada (*Libro de la oración*), Constantina Ponce de la Fuente (*Confesión de un pecador penitente*) oraz mająca wysoką wartość artystyczną i duchową *Ad animi exercitationem in Deum commentatiunculae* (1535) Juana Luisa Vivesa, przetłumaczona w 1537 r. na język hiszpański jako *Comentarios para despertamiento del ánimo en Dios*. Doskonałym literacko efektem bliskości wielu źródeł duchowości i wzajemnych wpływów, jakie one na siebie wywierały, był najważniejszy podręcznik wewnętrznej modlitwy, jaki w Hiszpanii w tej epoce powstał: *Libro de la oración y meditación* (1554) dominikanina Luisa de Granada (1504–1588). Najważniejsze idee tego podręcznika znajdujemy także w jego *Guía de pecadores* (1557), gdzie za najwyższy stan duchowego wznoszenia się do Boga została uznana medytacja. W drugiej księdze *Guía* dość wyraźne są paralele z poglądami Erazma, a Bataillon wskazuje *Enchiridion* jako to dzieło filozofa z Niderlandów, z którym *Guía* łączy najwięcej, a nawet odnajduje u Luisa frazy, które właśnie stamtąd pochodzą oraz te same w obu dziełach cytaty ze źródeł, do których obaj autorzy się odwołują. Dzięki tej literaturze istotne elementy erazmiańskiej duchowości przedostały się za mury i kraty klasztorów. W okresach prześladowań erazmianizmu dość niewygodnie czuli się franciszkanie, którzy rozwinęli podobny rodzaj wewnętrznej duchowości; w takich momentach czuli oni potrzebę wyraźnego odcięcia się od tej erazmiańskiej (i zarazem iluministycznej) w duchu literatury.

Pod koniec lat pięćdziesiątych XVI stulecia w Hiszpanii, po wstąpieniu Filipa II na tron, zaczyna się schyłkowy okres tego rodzaju literatury; duchowo-

¹⁶² M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 565. Teza Bataillona była przez wielu autorów krytykowana, zob. m.in. E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, „Revista de Filología Española”, 1952/36; J.A. Maravall, *La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo*, „Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca”, 1956/10–12 oraz *Estudios de historia del pensamiento español*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973; I. Adeva Martín pisze, że „wbrew ogólnikowej opinii Bataillona, w dziele tym nie zauważa się żadnego wpływu *Liber de praeparatione ad mortem* Erazma” oraz że praca A. Venegasa całkowicie mieści się w nurcie rozważań wcześniejszych hiszpańskich autorów (I. Adeva Martín, *Los „artes de bien morir” en España antes del maestro Venegas*, „Scripta Theologica” 1984/1–2, s. 415).

wość, którą te dzieła reprezentowały, także uległa wyczerpaniu¹⁶³. Zasługi Inkwizycji w zakończeniu tej epoki są znaczące, ci bowiem, którzy tę duchowość wyrażali, stale byli obiektem jej podejrzeń i oskarżeń o iluminizm i luteranizm; nie uniknęła ich nawet św. Teresa z Ávila i św. Jan od Krzyża, dalecy od wyrzekania się niektórych zewnętrznych form kultu religijnego, takich jak np. głośna modlitwa. Ci z autorów, którzy decydowali się na kolejne wydania swoich prac, w tej sytuacji dokonywali odpowiednich korekt albo opatrywali je dodatkowymi głosami, podkreślając w nich znaczenie aktów należących do religijności zewnętrznej. Niektórzy – nieliczni – z tych autorów napisali nowe dzieła, w których erazmiański duch ich wcześniejszych prac jest trudno wyczuwalny. Przykładem takiego twórcy jest Luis de Granada, który, wcześniej oskarżany o iluminizm z powodu sympatii dla wewnętrznej modlitwy, w późniejszych dziełach, do których należy opublikowane w 1583 r. *Introducción del símbolo de la fe*, kieruje baczniejszą uwagą na świat zewnętrzny.

Wśród późnych twórców należących do kręgu literatury ascetyczno-mistycznej warto także wymienić franciszkanina Diego de Estellę (1524–1578), kaznodzieję na dworze Filipa II, i jego *Libro de vanidad del mundo* (1562) oraz *Meditaciones devotísimas del Amor de Dios* (1576). W tej drugiej pracy, napisanej prozą poetycką, Estella, mówiąc o spersonalizowanej miłości do Boga, której celem jest unia z Nim, proponuje metodę wewnętrznej modlitwy zawierającej refleksję i rozumowanie, „metodę systematycznego i uporządkowanego zbliżania się ku Bogu”¹⁶⁴, różniącą się od pasywnej drogi mistycyzmu. Inkwizycję zbulwersowała jednak jego inna praca – *Enarraciones in Evangelium secundum Lucam* (1574). Inkwizytorzy Sewilli zarekwirowali wszystkie jej egzemplarze, jakie znaleźli w mieście. Znajdując w dziele trzydzieści siedem heretyckich twierdzeń, dziwili się, jak można było dopuścić do jego opublikowania. Powołano komisję teologiczną, by oczyściła dzieło Estelli z nieortodoksyjnych twierdzeń, o co zresztą poprosił sam autor. Okazało się to technicznie trudne, ze względu na znaczną liczbę nieortodoksyjnych stron. Tym, co zaniepokoiło Inkwizycję, były erazmiańskie w duchu (ale przecież i luterzańskie, chociaż Estella kategorycznie odciął się od Lutra) wypowiedzi dotyczące usprawiedliwienia przez wiarę oraz konieczności posiadania łaski, by można było wypełnić wolę Boga, przeważającego znaczenia wewnętrznych przeżyć religijnych nad ceremoniami, hipokryzji prałatów i biskupów oraz zepsucia społeczeństwa. Pracę jednak

¹⁶³ Dość liczne dzieła tego rodzaju, obecne w Hiszpanii od XV do poł. XVIII stulecia, wymienia i niektóre omawia I. Adeva Martín w artykułach *Los „artes de bien morir”...*, s. 407–415 oraz *Observaciones...*, s. 820–822.

¹⁶⁴ Zob. J. Llanos García, *Nuevas aportaciones a la difusión europea de la obra de fray Diego de Estella, „Príncipe de Viana”*, 1996/209, s. 684.

wykonano rzetelnie, wycinając z niej około 80 stron i zaklejając nowym papierem wycięte miejsca; w tej formie książka trafiła do sprzedaży.

Do późnych dzieł, w których Bataillon dostrzega sekretną („między wierzącymi”) obecność erazmiańskiego ducha (a nawet „erazmiańskiego iluminizmu”)¹⁶⁵, należą także znakomite prace „nowego chrześcijanina”, augustiana Luisa de León (1527–1591): tłumaczenie *Pieśni nad Pieśniami* na język hiszpański, opublikowane wraz z komentarzem w 1561 r., *Nombres de Cristo* (1583) oraz *La perfecta casada* (1583). Zwłaszcza w *Nombres de Cristo* ujawnia się mistyczne, Pawłowe pojmowanie Chrystusa, obecnego, jak pisze fray Luis, w nas, będącego zarazem głową ciała, którego chrześcijanie są członkami. Według Bataillona Luis de León jest blisko Erazma wówczas, gdy stara się zharmonizować wszechmoc łaski Bożej z ludzkim dążeniem do dobra, gdy krytykuje tyrańskich władców i z egzaltacją pisze o potrzebie ustanowienia pokoju, chociaż, w odróżnieniu od Erazma, ma przede wszystkim na uwadze pokój wewnętrzny i kosmiczny.

W 1559 r. Generalny Inkwizytor Fernando Valdés ogłosił *Catalogus librorum qui prohibentur*. Znalazły się w nim bardzo różne prace, także z tego powodu, że były opatrzone wstępem bądź komentarzem teologów czy filozofów uznanych za heretyków. Można było np. posiadać prace starożytnych filozofów, jednak pod warunkiem, że personel Inkwizycji pozbawi je zakazanych fragmentów. Na indeksie znalazły się także liczne prace Erazma, łącznie z *Enchiridionem*¹⁶⁶. Ponadto sprowadzanie z zagranicy książek w języku hiszpańskim wymagało – pod karą śmierci i konfiskaty dóbr – królewskiego pozwolenia. Pozwolenia Inkwizycji wymagało także drukowanie książek, a po ich wydrukowaniu sprawdzano jeszcze, strona po stronie, czy to, co wyszło spod prasy, zgadza się z rękopisem. Arcybiskupi, biskupi i prałaci zostali zobligowani do przeprowadzenia inspekcji w księgarniach i wszelkich bibliotekach, jakie znajdują się na terenach podlegających ich jurysdykcji, by je oczyścić z zakazanej literatury. Tym, którzy studiowali na uniwersytecie w Louvain, nakazano powrócić do Hiszpanii, a po powrocie stali się oni obiektem szczególnej troski Świętego Oficjum jako potencjalne źródło herezji. Ponadto zakazano Hiszpanom podejmowania studiów na innych zagranicznych uczelniach niż uniwersytety papieskie w Rzymie, Bolonii i w Neapolu. „Atmosfera staje

¹⁶⁵ M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 762.

¹⁶⁶ Hiszpański Indeks był dla Erazma bardziej łaskawy niż np. indeksy papieskie – Pawła IV (1559), na którym znalazły się wszystkie dzieła Erazma i Piusa V (1590). Przy okazji warto za R. Navarro Duránem zauważyć, że „nie upłynie nawet stulecie od pojawienia się wynalazku, który zrewolucjonizował przekaz wiedzy i dzieł artystycznych – druku [...] ów aparat rozpowszechniania idei poddano kontroli władzy cywilnej i kościelnej” (R. Navarro Durán, *Materia peligrosa: la censura de las obras de Alfonso de Valdés*, w: *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, red. M.J. Vega, J. Weiss, C. Esteve, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona 2010, s. 141.

się coraz bardziej nieznośna dla ludzi, którzy reprezentują erazmiańskiego ducha w całej jego pełni, zarówno w jego dążeniu do wewnętrżności, jak i w jego tendencjach krytycznych, tak samo w jego miłości do świętego Pawła, jak i w zamiłowaniu do Lukiana¹⁶⁷ – pisze M. Bataillon. Krępowane było nie tylko życie religijne. Upadały także studia o charakterze świeckim, bowiem Inkwizycja kontrolowała wówczas każdą dziedzinę myśli, a uczeni nie chcieli narażać się na jej podejrzenia¹⁶⁸.

Święte Oficjum było w tym czasie niepowstrzymane, jego podejrzliwości nic nie ograniczało – ani społeczna pozycja podejrzanego, ani nawet jego miejsce w hierarchii kościelnej. Często opisywanym przez historyków przypadkiem, który to stwierdzenie dobrze ilustruje, była sprawa **Bartolomé Carranzy (1503–1576)**, prowincjała dominikanów i arcybiskupa Toledo, prymasa Hiszpanii, teologa, pisarza ascetycznego i moralisty. Początkowo był krytykiem Erazma, opublikował nawet *Opúsculo contra algunos anotaciones de Erasmo* (1522), jednak niedługo później znalazł się wśród jego zwolenników, w kręgu intelektualnego oddziaływania J. Valdésa. Swoim przekonaniom dał wyraz w *Comentarios sobre el catechismo christiano* (1558), dziele, które łączy silne więzi z *Enchiridionem* Erazma, zwłaszcza w odniesieniu do takich kwestii, jak ocena wartości kultu zewnętrznego i krytyka świeckich (przede wszystkim ekonomicznych) zainteresowań Kościoła oraz potrzeba uwewnętrznienia życia religijnego. Carranza rozważał w *Comentarios* m.in. kwestię samodzielnej lektury Biblii przełożonej na język narodowy. Proponował, by wybranym, tym, którzy zostali oświeceni przez Ducha Świętego, umożliwić swobodną lekturę Pisma pod dyskretną kontrolą duszpasterzy. Swój postulat oparł na Biblii, pismach Ojców Kościoła i na dokumentach soboru trydenckiego, którego był uczestnikiem (w latach 1551–1553 brał udział w dwóch z trzech sesji soboru). Był jednym z tych hierarchów Kościoła, którzy próbowali kształtować katolicyzm wedle erazmiańskiej formuły religijności, uważał, że sobór powinien właśnie ją przyjąć za wzór, według którego powinna być przeprowadzona reforma Kościoła katolickiego. Swoje postulaty dotyczące reformy zawarł w liczącym 9 stron dodatku do *Summa Conciliorum* (1549, 1551) – zbioru dokumentów wcześniejszych soborów – w którym wskazywał kanony, jakie powinny być zmienione, aby nastąpiła poprawa. Domagał się zdyscyplinowania biskupów, ograniczenia ich kompetencji wyłącznie do spraw religijnych, prowadzenia przez nich przykładowego życia, godnego sprawowania sakramentów, okazywania szacunku dla Pisma św., walki

¹⁶⁷ M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 726.

¹⁶⁸ „Święte Oficjum nie mogło wpłynąć bezpośrednio na rozwój matematyki, kosmografii, geodezji i fizyki świata, botaniki, farmacji, medycyny etc. Jednak pośrednio przeszkadzało ich postępowi, osłabiając entuzjazm zdobywania nowych prawd, wiarę w poznawcze siły człowieka i jego pragnienie zanurzania się w tajemnicę życia i natury” (J.L. Abellán, *El erasmismo español*, s. 46).

z symonią i innymi nadużyciami, zwłaszcza finansowymi, z którymi często wiązało się – jak zauważał – nawet nadużywanie ekskomuniki¹⁶⁹. Kiedy został biskupem Toledo (sprawował tę funkcję zaledwie przez kilka miesięcy, do czasu oskarżenia go o herezję), spełnił w swojej diecezji to wszystko, co postulował.

„Ceną zapłaconą za proponowanie słowem i za pośrednictwem pism tych szczytnych reformatorskich ideałów [...] był resentment niektórych biskupów i być może ukrytym i niewypowiedzianym motywem jego późniejszego przesładowania”¹⁷⁰. Carranza, konsultant Świętego Oficjum i uczestnik soboru trydenckiego, na którym określano zasady *reformatio in capite et in membris* Kościoła i zakreślano granice między katolicyzmem i protestantyzmem, podejrzany o luteranizm (w jego pismach znaleziono ponad tysiąc heretyckich tez), został zmuszony do długoletniego sporu z Inkwizycją, podczas którego „walczył bez wytchnienia o swoje prawa i racje; cytował niezliczonych świadków; świadectwo innych podważał; redagował interpelacje; odmówił Generalnemu Inkwizytorowi kompetencji jako sędziemu, zarzucając mu stronnictwo i wrogość wobec siebie”¹⁷¹. M. Cano, główny oponent i oskarżyciel Carranzy z urzędu w procesie inkwizycyjnym oraz jego pomocnik Mancio de Corpore Christi, wybitni teologowie z Salamanki, uznali poglądy Carranzy za heretyckie i luteranckie¹⁷², twierząc m.in., że samodzielna lektura Pisma św. przez wiernych podważa potrzebę istnienia Kościoła i jego nauczania. Trwający 8 lat proces przeciwko niemu ciągnąłby się zapewne jeszcze dłużej, gdyby nie zainteresował się nim papież, który w roku 1567, pod groźbą natychmiastowych sankcji duchowych wobec Generalnego Inkwizytora Hiszpanii, wymógł przekazanie mu Carranzy i dokumentów rozprawy; cały dotychczasowy proces papież unieważnił.

Przeniesienie sprawy Carranzy do Rzymu zostało przez Filipa II odczytane jako delegalizacja Inkwizycji hiszpańskiej. Jego obawy okazały się jednak

¹⁶⁹ B. Carranza w *Controversia de necesaria residentia episcoporum* z 1546 r. (a także w opublikowanym dopiero w 1992 r. dziele *Speculum pastorum*) domagał się, by rezydowanie biskupów w ich diecezjach było uznane za obowiązek wynikający wprost z Biblii (z prawa Bożego), nie podlegający uchyleniu nawet przez papieża, co w owych czasach raczej nie było normą: „Pampeluna nie знаła twarzy swojego biskupa przez osiemdziesiąt lat. Coś podobnego można by powiedzieć o Walencji. Przez trzydzieści lat był nieobecny biskup w Mediolanie” (J.I. Tellechea Idígoras, *Carranza y la reforma católica*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18, s. 130). Postulat Carranzy nie został przez Sobór przyjęty, przebywanie biskupów w ich siedzibach uznano jedynie za zalecane.

¹⁷⁰ J.I. Tellechea Idígoras, *Carranza y la reforma católica*, s. 134. Autor ten opublikował dokumenty z procesu przeciw Carranzy w 5 tomach pod wspólnym tytułem *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1962–1994.

¹⁷¹ C.E. Haller, *Bartolomé Carranza – el arzobispo hereje*, „Tiempo de Historia”, 1979/61, s. 81.

¹⁷² Ocenę Mancio de Corpus Christi zgodności *Comentarios sobre el catechismo christiano* Carranzy z katolicką ortodoksją analizuje L.F. Mateo Seco w artykule *Fray Bartolomé Carranza de Miranda y su „Catecismo cristiano”*, „Scripta Theologica”, 1972/4, s. 601–602.

niesłuszne – nadal sprawowała ona swoją władzę i pokazywała, że nikt, bez względu na jego społeczną pozycję, nie jest wolny od jej podejrzeń. „W ten sposób wzmacniając swój prestiż, wskazywała nieprzekraczalną granicę, która służyła jej w późniejszych działaniach do surowej stygmatyzacji wszelkich odstępstw odpowiednią klasyfikacją, infamią zagranicznych idei pod nazwą *luteranizmu*”¹⁷³.

Upłynął rok, nim przetłumaczono papieżowi akta sprawy. Carranza pozostał w Rzymie do końca życia, „mocno podejrzany o herezję” – jak w 1576 r., po 17 latach procesu, ogłoszono w wyroku – co łączyło się z ograniczeniami w sprawowaniu przez niego funkcji kapłańskich oraz zakazem powrotu do Toledo przed upływem 5 lat. Po wypuszczeniu z więzienia (Zamek Anioła w Rzymie) ostatnie 18 dni swego życia spędził w klasztorze Santa Maria sopra Minerva, gdzie jego zwłoki spoczywały przez 437 lat, do czasu ich przeniesienia i pochowania w krypcie katedry w Toledo w 1993 r. Za optymistyczną pointę opowieści o smutnym przypadku Carranzy niech służy informacja, że jego *Comentarios sobre el catechismo christiano* stały się podstawą *Katechizmu Rzymskiego* (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V oussu editus*) zwanego katechizmem soboru trydenckiego, promulgowanego w 1566 r. przez papieża Piusa V, co ostatecznie doprowadziło do rehabilitacji tego teologa¹⁷⁴.

Szczegółowa kontrola życia umysłowego nie trwała jednak długo. W 1567 r., po rezygnacji F. Valdésa ze stanowiska Inkwizytora Generalnego, objął je kard. Diego de Espinosa, który nie był tak skory, jak jego poprzednik, do represjonowania intelektualistów. Jeśli natomiast idzie o Erazma, to z czasem jego wpływ ustaje; jego nazwisko pojawia się na indeksach coraz rzadziej, ale też coraz rzadziej bywa cytowany. W pod koniec XVI w. erazmianizm jako prąd umysłowy jest już wyczerpany. Niemniej M. Bataillon, kończąc swoje dzieło o erazmianizmie w Hiszpanii zauważa, że ostatnim spadkobiercą ducha erazmiańskiego humanizmu był **Miguel Cervantes y Saavedra (1547–1616)**¹⁷⁵. Według niego, gdyby w Hiszpanii nie było erazmianizmu, nie powstałby *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy* (1605).

Hiszpańska literatura świecka – w omawianej epoce należała do niej przede wszystkim twórczość rozrywkowa: satyryczna, łotrzykowska i przygodoworycerska – zdaje się nie zawdzięczać zbyt wiele erazmianizmowi, co może zaskakiwać, zważywszy jego obecność we wszystkich niemal dziedzinach hiszpańskiej kultury. Bataillon wyjaśnia ten brak oddziaływania erazmianizmu na tę literaturę purytańską moralnością uczestników tego ruchu. Na przykład

¹⁷³ M. Boeglin, *Evangelismo y sensibilidad...*, s. 187–188.

¹⁷⁴ Zob. P. Rodríguez, *El Catecismo de Carranza y el Catecismo Romano*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18, s. 139–142.

¹⁷⁵ Zob. M. Bataillon, *Erasmus y España*, s. 798.

J.L. Vives, uznawany za jednego z najwybitniejszych erazmianistów hiszpańskich, był wyznawcą surowej moralności i surowo – najsurowiej spośród tej grupy – potępiał literaturę świecką, zwłaszcza książki o rycerstwie. Nie zauważał w niej duchowej głębi, dostrzegał tylko jej zmysłowość, kłamstwo i niemoralność oraz brak możliwości przewodzenia w życiu. Podobne opinie wygłaszał na temat poezji, dostrzegając degradację poetyckiego języka, dawniej świętego, obecnie całkowicie zeświecczonego i niewyrażającego już żadnych ważnych treści. Nie cenił też teatru i nie zgadzał się z tezą, że jest on zwierciadłem życia. Odrzucał wszelką twórczość opartą na fikcji.

Najbardziej znane interpretacje wiążące powieść Cervantesa z ideami Erazma sformułowali dwaj autorzy – Américo Castro (1885–1972) oraz Marcel Bataillon¹⁷⁶. Pierwszy z nich poświęcił temu zagadnieniu trzy książki: *Hacia Cervantes* (1957), *Cervantes y los casticismos españoles* (1966), *El pensamiento de Cervantes* (1925) oraz kilka artykułów, w tym *Cervantes y la Inquisición* (1930) i *Erasmus en tiempo de Cervantes* (1931). Bataillon natomiast swoje poglądy w tej kwestii wyłożył w *Erasmus y España* (1937) oraz poświęcił jej rozdział w książce *Erasmus y el erasmismo* (2000). Castro, podążając za myślą M. Menéndez Pelayo o „utajnionym erazmianizmie” (*erasmismo latente*) Cervantesa, bronił tezy, że w swoim wybitnym dziele (ale także w innych pracach) przedstawia on erazmiańską ideę chrześcijaństwa, będącą syntezą myśli katolickiej i racjonalistycznego krytycyzmu¹⁷⁷. Menéndez Pelayo dostrzegał przejawy erazmianizmu Cervantesa jedynie w krytyce życia monastycznego i ceremonializmu, natomiast Castro wskazał ich znacznie więcej, twierdząc, że w swojej twórczości zarysował on nową, humanistyczną, pełną koncepcję życia religijnego¹⁷⁸, zgodną z jego wizją erazmiańską.

Tezę o erazmianizmie Cervantesa podtrzymują także inni autorzy, m.in. J.L. Abellán, który bez zastrzeżeń akceptuje i powtarza opinie A. Castro¹⁷⁹, a także A. Vilanova, który eksponuje w *Don Kichocie* te elementy erazmianizmu, które, jego zdaniem, Cervantes przeniósł do swego dzieła przede wszystkim z *Moria encomium* Erazma. Dostrzega on tak wiele „nadto dokładnych i nadto konkretnych” zbieżności, oczywistych analogii i paralel między działaniami obu autorów, że pozwala mu one twierdzić, iż „w sposób niezbity ujawniają oczywistą erazmiańską filiację niektórych zasadniczych wątków Cervan-

¹⁷⁶ Zob. pobieżny przegląd najważniejszych interpretacji *Don Kichota* pod względem obecności w tej powieści wątków i motywów erazmiańskich w: J. Montero Reguera, *El Quijote y la crítica contemporánea*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares 1997, s. 33–35.

¹⁷⁷ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Trotta, Madrid 2000, s. 232.

¹⁷⁸ Zob. *ibidem*, s. 244–245.

¹⁷⁹ Zob. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II, Espasa–Calpe, Madrid 1979, s. 97–107.

tesowego *Don Kichota*¹⁸⁰. Jego zdaniem, erazmiański sens ma sam sposób rozumienia głupoty przez hiszpańskiego pisarza, ujętej w formę dialektycznej gry między mądrym szaleństwem (*discreta locura*) Don Kichota i rozsądną ignorancją (*sensata necedad*) Sancho Panzy, przez którego naiwną i rozgadaną szczerłość przemawia prawda. Według tego autora, nawet sama postać Sancha może być uznana za inspirowaną Erazmową *Moria encomium*, bowiem uosabia on tę cechę, jaką holenderski humanista przypisywał głupocie (ale też wiązał z istotą ludzkiej kondycji), a mianowicie to, że jest ona mieszanką ignorancji i rozsądku. Według tej interpretacji postać Sancho Panzy miałaby być literackim odzworowaniem „człowieka cielesnego”, o którym Erazm pisze w *Moria encomium* i od którego, według niego, nieskutecznie próbuje i nie może nigdy, z racji swej ludzkiej kondycji, uwolnić się egzaltowany chrześcijanin. W jego interpretacji Don Kichot miałby być natomiast literacką konkretyzacją wyszydzanego przez Erazma świętobliwego chrześcijanina, uduchowionego i obdarzonego wyobraźnią szaleńca, oddanego całkowicie kontemplacji rzeczy niewidzialnych. Szaleństwo tego rodzaju, jak argumentował Erazm, jest wywoływane religijną egzaltacją, a jego skutkiem jest nie tylko pogarda materii, brak praktycznego zmysłu i wyłączny kult tego, co duchowe oraz ascetyczny tryb życia, lecz także nadprzyrodzone wizje, takie jak te, które miewają mistycy podczas swoich ekstaz. Podobne deliryczne wizje i fantazje – jednak nie mistyczne, lecz o treści związanej z jego rojeniami o chrześcijańskiej doskonałości błędnego rycerstwa – miewał Don Kichot. Uzasadnienie tezy o erazmiańskim pochodzeniu tego motywu Vilanova znajduje m.in. w Cervantesovskiej wersji Platońskiego mitu jaskini, nawiązującej, jego zdaniem, wprost do Erazmowego porównania egzaltowanych, odwróconych od doczesnego świata chrześcijan do ludzi, którzy w opowieści Platona znajdują się w jaskini i obcują jedynie z cieniem tego co realne. W powieści Cervantesa temu mitowi miałby odpowiadać fragment opowiadający o wejściu Rycerza i Giermka do jaskini: spędzają w niej około godziny (Don Kichot jest przeświadczony, że trzy dni), podczas której Rycerz zapada w sen i pięknie śni o rycerskich przygodach, a następnie budzi się uszczęśliwiony. Komentując ten epizod, Vilanova odwołuje się do opinii Erazma, że o wiele łatwiejsze jest doznanie szczęścia ułudnego, wynikającego z błędu i oszustwa, niż poznanie prawdy oraz że dla bycia szczęśliwym nie ma żadnego znaczenia, jakie naprawdę są rzeczy, lecz jak nam się jawią – tak dla ludzi w jaskini i egzaltowanych chrześcijan, którzy są wytwórcami pobożnych iluzji, jak i dla Don Kichota, którego uszczęśliwia bardziej sen niż rzeczywistość.

¹⁸⁰ A. Vilanova, *Erasmus, Sancho Panza y su amigo Don Quijote*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America”, 1988/8, s. 46.

Omawiany autor zauważa znacznie więcej zbieżności między ideami Cervantesa i Erazma – zarówno ogólnych, jak i szczegółowych i konkretnych. By jednak nadmiernie nie poszerzać tego omówienia, przywołajmy jedynie ogólne konkluzje, jakie wyprowadza on ze swoich analiz: „jest więc oczywiste, że Cervantes, by dokonać psychologicznej i moralnej charakterystyki Don Kichota, posłużył się najważniejszymi charakterystykami duchowego szaleństwa, które *Moria* Erazma przypisuje pobożnemu i bogobojnemu chrześcijaninowi”¹⁸¹; „jest oczywiste, że Cervantes miał na uwadze cechy dystynktywne erazmiańskiego głupca, tworząc postać Sancho Panzy”¹⁸².

Nieco słabsze niż Vlanova związki łączące Cervantesa z Erazmem wykazuje F. Márquez Villanueva, niemniej twierdzi, że „obecność Erazma i chrześcijańskiego humanizmu u Cervantesa jest [...] pierwszorzędną i prawdopodobnie decydującą w jego mapie intelektualnej”¹⁸³ oraz że „Cervantes czytał przede wszystkim *sub specie artis* i w lot chwycił te perspektywy, które na terenie literatury otwierały dzieła takie jak *Colloquia* i *Stultitiae laus*. To u Erazma nauczył się nowej sztuki nonsensu, [...] z istoty ironicznej”¹⁸⁴. Zauważa jednak, że jeśli nawet w dziele Cervantesa obecne są erazmiańskie schematy konceptualne, to są one przez niego wyrażane wieloznacznie i za pomocą żadnej metody nie da się ich zrekonstruować, jeśli chce się uniknąć ekstrapolacyjnego ryzyka, tym bardziej że „myśl Cervantesa cechuje się wysoką spójnością, ale nie stałością”¹⁸⁵. W tym sensie, mimo że Cervantes wiele zawdzięcza Erazmowi, to jednak nie był erazmianistą powtarzającym jego myśli, ani nie należał do jego szkoły. Źródła tematyki szaleństwa i głupoty literacko ujętej przez Cervantesa w *Don Kichocie* Márquez Villanueva dostrzega w powszechnym zainteresowaniu szaleństwem i bufonerią w XV i XVI stuleciu, przejawiającym się w mnogości dzieł literackich i plastycznych, poświęconych tym zjawiskom (dodajmy, że na fali tych zainteresowań na początku XV w. powstał w Walencji pierwszy w Europie szpital dla umysłowo chorych).

Nie brakuje także autorów, którzy podważają pogląd o wpływie idei Erazma na twórczość Cervantesa. Należy do nich m.in. J.A. López Calle, który twierdzi, że „u Cervantesa, w obrazie chrześcijaństwa, który on maluje, nie ma żadnego śladu erazmianizmu, ani jawnego, ani ukrytego” oraz że „nie ma żadnego poważnego argumentu by utrzymywać, że jego wizja chrześcijaństwa jest

¹⁸¹ Ibidem, s. 63–64.

¹⁸² Ibidem, s. 69.

¹⁸³ F. Márquez Villanueva, *Erasmus y Cervantes, una vez más*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America”, 1984/2, s. 136.

¹⁸⁴ F. Márquez Villanueva, *Trabajos y días cervantinos*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares 1995, s. 16.

¹⁸⁵ F. Márquez Villanueva, *Erasmus y Cervantes, una vez más*, s. 137.

erazmiańska, wręcz przeciwnie, dysponujemy mocnymi argumentami, by tę tezę odrzucić”¹⁸⁶. Cytowany autor twierdzi, że nakreślony w *Don Kichocie* obraz chrześcijaństwa jest ortodoksyjny, myśl Cervantesa jest antyerazmiańska, natomiast elementy antyklerykalizmu, jakie zawiera powieść, były obecne od dawna nawet w kręgach kościelnych. Według niego nie można też z ironicznych uwag odnoszących się do mnichów, jakie znajdujemy w powieści, zasadnie wnioskować, że Cervantes podzielał opinię Erazma, iż życie zakonne nie daje większych szans praktykowania pobożności niż życie świeckie. Przeciwnie, autor odnajduje takie fragmenty w powieści, w których Don Kichot nie tylko tę myśl odrzuca, ale nawet wypowiada się z wielkim szacunkiem o monastycznej drodze do ideału chrześcijańskiej świętości. López Calle rozważa i poddaje krytyce także inne elementy „erazmiańskich” interpretacji *Don Kichota* A. Castro i M. Bataillona¹⁸⁷, wykazuje, że idą one za daleko, są przesadzone, nieuzasadnione, usilnie dopasowywane do z góry przyjętej tezy i stwierdza wreszcie, iż „w ten sposób każdy może wykazać wszystko, co mu się tylko przyśni”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ J.A. López Calle, *Américo Castro...*

¹⁸⁷ Zob. także J.A. López Calle, *El erasmismo antiteológico y procaritativo del Quijote*, „El Catoblepas”, 2011/113, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n113p06.htm> (5.10.2012); idem, *El Caballero del Verde Gabán, un modelo de religiosidad erasmiana*, „El Catoblepas”, 2011/114, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n114p06.htm> (5.10.2012) oraz idem, *El erasmismo reforzado en Erasmo en tiempo de Cervantes*, „El Catoblepas”, 2011/115, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n115p06.htm> (5.10.2012).

¹⁸⁸ J.A. López Calle, *El Caballero del Verde Gabán...*

Szkoła z Salamanki

Jednym z ważnych ośrodków hiszpańskiej myśli na przełomie XVI i XVII stulecia stał się Wydział Teologiczny uniwersytetu w Salamance¹. Wobec wywołanego jeszcze w średniowieczu nominalistycznego kryzysu teologii nastąpił tutaj zwrot w kierunku zagadnień należących do praktycznych dziedzin myśli filozoficznej – filozofii prawa, polityki i etyki. Znaczna część podejmowanych tam rozważań miała bliski związek z odkryciem Ameryki i spotkaniem z nieznanymi wizjami rzeczywistości, sposobami życia, obyczajami, wierzeniami itd. Spotkanie z nowo poznanymi ludami wzniesło w Europejczykach pragnienie reorganizacji mentalnej i aksjologicznej przestrzeni ich życia, a przede wszystkim prowadziło do postawienia fundamentalnych pytań o normy i wartości obowiązujące dotąd we wstrząsanej niepokojami kulturze europejskiej, w której wyraźnie rysowały się tendencje do jej zreformowania w wielu aspektach – światopoglądowym, religijnym, moralnym, społecznym, politycznym, ekonomicznym:

nieoczekiwane i niedające się przewidzieć pojawienie się rozległych przestrzeni i nieprzeliczonych ludów, które zachowały się w stanie zupełnej czystości w porównaniu z zepsuciem starego świata dawało ludziom humanizmu i odrodzenia wiarę w to, że oto nadszedł najlepszy czas tworzenia świata nowego. Właśnie nadzwyczajna kariera wyrażenia „Nowy Świat” ukazuje owo pragnienie nowego życia dla Europy niepokojonej epokowym kryzysem: kryzysem, który głęboko przenikał życie polityczne i ekonomiczne, rzeczywistość społeczną i kulturalną, świat idei religijnych i wiary, jak ujawnił to nadzwyczajny wówczas fenomen reformy protestanckiej².

¹ Uniwersytet założył Alfons IX (1188–1230) przed 1226 r. na bazie szkoły katedralnej. Wydział Teologii – pierwszy w Hiszpanii – ustanowił tutaj w 1255 r. papież Aleksander IV. Już wcześniej starali się o to monarchowie hiszpańscy, ale największą przeszkodą w utworzeniu fakultetu teologii była średniowieczna idea jedności chrześcijaństwa, zgodnie z którą jedyny uniwersytet teologiczny miał być w Paryżu, a jedyna szkoła prawnicza w Bolonii, papież był natomiast jedynym autorytetem, który mógł udzielić *licentia ubique docendi*. W ten sposób miał on możliwość kontrolowania szkolnictwa wyższego w obu tych dziedzinach. Sytuacja zmieniła się, gdy teologowie paryscy stali się zwolennikami doktryny koncyliaryzmu i przeciwnikami poglądu, że decyzje papieża mają większe znaczenie, niż postanowienia soborów. Papież wóczas odebrał uniwersytetowi paryskiemu monopol w teologii, zezwalając na utworzenie wydziałów teologii na innych uniwersytetach.

² F. Cantú, *América y utopía en el siglo XVI*, „Cuadernos de Historia Moderna. Anejos”, 2002/1, s. 49.

Te same pragnienia ujawniały się także w utopijnych wizjach społecznych renesansu, będących projektami nowych zasad europejskiego życia społecznego.

Teologowie z Salamanki odważnie podjęli problemy ich czasu, dotyczące praw jednostki, etycznego uzasadnienia wojny i warunków sprawiedliwego pokoju, etyki przedsiębiorczości, pożyczek i interesów czy kwestie moralne związane z odpowiedzialnością obywateli i rządów wobec nędzy³. Jak zauważa J. Barrientos García, nic z tego, czym byli przejęci ówczesni ludzie, nie pozostało bez ich odważnego komentarza⁴. Aż do drugiej poł. XIX w. nie potrafiono jednak dostrzec w ich koncepcjach wspólnych podstaw i założeń intelektualnych, które pozwoliłyby ten krąg myślicieli nazwać mianem szkoły. Jednym z pierwszych, kto ją zauważył, był pracujący w archiwum watykańskim niemiecki jezuita Franz Ehrle (ur. 1845). Jego artykuł, opublikowany w roczniku 1884–1885 czasopisma *Der Katholik*, początkowo wywołał niewielkie zainteresowanie. Szersze badania nad Szkołą podjął natomiast jego rodak, Friedrich Stegmüller (1902–1981), który wykazał (m.in. w pracy *Francisco de Victoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina*, 1934) oryginalność myśli salamantyńskich intelektualistów, przede wszystkim w dziedzinie teologii. W Hiszpanii od lat trzydziestych ubiegłego stulecia interesowano się głównie teologią mistrzów z Salamanki, jednak z czasem dostrzeżono także ich oryginalność w innych dziedzin refleksji, zwłaszcza w filozofii prawa i polityki, a także w myśli ekonomicznej oraz ich znaczący wpływ na kulturę Europy (m.in. poprzez uniwersytety w Coimbrze i Rzymie) oraz Ameryki Łacińskiej (Meksyk i Lima). Postrzegana w tej perspektywie Szkoła z Salamanki bywa nazywana Hiszpańską Szkołą Pokoju (*Escuela Española de la Paz*) oraz Hiszpańską Szkołą Prawa Międzynarodowego (*Escuela Española de Derecho Internacional*)⁵.

³ J.R. Flecha Andrés, *Introducción*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, UPSA, Salamanca 1999, s. 8.

⁴ J. Barrientos García, *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, red. E. Lluch, *Universidad de Salamanca*, Salamanca 1998, s. 93.

⁵ L.S. Moss i Ch. Ryan określają Szkołę z Salamanki następująco: „wyrażenie »Szkoła z Salamanki«, mające długą i godną historię, odnosi się do grupy filozofów prawa naturalnego i teologii, którzy wykładali na Uniwersytecie w Salamance i otrzymali inspirację i wykształcenie od wielkiego tomisty Franciszka de Vitorii” (L.S. Moss, Ch. Ryan, *Introducción*, w: M. Grice-Hutchinson, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Alianza Editorial, Madrid 1995, s. 15). A. del Vigo pisze natomiast: „Szkoła z Salamanki jest [...] wyrażeniem, które, zaledwie wypowiedziane, wywołuje u słuchacza całą gamę idei, które wiążą się z tą wspaniałą epoką, jaką przeżywała hiszpańska teologia w Złotym Wieku. Ani wcześniej, ani później nie osiągnie tak wysokiego poziomu. Ów rozkwit dokonał się w teologii dogmatycznej, ale przede wszystkim w prawie i jeszcze nawet bardziej w teologii moralnej. Moralści ze Szkoły z Salamanki podjęli z odwagą i kompetencją godną wyzwania wszystkie problemy ekonomiczne, jakie wykwitły w Kastylii i w Europie w sposób zaskakująco nowy, jako konsekwencja przede wszystkim odkrycia Ameryki” (A. del Vigo, *Ética y mercados en la Escuela de Salamanca*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca*

Wartość i znaczenie intelektualnych dokonań Szkoły są nadal rozpoznawane i badane, jednak, jak zauważa J. Belda Plans, „przebadać w sposób wyczerpujący i zupełny wszystkie i każdy z osobna z aspektów, jaki oferuje Szkoła z Salamanki, jest, według naszej oceny, dzisiaj dziełem nie do zrealizowania, przynajmniej w ramach jednej monografii; takie jest bogactwo aspektów i głębia zagadnienia”⁶. Te słowa w znacznie większym stopniu odnoszą się do niniejszego rozdziału, w którym możemy przedstawić jedynie pobieżny zarys dokonań myślicieli z Salamanki.

Teologowie ze Szkoły z Salamanki

Przedstawmy pokrótce sylwetki najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły z Salamanki, zaczynając od jej założyciela – Francisco de Vitorii – przechodząc następnie do tych, którzy należeli wraz z nim do jej pierwszego pokolenia (do „Pierwszej Szkoły z Salamanki”, jak niekiedy się je określa). Działalność tego pokolenia przypada na lata 1526–1560: od objęcia katedry teologii w Salamance przez F. Vitorię, do śmierci Melchora Cano.

Francisco de Vitoria (1483–1546), ojciec hiszpańskiego odrodzenia teologicznego, fundator nowożytnego prawa międzynarodowego i inspirator systemu pokojowej i humanitarnej kolonizacji Ameryki, w 1504 r. wstąpił do zakonu dominikanów, od 1508 r. studiował w Paryżu filozofię i teologię, a następnie, w latach 1513–1522, był wykładowcą teologii w dominikańskim kolegium św. Jakuba w Paryżu. Po powrocie do Hiszpanii w latach 1523–1526 w kolegium św. Grzegorza w Valladolid, a w latach 1526–1546 na uniwersytecie w Salamance wykładał teologię. Pisał niewiele i opublikował zaledwie kilka wstępów do dzieł innych autorów (dlatego bywa nazywany „hiszpańskim Sokratesem”); jego głównym dziełem, opublikowanym po śmierci, są *Relectiones theologicae* (uroczyste, coroczne wykłady, do jakich byli zobligowani akademicy z Salamanki), wydane w Lyonie w 1557 r. i później wielokrotnie wznawiane. Najbardziej znane z 13 *Relectiones* Vitorii to *De indis*, *De iure belli*, *De potestate*

a la Europa del futuro, s. 13). L. Pereña stwierdza natomiast, że „Szkoła z Salamanki, jako taka, określa się jako system zasad etycznych (filozofii politycznej, moralności międzynarodowej i głównie moralności ekonomicznej). [...] Szkoła jest definiowana przez wspólnotę zasad, postaw i metodę” (L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Notas de identidad*, w: *El pensamiento económico...*, s. 62). Nie wszyscy historycy myśli zgadzają się z tezą, że jest możliwe wyodrębnienie takiego zjawiska intelektualnego, jakim miałyby być Szkoła z Salamanki. Są oni jednak nieliczni. Bardziej znanym z nich jest V. Muñoz Delgado, który swoje wątpliwości w tej sprawie wyraził w artykule pt. *Lógica, Ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, „Revista Española de Teología”, 1978/38, s. 205–271.

⁶ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. XX.

civili oraz *De potestate Ecclesiae*. Większość jego dzieła to pozostawione w rękopisach wykłady uniwersyteckie, będące głównie komentarzami do *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu; ich część opublikowano w 1560 r. jako *Summa Sacramentorum Ecclesiae* oraz *Comentarios a la Secunda Secundae* (1932–1935). Zmarł w Salamance.

Vitoria nie był wielkim teologiem spekulatywnym; bardziej niż kwestie metafizyczne pociągały go zagadnienia praktyczne – etyczne i prawne, takie jak problem sprawiedliwej wojny, obrona pokoju i zgody między ludźmi i narodami, zasadność konkwisty Ameryki i prawa Indian, zagadnienie ustanowienia uniwersalnej wspólnoty ludzkiej. „Mistrz Vitoria pojawia się w momencie zwrotnym europejskiej historii, w którym ujawniają się zasadnicze problemy w porządku eklezjalnym, teologicznym, politycznym i kulturalnym, wymagające pilnych i nowych rozwiązań, daleko wykraczających poza rozwiązania średniowieczne, niewystarczające w nowych okolicznościach historycznych”⁷. W dziedzinie eklezjologii nowego ujęcia wymagała kwestia autorytetu Kościoła i papieża, bowiem jej dotychczasowe rozstrzygnięcie zostało podważone przez reformę protestancką. Ustosunkowując się do żywego wówczas sporu między koncyliarystami i zwolennikami absolutnej władzy papieża w Kościele, Vitoria opowiedział się za koncyliaryzmem, jednak w sposób dość niejasny, zastrzegając, iż decyzje soborów powszechnych uzyskują pełną moc dopiero po uzyskaniu papieskiej aprobaty, a papież jako namiestnik Chrystusa ma prawo je odrzucić. Niemniej twierdził, że chociaż takie postępowanie papieża należałoby uznać za uprawnione, to zarazem niedopuszczalne, a nawet – można sądzić – będące nadużyciem władzy papieskiej, o ile nie istniałyby racjonalne i oczywiste powody takiego aktu. Rozwiązanie to wydaje się nie dość radykalne, ale takie właśnie zdają się być intencje Vitorii: z jednej strony nie chciał on podważać powszechnej woli Kościoła, wyrażanej przez kardynałów zgromadzonych na soborze, z drugiej natomiast nie mógł także uznać absolutnej władzy papieskiej, która, jak wskazywały fakty, ulega zepsuciu i stała na przeszkodzie potrzebnych dla Kościoła reform. Rozwiązanie zagadnienia, jakie przedstawił salamantyński teolog, nie zadawała papieża Sykstusa V, który w 1590 r. umieścił *Relectiones theologicae* na Indeksie (po śmierci papieża jego Indeks przestał obowiązywać).

Dotychczasowy model teologii został skrytykowany i ośmieszony przez humanistów, a ich metodologiczne propozycje, akcentujące prawo do indywidualnej i subiektywistycznej egzegezy prawd objawionych wydawały się zagrażać jej jako nauce, mającej na celu systematyczne dążenie do obiektywnej prawdy. Najważniejsze zjawiska tej epoki w dziedzinie polityki to pojawienie się

⁷ Ibidem, s. 313.

nowożytnego państwa, którego świecka władza nie potrzebowała już religijnych uzasadnień, konflikty polityczne w łonie chrześcijaństwa oraz kolonizacja i ewangelizacja Ameryki. Te fakty i zjawiska zachwiały chrześcijańskim, średniowiecznym światopoglądem oraz wymagały takiego jego reorganizacji, by odpowiadał nowym czasom. To zadanie podjął m.in. F. Vitoria.

Melchor Cano (1509–1560) do zakonu dominikanów wstąpił w 1523 r. W Salamance w latach 1524–1527 studiował filozofię, a następnie, w latach 1527–1531, teologię; studia teologiczne w latach 1531–1533 kontynuował w Valladolid, gdzie w roku ich ukończenia został lektorem sztuk. W latach 1543–1546 wykładał na katedrze św. Tomasza uniwersytetu w Alcalá de Henares. Po śmierci Vitorii w 1546 r. otrzymał wakującą katedrę teologii na uniwersytecie w Salamance. W latach 1551–1552 brał udział w soborze trydenckim. W 1552 r. został mianowany biskupem Wysp Kanaryjskich, jednak dwa lata później zrezygnował z tego szacownego urzędu; spełniał później wysokie funkcje we własnym zakonie (dwukrotnie był prowincjałem Kastylii). W 1555 r. opublikował pismo (opinię – *parecer*), w którym wyrażał sprzeciw wobec prawa papieża do wypowiedzenia i prowadzenia wojny, przyznając zarazem prawo cesarzowi do zbrojnej obrony przed atakami wojsk papieskich. Uzasadniał to prawo m.in. tym, że papież prowadzący wojnę nie jest prałatem Kościoła powszechnego, lecz władcą doczesnym, takim jak każdy inny książę, a z drugiej strony cesarz jest zobowiązany do chronienia swoich poddanych przed atakiem wrogów, jak i do ochrony własnego autorytetu suwerennego władcy⁸.

Domingo de Soto (1495–1560) w 1512 r. rozpoczął studia filozoficzne w Alcalá, które skończył w 1519 r. w Paryżu. Po powrocie do Hiszpanii, w latach 1520–1524 wykładał filozofię w Alcalá i zarazem studiował tam teologię. W 1524 r. wstąpił do zakonu dominikanów. W 1532 r. uzyskał katedrę teologii (*Visperas*⁹) na uniwersytecie w Salamance, na której pozostawał do 1549 r.; w latach 1552–1556 wykładał teologię na katedrze Prima. Był spowiednikiem cesarza Karola V. W latach 1545–1547 brał udział w soborze trydenckim

⁸ Zob. *Parecer del Maestro fr. Melchor Cano dado al Señor Emperador Carlos V*, Madrid 1736, <http://bib.cervantesvirtual.com/historia/CarlosV/melchor.shtml> (4.10.2012).

⁹ Strukturę Wydziału Teologii na uniwersytecie w Salamance tworzyło siedem katedr. Na sześciu z nich wykładano teologię spekulatywną (po dwie przypadły na jedną z trzech „dróg” teologicznych), natomiast na siódmej interpretowano Pismo św. Katedry teologii podzielone były na dwie kategorie: Primas i Visperas; nauczanie na Primas odbywało się o pierwszej kanonicznej godzinie dnia (około 7 rano), natomiast na Visperas po południu. F. Vitoria wprowadził nieznaną dotychczas w Salamance zwyczaj powolnego dyktowania wykładów (metoda dydaktyczna praktykowana podczas jego studiów w Paryżu); ten sposób wykładania tłumaczy – przynajmniej częściowo – dlaczego studia teologii, poświęcone przede wszystkim komentowaniu *Sumy teologicznej* Tomasza, trwały 8 lat. W statucie uniwersytetu z 1561 r. zabroniono tej metody dydaktycznej, tak samo jak odczytywania wykładu z kartek (dokładniej: wnoszenia kartek przez profesora do auli wykładowej) pod groźbą grzywny, jednak ten zakaz nie był skrupulatnie egzekwowany.

jako cesarski teolog (w tym czasie na katedrze zastępował go B. Cano). Powierzano mu wiele spraw publicznych, zleczanych głównie przez Inkwizycję. Jedną z nich była poruczona mu w 1550 r. korekta wszystkich wydań Biblii, jakie ukazały się w Hiszpanii w ciągu ostatnich 25 lat. Soto wywiązał się z zadania w ciągu czterech miesięcy, poddając rewizji 33 wydania Pisma. Inną było uczestniczenie w procesie B. Carranzy w roli recenzenta Świętego Oficjum. Dał się poznać, razem z F. Vitorią i B. de Las Casas, jako obrońca praw Indian i jako jeden z głównych oponentów Juana Ginés de Sepúlvedy, który był przeciwny uznaniu tych praw i uzasadniał prawo do prowadzenia wojny przeciw nim. Był erudyta; w kręgach akademickich mawiano: *qui scit Sotum, scit totum*. Jego naukowe zainteresowania skupiały się na trzech dziedzinach – prawie i moralności, teologii sakramentalnej oraz relacjach między usprawiedliwieniem przez wiarę a łaską Bożą, niemniej komentował także zagadnienia należące do fizyki, szczególnie interesując się zagadnieniem ruchu. Publikował dużo, ale nie dbał specjalnie o styl. Jego pierwsze prace dotyczyły zagadnień filozoficznych: *Sumulae* (1429), *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria* (1545), *Super octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* (1545); następne były poświęcone kwestiom teologicznym: *De ratione legendi et detegendi secretum* (1541), *Deliberatio in causa pauperum* (1545), *De extremo iudicio* (1545), *De natura et gratia* (1547), *Apologetica* (1547), *In epistolam divi Pauli ad Romanos Comentarium* (1550), *De cavendo iuramentorum abusu* (1551), *De iusticia et iure, libri decem* (1553–1554), *Annotationes in Commentarium Joannis Feri super Evangelium Joannis* (1554), *Commentarium in Quartum Sententiarum* (1557–1560), *Catechismo cristiano* (1558). Jest uznawany raczej za współpracownika niż ucznia Vitorii, bardziej scholastycznego niż jego kolega. Podobnie jak Vitoria, Soto był przekonany, że samo studiowanie Pisma św. metodami filologicznymi czy jego bezpośrednia lektura są niewystarczające i opowiadał się za teologią racjonalną (dedukcyjną), chociaż oczywiście mającą podstawę w prawdach objawionych w Piśmie. Zmarł w Salamance, gdzie spoczywa w Panteonie Teologów klasztoru św. Szczepana.

Do następnego pokolenia Szkoły z Salamanki należeli uczniowie wyżej przedstawionych mistrzów: Pedro de Sotomayor (zm. 1564), Juan de la Peña (1513–1665), Mancio de Corpore Christi (ur. 1500) i Juan Gallo (zm. 1575), studenci F. de Vitorii i D. de Soto. Dzięki poparciu Soto katedry w Salamance uzyskali Juan de Guevara (ur. 1518) i augustianin fray Luis de León (1527–1591), pod którego kierunkiem kształcił się inny wybitny przedstawiciel Szkoły (przez niektórych uznawany za jej przedstawiciela ostatniego), Domingo Báñez (1528–1604), również uczeń M. Cano i P. de Sotomayora, duchowy opiekun Teresy de Jesús. Inni jej przedstawiciele, którzy jednakże wnieśli mniejszy wkład w rozwój wspólnej doktryny, to Fray Pedro de Uceda y Guerrero (zm. 1582) i Pedro de Aragón (1546–1592).

Chociaż jądro Szkoły z Salamanki tworzyli przede wszystkim profesoria uniwersytetu w Salamance, wywodzący się głównie z zakonu dominikanów (jeszcze ściślej – związani z klasztorem św. Szczepana w Salamance), to jednak niektórzy zaliczają do niej także tych, którzy podążali drogą tychże mistrzów, znajdując się poza Salamanką, poza Hiszpanią, a nawet poza Europą. Niektórzy autorzy wskazują, że zwłaszcza „teologowie z Towarzystwa Jezusowego [...] uczynili swoimi idee Szkoły z Salamanki [...], wykorzystując je w swoich świeżo założonych ośrodkach studiów”¹⁰. Szkoła znalazła kontynuację m.in. w założonym w 1551 r. przez Ignacego Loyolę Kolegium Rzymskim (późniejszy uniwersytet „Gregoriana”)¹¹. Wybitnymi filozofami i teologami nawiązującymi do myśli akademików z Salamanki byli m.in. Gabriel Vázquez de Belmonte, Pedro de Fonseca, Francisco Suárez oraz Luis de Molina.

Prezentację myśli Szkoły z Salamanki zaczynamy od jej aspektów teologicznych. Teologia nie jest głównym przedmiotem naszego zainteresowania, jednak rozstrzygnięcia zagadnień teologicznych stanowiły podstawę i punkt wyjścia refleksji filozoficznej nad podejmowanymi zagadnieniami nie tylko w Szkole z Salamanki. W tamtej epoce refleksja teologiczna i filozoficzna były ze sobą ściśle powiązane, tworząc spłot myśli, z którego wyodrębnienie „czystej” filozofii jest bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe.

Teologia Szkoły

Scholastyczna teologia, która od XIII w. rozkwitała na uniwersytecie w Paryżu dzięki takim mistrzom, jak św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura, w późnym średniowieczu popadła najpierw w kryzys, a później uległa tak daleko posuniętej dekadencji, że na początku epoki nowożytnej nastąpiło jej powszechne odrzucenie. Owa dekadencja miała różne przejawy. Na niektóre z nich zwracali uwagę – niekiedy z pewną przesadą – omawiani w poprzednim rozdziale humaniści, wskazując przede wszystkim jej degenerację lingwistyczną (barbarzyńska łacina, monotony schemat kwestii, zarzutów i odpowiedzi), opieranie się na autorytetach tam, gdzie powinna dominować lektura i filologiczno-historyczna analiza źródeł oraz przerost formalnych procedur dialektyczno-logicznych nad treścią, a w jej nauczaniu dydaktyczną nieskuteczność. Inwazja logiki na teren teologii niemal zupełnie wyeliminowała z niej

¹⁰ M. Grabmann, *Naturaleza metodológica y actualidad de las „Disputaciones metafísicas” de Francisco Suárez*, „Azafes”, 2006/8, s. 151.

¹¹ Zob. M. Grice-Hutchinson, *El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, „Revista de Historia Económica”, 1989/2, Suplemento, s. 22.

refleksję teologiczno-metafizyczną, napełniła natomiast formalizmami, sofistycznymi uproszczeniami, pustymi pojęciami i fikcyjnymi bytami. Skupiając się na zagadnieniach coraz bardziej fikcyjnych i dla wielu coraz trudniejszych do zrozumienia, teologia oddalała się od aktualnych zagadnień życia duchowego, od samej religii, stając się zrozumiałą tylko dla nielicznych dziedziną logiczno-lingwistycznych zabaw, dysput bez znaczenia i jakiegokolwiek – łącznie z intelektualną – użyteczności¹². Innym defektem teologii późnego średniowiecza, również zauważanym przez humanistów, takich jak Erazm czy Luis Vives, ale także przez Lutra, było niemal całkowite zaniedbanie studiów biblijnych i patrystycznych, co wyraźnie świadczyło o oddaleniu się jej od źródeł Objawienia. Ponadto coraz bardziej pogłębiały się różnice i rywalizacja między trzema szkołami teologicznymi, które stały się intelektualnymi gettami, ślepyimi na argumenty pochodzące z zewnątrz, rozstrzygającymi ostatecznie wszelkie wątpliwości stwierdzeniem *magister dixit*. Owa rywalizacja rozgrywała się między szkołą tomistyczną, reprezentowaną głównie przez teologów dominikańskich, szkołą franciszkańską (nazywaną także szkotystyczną), nawiązującą do św. Bonawentury, Dunska Szkota i św. Augustyna i Platona (obie te szkoły zaliczane były do tzw. *Via Antiqua* w teologii i reprezentowały nurt realistyczny) oraz szkołą nominalistyczną, nawiązującą do koncepcji Wilhelma Ockhama (*Via Moderna*)¹³. Walka o dominację nad koncepcjami innych szkół pochłaniała wiele energii teologów, przekształcając naukę, którą reprezentowali, w anarchiczny zbiór odległych od prawdy opinii – tak przynajmniej status tej wiedzy był postrzegany przez ówczesnych. Oczekiwano od teologów czegoś znacznie więcej, niż tylko prywatnych opinii – prawdy. Te wady teologii ujawniły się zwłaszcza na uniwersytecie w Paryżu.

¹² Przykłady problemów, jakie wówczas starano się rozstrzygnąć, świadczące o intelektualnej degeneracji teologii tych czasów podaje Belda Plans: czy Bóg mógł stworzyć materię bez formy? Czy mógł stworzyć wielu aniołów należących do tego samego gatunku? Jeśli moc Boża mogłaby oddzielić materię wody od jej formy, to czy można byłoby chrzcić oddzielnie jej formą i oddzielnie jej materią? Czy łabędź może pić wodę, która służyła do chrztu? (J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 9–10).

¹³ Wszystkie nurty i drogi teologicznego myślenia na początku XVI w. były obecne także w Hiszpanii, zwłaszcza od momentu ufundowania uniwersytetu w Alcalá de Henares (1508). Statut tej uczelni stanowił, że teologia ma tu być wykładana według trzech dróg, a niektórzy jej profesorowie zgodnie z tą zasadą w swoich pracach rozpatrywali podejmowane zagadnienia w trzech aspektach naraz. Treści wykładane na określonej katedrze – sposób ich ujęcia, źródła, na których powinien opierać się profesor (np. dzieła Dunska Szkota, Piotra Lombarda czy Tomasza z Akwinu) – były wyznaczone statutem uniwersytetu, a jego przestrzeganie było kontrolowane. Wykłady musiały odbywać się przy otwartych drzwiach i były wizytowane pięć razy w roku akademickim. Kontrolowano m.in. to, czy profesor, który ma obowiązek wykladać teologię według określonej formuły, nie czyni tego w inny sposób, czy np. zamiast ujmować zagadnienia w perspektywie tomistycznej, nie wyklada jej w ujęciu nominalistycznym lub odwrotnie. Ci profesorowie, którzy nie przestrzegali zasad statutu, płacili grzywny.

Chrześcijańscy humaniści nie dostrzegali potrzeby reformowania scholastycznej teologii, lecz raczej pryncypialnie odrzucali wszelkie metody spekulatywno-filozoficzne, zwłaszcza arystotelesowskie (większość z nich odwoływała się do neoplatonizmu i św. Augustyna) jako sprzeczne z naturą religii i utrudniające powrót do Słowa objawionego. Ich ideałem była prosta i praktyczna teologia oparta głównie na egzegezie Pisma św., mająca na celu rozwój chrześcijańskiej moralności i doskonalenie pobożności. Postawy krytyczne w stosunku do scholastycznej teologii upowszechniły się zwłaszcza pod wpływem protestanckiej zasady *Sola scriptura*. Jednak i wśród samych teologów – zwłaszcza franciszkańskich – nie brakowało myślących tak samo krytycznie o teologii, jak humaniści.

Według J. Beldy Plansa, najważniejszym czynnikiem filozoficznym, który degradująco wpływał na stan ówczesnej teologii, był wywodzący się z myśli W. Ockhama (1258–1349) nominalizm¹⁴. Ten teolog i filozof, podejmując kwestię powszechników, podał rozwiązanie nominalistyczne, które wiązało się u niego z uznaniem, że zdolności ludzkiego umysłu w dziedzinie poznania metafizycznego są skrajnie ograniczone i że człowiek jest skazany na poznanie zmysłowe, które nie jest w stanie uchwycić istoty rzeczywistości. Brzytwa Ockhama mocno zredukowała obszar intelektualnych dociekań, które warto podejmować z nadzieją na ich rozwiązanie, na poznawcze uchwycenie uniwersalnych aspektów rzeczywistości czy poznanie treści Objawienia. Od tego momentu naukowość teologii jako wiedzy abstrakcyjnej i uniwersalnej staje się tak wątpliwa, jak wątpliwa stała się zdolność ludzkiego rozumu do pojęcia prawd innych niż konkretne i dostępne dla zmysłów. Teologia porzuca wówczas refleksję metafizyczną na rzecz rozważań moralnych, socjopolitycznych i prawniczych. Owszem, nie brakowało w niej refleksji o charakterze abstrakcyjnym, ale podejmowano ją z przekonaniem, że nie dotyczy ona samej rzeczywistości, lecz jedynie pojęć, a uzyskana w ten sposób wiedza nie przekracza ludzkich rojeń wyłącznie o możliwych sposobach bycia rzeczywistości. Sensowność rozważań teologicznych i filozoficznych została także podważona przez stanowiącą integralną część ockhamizmu doktrynę o absolutnej wolności i nieprzewidywalności Boga. Nominalizm miał jednak tę zaletę, że w przeciwieństwie do dwóch pozostałych szkół teologicznych pozwalał na dość dużą swobodę intelektualną, na myślenie, którego nie krępują autorytety mistrzów; slogan tego nurtu myśli głosił: *non jurare in verba magistri*. Niemniej taka teologia nie mogła efektywnie wspierać życia duchowego ani nie była przygotowana do podjęcia tych problemów, które stanęły przed człowiekiem i kulturą tej epoki. Przed Kościołem i teologami jawiła się alternatywa: albo całkowicie

¹⁴ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 19.

porzucić scholastyczną teologię (do czego zachęcali humaniści z Lorenzo Vallą i Erazmem na czele), albo podjąć się jej głębokiej odnowy, tzn. nie porzucając zasadniczo metod scholastycznych, uzupełnić je nowszymi sposobami postępowania naukowego, zwłaszcza metodami filologicznymi, które zaproponowali renesansowi humaniści, oraz skierować uwagę na źródła chrześcijaństwa, wychodząc poza krąg wyznaczony *magister dixit* – problemem podstawowym stało się zagadnienie metody teologicznej.

Tę drugą drogę, drogę odnowy teologii, podjęli mistrzowie z uniwersytetu w Salamance. Chociaż grupę teologów z Salamanki nazywa się szkołą, to jednak jej naukowe postawy dalekie były duchowi zamknięcia w kręgu idei mistrza-założyciela, charakterystycznego dla innych szkół teologicznych tej epoki. W XVI w. uniwersytet w Salamance stał się głównym europejskim ośrodkiem myśli teologicznej: około połowy stulecia liczba studentów tej uczelni przekraczała 5 tysięcy, a w latach osiemdziesiątych studiowało ich tutaj już około 7 tysięcy. W pierwszych dziesięcioleciach XVI w. uniwersytet paryski miał ich około 5 tysięcy, a na uniwersytecie w Louvain naukę pobierało 3 tysiące studentów.

Za początek Szkoły uznaje się rok 1526, w którym do Salamanki przybył Francisco de Vitoria, by na uniwersytecie objąć katedrę teologii, natomiast za koniec jej istnienia przyjmuje się rok 1604, w którym zmarł D. Báñez, uznawany za ostatniego profesora wykładającego w Salamance teologię według zasad przyjętych za wspólne¹⁵. Na początku XVII w. Szkoła uległa dekadencji w wyniku kontrowersji teologicznych oraz z powodu utraty kreatywności intelektualnej i braku talentów. Ważną przyczyną jej wygaśnięcia było także utworzenie na Wydziale Teologii uniwersytetu w Salamance kolejnych katedr dla poszczególnych zakonów: dla dominikanów, jezuitów, benedyktynów, franciszkanów oraz katedr, na których wykładano szczegółowe dziedziny wiedzy; w sumie na wydziale w XVIII w. było 18 katedr. Wzrastająca liczba katedr powodowała rozproszenie intelektualnych wysiłków profesorów; ich energię pochłaniały także walki o dominację na Wydziale Teologii, prowadzone głównie między uczonymi wywodzącymi się z zakonu dominikanów, augustianów i jezuitów. Spadek kreatywności nastąpił już w drugim pokoleniu uczonych z Salamanki. Różnica poziomu intelektualnego między twórczością mistrzów i uczniów jest na tyle wyraźna, że niekiedy to drugie pokolenie bywa nazywane Drugą Szkołą z Salamanki. Teologią Drugiej Szkoły był tomizm sztywny, zamknięty, skodyfikowany, „skajetyzowany” (dominowała tutaj

¹⁵ I. Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2005, s. 97. Te same granice czasowe Szkoły określa L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Facultad de Teología, Granada 1973, s. 299.

wykładnia św. Tomasza, jaką dał kard. Kajetan, tzn. z przewagą spekulacji filozoficznej, zwłaszcza metafizycznej, nad egzegezą źródeł; odniesienie podejmowanych zagadnień do problemów praktycznych było już niewielkie) – taki, w którym nie ma już prawie miejsca na krytykę, wolność myśli i inwencję twórczą. Zanikła także pielęgnowana tam wcześniej elegancja i prostota łaciny traktatów.

Najogólniejsze cechy, które charakteryzują Szkołę z Salamanki, zwłaszcza w pierwszym okresie jej istnienia (w „szkole Mistrzów”) to: krytyczny stosunek do zamkniętej scholastyki, do jej beзуżytecznego formalizmu oraz braku odniesień do źródeł, zwłaszcza biblijnych; poszukiwanie prawdy dla niej samej, bez szczególnych zobowiązań wobec autorów i autorytetów; zainteresowanie metodologią teologii, stała dążność do jej doskonalenia, łączenie tradycji naukowej średniowiecza z najnowszymi osiągnięciami metodologicznymi renesansowego humanizmu, ale także krytyczny dystans do hermeneutyki filologiczno-gramatycznej, wskazywanej przez humanistów jako jedyna metoda teologii; szerokie, krytyczne wykorzystanie źródeł teologicznych – Pisma św., tradycji patrystycznej, dokumentacji soborowej i postanowień papieskich; dbałość o elegancję stylu literackiego; orientacja praktyczna (moralna i pastoralna) refleksji teologicznej; żywy, otwarty na studentów styl dydaktyki¹⁶.

Filozoficzno-teologiczny fundament myśli teologów z Salamanki stanowiło dzieło Tomasza z Akwinu. Jego pisma były dla nich raczej przewodnikiem dydaktycznym i ważnym odniesieniem dla własnej twórczości, nie przyjmowali oni jednak, że zawierają one całą teologię, lecz że Tomasz wyłożył ją jaśniej i dokładniej niż inni autorzy. Kiedy dążenie do prawdy wymagało wyjścia poza doktrynę Tomasza, czynili to chętnie, spełniając postulaty humanistycznej hermeneutyki filologiczno-gramatycznej; byli jednak przeciwni uznaniu jej za jedyną i wyłączną metodę teologii, obawiając się, że może wprowadzić do teologii subiektywistyczny impresjonizm. Umiarkowane stosowanie metody filologiczno-gramatycznej przyniosło scholastycznej teologii korzyść w postaci usunięcia jej defektów, które czyniły z niej dyscyplinę poznania oddaloną od życia, intelektualnie zawikłaną i zrozumiałą tylko dla nielicznych. Stała się ona bardziej krytyczna, klarowniejsza i bliższa doświadczeniu religijnemu. Tę odnowioną teologię J. Belda Plans nazywa „teologią humanistyczną”, a humanizm Szkoły – humanizmem krytycznym¹⁷. C. Flórez Miguel jako główne wyróżniki owego humanizmu wskazuje „antropologię ludzkiej godności”, dążenie do rekoncylacji przeszłości z terażniejszością, tradycji platońskiej z ary-

¹⁶ R.G. Ortiz Treviño, *Domingo de Soto en el debate Indiano. La defensa del Dominio Infidelium*, „Anuario Mexicano de Historia del Derecho”, 2007/19, s. 293–294.

¹⁷ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 247–251.

stotelesowską, augustiańskiej z tomistyczną, klasycznej literatury humanistycznej z twórczością Ojców Kościoła¹⁸. Jak ocenia Belda Plans:

rezultatem końcowym jest zdrowa teologia biblijna i patrystyczna, teologia życiowa i praktyczna, która utrzymuje związek z palącymi problemami moralnymi, jakie pojawiły się w ówczesnym społeczeństwie, by rozjaśnić doczesną rzeczywistość w optyce chrześcijańskiego objawienia. Nie jest to zatem teologia bezcielesna czy nazbyt abstrakcyjna, która gubi się w skomplikowanej spekulacji racjonalnej; wręcz przeciwnie, jest to teologia silnie zakorzeniona w pozytywnych źródłach Objawienia i szczerze oddana rozwiązaniu w perspektywie transcendencji praktycznych problemów człowieka i jego otoczenia¹⁹.

Jak w tym samym duchu pisze F. Castilla Urbano, „w ten sposób teologia przekształca się w dyscyplinę modelową, w naukę nauk, której żadne zagadnienie nie powinno być obce. Jest to nauka o tym, co boskie, o Bogu; lecz Bóg jest stwórcą natury, a studium jego dzieł jest pewnym sposobem rozważania bytu Bożego. Dlatego przedstawiciele tej najważniejszej z nauk będą prawdziwymi wirtuozami wiedzy”²⁰.

Zasadniczą nowością, jaką wprowadził Vitoria do teologii, była zmiana stylu jej uprawiania. Nastąpiła ona dzięki temu, że uległ on wpływowi humanizmu, który odzwierciedlił się w elegancji i jasności stylu jego refleksji, świadczącej o jego wybitnej erudycji, świetnej znajomości autorów klasycznych (zwłaszcza Cyserona, Kwintyliana, Seneki, Wergiliusza, Horacego, Tytusa Liwiusza, Ulpiana, Makrobiusza, Laktancjusza i in.) oraz filozofii starożytnej (szczególnie Arystotelesa i Platona, których czytał w oryginale i często cytował), nie wspominając o jego dobrej znajomości idei ruchu humanistycznego i prac współczesnych mu teologów. W Paryżu zetknął się z Piotrem Crockaertem (zm. 1514), profesorem teologii z Brukseli, który w 1509 r. wprowadził do teologii zasadę bezpośredniej analizy tekstu źródłowego, jakim była *Suma teologiczna* Tomasza z Akwinu. Była to wówczas nowość, bowiem w XV i na pocz. XVI w. na uniwersytetach europejskich podstawowym tekstem, na którym teologowie opierali swoje rozważania, był mało oryginalny podręcznik – *Sentencje* Piotra Lombarda (1095–1159), w którym zebrane zostały opinie różnych teologów, dotyczące podstawowych dogmatów chrześcijańskich.

¹⁸ C. Flórez Miguel, *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, s. 125. Zob. też. J. Aranzadi del Cerro, *La importancia social de los mercados*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad?*, s. 157. L. Baek teologię i „politykę moralną” Szkoły nazywa natomiast „humanizmem demokratycznym”, podkreślając wagę, jaką jej członkowie przywiązywali do autonomii politycznej i społecznej człowieka jako obywatela (zob. L. Baek, *Monetarismo y teorías del desarrollo en la Península Ibérica en los siglos dieciséis y diecisiete*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, s. 173–174).

¹⁹ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 354.

²⁰ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona–México 1992, s. 39.

Jednak trzeba zauważyć, że nim Vitoria rozpoczął wykłady na uniwersytecie w Salamance, zasada bezpośredniego obcowania z tekstem źródłowym już tam funkcjonowała dzięki reformie, jaką w latach 1473–1780 przeprowadził teolog Diego Deza (1443–1523), przeciwnik nominalizmu. Pierwszymi profesorami uniwersytetu w Salamance, dla których pisma Tomasza z Akwinu stanowiły podstawę refleksji teologicznej, byli (poza Dezą) Alonso Fernández de Madrigal (1410–1455) i Pedro Martínez de Osma (1420–1480). Osma był przeciwnikiem szkotystycznego werbalizmu, nadmiernej racjonalnej spekulacji w teologii, przejawiał też skłonność do korzystania z pism dawniejszych teologów (*doctores antiqui*). Ponadto uniwersytet w Salamance był jednym z ważniejszych ośrodków hiszpańskiego humanizmu. Renesansowe idee głoszone tutaj z katedr gramatyki, retoryki i języków antycznych. Wykładowcą gramatyki (od 1474 r.), poetyki (od roku 1486) i retoryki (1505) był tam Elio Antonio Nebrija (Antonio de Librixa, Antonio de Lebrija; 1444?–1522), „ojciec lingwistyki hiszpańskiej”. Niektóre jego idee wyprzedziły humanistyczne postulaty samego Erazma z Rotterdamu. Jego traktaty – a w zasadzie proste i niezbyt obszerne podręczniki łaciny, mające na celu przywrócenie jej pierwotnej czystości – dały początek hiszpańskiemu odrodzeniu. Najważniejszym z nich były *Introductiones latinae* (1481). „Te pięćdziesiąt stron starannie opracowanych materiałów lingwistycznych i suchych norm gramatycznych było dla Nebrijy i jego bliskich jądrem nowego obrazu całej kultury, ponieważ byli oni przekonani, że język łaciński i klasyczna *eloquentia* stanowią nieuniknioną drogę do wszelkich innych przedsięwzięć lub sztuk”²¹ – pisze F. Rico. *Introductiones* w kolejnych wydaniach obrosły komentarzami, notami i apendyksami, stając się wreszcie monumentalną encyklopedią kultury łacińskiej, dając początek studiom humanistycznym w Hiszpanii; stały się podstawą walki – jak wówczas mówiono – ze scholastycznym barbarzyństwem. Nebrija chciał nauczać łaciny, czerpiąc z wzorów rzymskich, klasycznych, przygotowując do czytania dzieł antycznych. Argumentował, że dobra łacina jest podstawą religii chrześcijańskiej i chrześcijańskiego państwa: bez dobrej znajomości łaciny nie można czytać Ojców Kościoła, a bez znajomości dzieł Ojców nie ma dostępu do Pisma św. i do prawd wiary. Dobra łacina jest także podstawą dobrego prawa, jak i pozostałych dziedzin wiedzy i sztuk; w sumie język łaciński jest fundamentem cywilizacji i życia prawdziwie ludzkiego²². Zachęta do naśladowa-

²¹ F. Rico, *Leccion y herencia de Elio Antonio de Nebrija 1481–1981*, w: *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996, s. 9. Zob. także idem, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid 1993, s. 18–21.

²² Zob. L. Gil, *Nebrija y el menester del gramático*, w: *Nebrija y la introducción...*, s. 58. Niemniej J.A. Maravall zauważa, że postawa Nebrijy, jak i innych przedstawicieli renesansu, zwolenników powrotu do łaciny i całej kultury klasycznej, nie jest w ścisłym sensie postawą renesansową,

nia języka starożytnych oraz ich obyczajów prowadzi do reformy studiów oraz do przemiany wizji czy ideału życia, którego ważnym składnikiem staje się doskonalenie wewnętrzne²³. „W ten sposób, gramatyka była kluczem do całej reformy człowieka i społeczeństwa”²⁴. Główną troską Nebrijy było wychowanie młodych pokoleń. „Nebrija nie skarży się na gramatykę ani na język łaciński, lecz na to, że naucza się ich... źle”²⁵ – pisze J. Fernández-Sevilla. Istotny wpływ na Naebriję wywarły ideały renesansowego humanizmu, wyrażone w Lorenzo Vallę w *Elegantiae*²⁶.

Vitoria, przybywając na uniwersytet w Salamance w 1526 r., wkraczał więc już w atmosferę sprzyjającą refleksji, która nie poprzestaje na podręczniku, lecz korzysta z wielu źródeł. Ten sposób uprawiania teologii na uniwersytecie w Salamance stał się później obowiązkiem, a św. Tomasz pierwszym mistrzem wszystkich jego katedr (niemniej statut uniwersytetu oficjalnie nakazywał zastąpienie *Sentencji* Piotra Lombarda *Sumą teologiczną* Tomasza dopiero w 1561 r.²⁷). Wiązało się to także z odrzuceniem nominalistycznego, skomplikowanego, niejasnego, ośmieszonego zarówno przez Erazma i humanistów, jak i przez Lutra

lecz raczej jeszcze wyrazem średniowiecza, ponieważ nie opiera się ona na przeświadczeniu, że wiedzę człowiek musi zdobywać własnym wysiłkiem, lecz że jest ona gotowa i wystarczy ją tylko odkryć (w tym konkretnym wypadku – uczyć się łaciny). Zob. J.A. Maravall w *Estudios de historia del pensamiento español. Serie segunda. La época del Renacimiento*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1984, s. 150–151. A. Nebrija w istocie powtarza argumentację, którą jako pierwszy podał wybitny włoski przedstawiciel renesansu, L. Valla (ur. 1407), który twierdził, że w języku łacińskim zawiera się cała wiedza godna wolnego człowieka oraz że upadek imperium rzymskiego nastąpił wraz z zaniedbaniem poprawnego używania tego języka. Nebrija przebywał około 10 lat w Italii, gdzie poznał te idee (zob. A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492–1540)...*, s. 18–21).

²³ „Istota humanizmu, jego oryginalność, nie polega na tym, że humaniści znali przeszłość, lecz postawa, jaką wobec niej przyjęli. Uwaga filologiczna jest już sposobem filozofowania: chodzi o poznanie siebie za pośrednictwem studiów nad autorami klasycznymi” (I. Trujillo Pérez, *Notas sobre el agustinismo...*, s. 185).

²⁴ J.A. Maravall, *El pre-renacimiento del siglo XV*, w: *Nebrija y la introducción...*, s. 22. Zob. także idem *Estudios de historia del pensamiento español...*, s. 18–19.

²⁵ J. Fernández-Sevilla, *Un maestro preterido: Elio Antonio de Nebrija*, „Thesaurus”, 1974/1, s. 3. Zob. także: M.E. Venegas Renaud, *El Renacimiento: un contexto para el surgimiento del concepto pedagógico „formación”*, „Revista Educación”, 2004/28, s. 31).

²⁶ Zob. M.D. Martínez Gavilán, *Las fuentes del De institutione Grammatica del P. de la Cerda: racionalismo sanctiano y pedagogía jesuítica en el Arte de Nebrija reformado*, w: *Gramma-Temas 3: España y Portugal en la tradición gramática*, red. M.A. Maquieira Rodríguez, M.D. Martínez Gavilán, Universidad de León, León 2008, s. 199–200.

²⁷ Jednak, jak pisze I. Jericó Bermejo (*La Escuela de Salamanca del siglo XVI...*, s. 94), profesowie, którzy byli zobowiązani wykładać np. Dunsza Szkota, czynili to szybko i pobieżnie, przechodząc następnie do św. Tomasza, spełniając zresztą tym oczekiwania studentów, wśród których doktryna Szkota nie cieszyła się zbyt wielkim zainteresowaniem. A ponieważ w owym czasie to studenci zarządzali uniwersytetem, ten sposób nauczania, odchodzący od zadań wyznaczonych profesorom przez statut uniwersytetu, był akceptowany. W każdym razie zainteresowanie problematyką nominalistyczną teologów z Salamanki, nawet tych, którzy byli zobligowani nią się zajmować, stale się zmniejszało.

języka paryskiej szkoły teologii (*lingua parisiensis*) i zastąpieniem go językiem filozoficznego realizmu – właśnie językiem Tomasza z Akwinu. Uczynienie tego teologa i filozofa wspólnym mistrzem miało więc także na celu jednoznaczne i jasne teoretyczne uporządkowanie teologii.

Oryginalne źródła – przede wszystkim Biblia – stanowiły zasadniczą i pewną podstawę myśli Vitorii: „teologia przestała być dla niego głównie racjonalną spekulacją dotyczącą wiary czy objawionych zasad, lecz przede wszystkim poznaniem i badaniem źródeł pozytywnych”²⁸. Nie odrzucał całkowicie racjonalnej spekulacji, jednak znacznie zredukował jej zakres. Uznawał ją za potrzebną także dlatego, by wykazać, że wiara nie jest sprzeczna z rozumem. Jego rozważania cechuje ponadto duch intelektualnej wolności w dążeniu do prawdy. Nie powoływał się prawie zupełnie na autorytety kościelne i państwowe (papieża, biskupów i monarchów) oraz naukowe (teologów, kanonistów, humanistów) i nie wahał się – nie uciekając się do eufemizmów i bez lęku – przeciwstawiać im własnych argumentów, jeśli uznał, że są one bliższe prawdy. Owszem, odwoływał się najczęściej do Tomasza z Akwinu, uważając go za najlepszego przewodnika na drodze refleksji teologicznej, jednak Akwinata nie był dla niego ostatecznym autorytetem, z którym zawsze należy się zgadzać. Mimo że niekiedy przeciwstawiał się przyjętym opiniom i autorytetom, jego teologia nie ma charakteru polemicznego – takiego, jaki cechował teologię istniejących wówczas szkół. Vitoria miał świadomość złożoności problematyki teologicznej, dlatego nie sądził, by jego rozwiązania zagadnień teologicznych miały charakter ostateczny czy posiadały moc dogmatu. Przeciwnie, zwierzał się, że pracując przez całe życie zdołał zaledwie otworzyć niewielką furtkę do teologii. Ten styl refleksji (przejęty przez jego współpracowników, następców i uczniów) sprawił, że Szkoła z Salamanki miała charakter otwarty.

Vitoria nie poświęcał specjalnej uwagi zagadnieniom metodologicznym, chociaż to właśnie jego uznaje się za prekursora nowych metod w teologii XVI w. Był praktykiem nowej metody, natomiast jej teorię wyeksplikował M. Cano. Kwestia metody w dość wielkim stopniu sprowadzała się do zagadnienia pewności źródeł, z których teolog ma czerpać swoje argumenty. W Szkole akceptowano ich dość szerokie spektrum, odpowiednio wartościując je pod względem pewności, nieomyślności czy „mocy dogmatycznej”. Postawa ta była odpowiedzią na humanistyczne wezwanie, wyrażane w hasle *ad fontes!* Tomasz z Akwinu wskazywał cztery źródła, z których mogą pochodzić argumenty teologiczne: Pismo św. (źródło nieomyślne), Ojcowie Kościoła (źródło argumentów niepewnych, prawdopodobnych), rozum naturalny i autorytet filozofów (źródła zewnętrzne i tylko prawdopodobne). Teologowie Szkoły z Salamanki wymieniali

²⁸ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 258.

ich więcej. Na przykład P. de Sotomayor wskazywał sześć źródeł argumentów: *Sumę teologiczną* Tomasza, wiarę Kościoła, definicje soboru powszechnego i papieża, nieautoryzowane przez papieża ustalenia synodów, dekrety papieskie niemające charakteru definitywnego oraz powszechną zgodę teologów scholastycznych. B. de Medina wskazywał natomiast 11 źródeł argumentów, podzielonych na trzy grupy: a) źródła nieomyłne: Słowo Boże, Pismo św., tradycja apostołska i eklezjastyczna, autorytet Kościoła powszechnego, autoryzowany przez papieża autorytet soboru powszechnego, autorytet papieża; b) źródła argumentów prawdopodobnych: autorytet Ojców Kościoła, autorytet teologów scholastycznych, autorytet historii Kościoła; c) źródła zewnętrzne i prawdopodobne: rozum ludzki i autorytet filozofów²⁹. Nie wszyscy teologowie byli zgodni w ocenie ich wartości (stopnia pewności). Największe rozbieżności istniały w ocenie wartości i mocy argumentów pochodzących z pism Ojców Kościoła. Uważano, że istnieje tylko jedna metoda, właściwa dla badań teologicznych, podniesiona przez scholastykę do rangi sztuki, która u Ojców pojawia się w formie niedoskonałej, pozbawionej należytego porządku. Najczęściej odwoływano się do św. Augustyna.

Rolę kodyfikatora jej metody odegrał Melchor Cano w pracy *De Locis theologicis libris duodecim* (1563); w XVI w. miała ona 6 wydań, a później wznawiano ją jeszcze 25 razy; znakomita większość tych wydań pojawiła się poza Hiszpanią, co świadczy o jej międzynarodowym sukcesie. Jego systematyczna i dopracowana w szczegółach topika teologiczna „stanowiła na długie stulecia najważniejszy punkt odniesienia dla jakichkolwiek teorii na obszarze teologicznego poznania i metodologii”³⁰. Ideałem, do którego zmierzał Cano, była synteza mądrości starożytnych (zwłaszcza Ojców Kościoła), myśli najwybitniejszych scholastyków (przede wszystkim Tomasza, ale i Augustyna, którą uznawał za szczyty teologii) i nowożytnej kultury humanistycznej – połączenie treści teologicznych i elegancji. Sam Cano spełniał wszystkie warunki, by ten ideał humanistyczno-scholastycznej teologii osiągnąć: płynnie, żywo i elegancko posługiwał się najlepszą łaciną oraz językami biblijnymi (greckim i hebrajskim), był wyjątkowym erudytą, zarówno znawcą literatury patrystycznej, jak i klasyków literatury i filozofii greckiej i rzymskiej oraz klasycznej mitologii, posiadał także szeroką wiedzę historyczną. Podobnie jak Vitoria, zachowywał pewien dystans do postulatów humanistów, domagających się niemal absolutnej swobody w interpretacji Pisma, uznając, że jego spełnienie grozi arbitralnymi, subiektywnymi, irracjonalnymi sądami i ostatecznie – odejściem od prawdy. Twierdził, że drogę do prawdy w teologii powinny wyznaczać ściśle określone ra-

²⁹ L. Martínez Fernández, *Fuentes...*, s. 206.

³⁰ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 23.

cyjonalne reguły metodologiczne oraz stosowane z umiarem zasady logicznego rozumowania (dedukcji i retoryki). Zachowanie takiego umiaru polegało na znalezieniu harmonii między patrystyczno-augustyńską koncepcją teologii mistyczno-egzystencjalnej czy mądrościowej i jej koncepcją tomistyczną, jako nauki czysto racjonalnej, dedukcyjnej (oczywistej i koniecznej) oraz na unikaniu tworzenia teologii jako nauki abstrakcyjnej i oddalonej od wiary i zakorzenienia w doświadczeniu religijnym.

Teoria argumentacji teologicznej (będąca zarazem krytyką źródeł poznania teologicznego) zawarta w *De Locis theologicis* była:

usystematyzowaną prezentacją („katalogiem”) źródeł dowodów teologicznych i zasad ich stosowania. Podstawowe składowe tej konstrukcji stanowiły *loci theologici*, rozumiane przez Cano przede wszystkim jako „źródła dla badań w teologii”. Miały one, zgodnie z intencją autora, wartościować prawdy w zależności od obiektywnego waloru źródeł ich poznania, dostarczać sprawnie pewnych argumentów do rozwiązywania problemów teologicznych, a także ustalać stopień dogmatycznej pewności argumentów teologicznych i budowanych na ich podstawie dowodów³¹.

M. Cano wskazuje w swoim dziele także te źródła poznania teologicznego, z których scholastyczna teologia dotąd nie zawsze korzystała, a protestanci i humaniści, mając na uwadze tylko Pismo, nie chcieli zaakceptować: Pismo św. (źródło główne, pewne i uniwersalne), tradycje apostołskie, autorytet Kościoła, sobór powszechny (źródła pewne), sobór prowincji, Ojcowie i Doktorzy Kościoła (źródła mające charakter tylko prawdopodobny), papież (źródło pewne w sprawach wiary i obyczajów) i powszechna zgoda teologów, rozum naturalny i pisma filozofów oraz prawników, historię ludzkości (wartości tych ostatnich źródeł Cano nie określił). Wśród tych źródeł najważniejsze jest Pismo św. i tradycje apostołskie, jako opierające się na Bożej powadze i i zawierające zdania objawione.

Ideałem była dla M. Cano taka teologia, która jest wiedzą prawdziwą, pewną i stałą, jednak był świadom tego, że ze względu na przedmiot swoich badań, czerpanie argumentów ze źródeł nie zawsze pewnych, lecz także tylko prawdopodobnych, jak również opieranie się na autorytecie Objawienia, nie może ona osiągnąć arystotelesowskiego ideału wiedzy, wyznaczanego przez takie wartości, jak oczywistość i konieczność i że jej metoda nie może być ściśle dedukcyjna. Biorąc pod uwagę, że rozum (filozofia) i Objawienie (autorytet) nie mogą w teologii funkcjonować jako dziedziny wobec siebie heterogeniczne i pozbawione wzajemnej komunikacji, Cano dążył do ich harmonijnego zespolenia, twierdząc, że taka synteza jest nie tylko możliwa (powoływał się przy tym na znany argument, że źródłem ich obu jest Bóg i dlatego nie ma

³¹ Ibidem, s. 23.

między nimi zasadniczej sprzeczności), ale dla teologii jako poznania naukowego wręcz niezbędna. Rozum naturalny jest dla teologii potrzebny zwłaszcza po to, by jej argumentacja miała właściwy porządek. Wprawdzie problematyka, którą Cano podjął w swoim dziele nie była wcześniejszym teologom obca (w jego epoce podejmowali ją m.in. J. Agricola, Erazm z Rotterdamu czy F. Melanchton), to jednak jego niewątpliwą zasługą było to, że był on pierwszym, który poznanie teologiczne ujął jako system wiedzy naukowej.

Charakterystycznym aspektem metodologicznym teologii uprawianej w Szkole był probabilizm w rozumowaniach moralnych i ekonomicznych. „Między światem bytu i światem powinności hiszpańscy doktorzy ulokowali probabilistyczny świat tego, co może być”³². Probabilizm nie dominował w Szkole od początku; doktrynę probabilizmu moralnego w Szkole sformułował B. Medina; w drugim dziesięcioleciu XVII w. była już ona stosowana w Europie; wygasła pod koniec XVII w. w związku z pojawieniem się metody naukowej. Medina twierdził, że jeśli jakaś moralna opinia jest prawdopodobna, to podążanie za nią (czy życie według niej) jest moralnie słuszne, choćby nawet opinia przeciwna była bardziej prawdopodobna. To dość niejasne twierdzenie ma związek z niepewną relacją, jaka zachodzi między uniwersalnymi pojęciami i ogólnymi twierdzeniami (prawami), np. moralnymi czy ekonomicznymi, oraz konkretnymi faktami i zjawiskami, a przede wszystkim z ludzkim postępowaniem moralnym. Nie chodzi więc tutaj o czysto teoretyczne rozważanie takich czy innych zagadnień, lecz o kwestię zgodności konkretnych i rzeczywistych postępowań z ogólnymi zasadami. Innym sposobem rozstrzygnięcia tego problemu, jeśli nie opierałoby się ono na rozumowaniu probabilistycznym, byłoby zdanie się w postępowaniu na przypadek i całkowitą dowolność lub sztywne trzymanie się wskazówki wydedukowanej z reguły, ignorującej różnice między ludźmi i sytuacjami, w jakich się oni znajdują, mające także za nic twierdzenie, że człowiek ma wolną wolę. Hiszpańscy moralisci chcieli uniknąć jednego i drugiego; „jeśli wykluczy się z jednej strony i czysty przypadek i żelazną konieczność z drugiej, podostaje tylko niedokładne, mimo to racjonalne pole prawdopodobieństwa”³³ – pisze F. Gómez Camacho. Interpretatorem zasad prawa naturalnego w odniesieniu do jednostkowych faktów, służącym podejmowaniu decyzji o sposobie działania w konkretnych, jednostkowych okolicznościach jest tzw. prosty rozum (*la recta razón*), będący racjonalnością życia praktycznego. Cechuje się on omylnością, pragmatyzmem, jest sytuacyjny, podatny na krytykę i relatywny w stosunku do założeń epistemologicznych i metafizycznych, na których musi się w momencie rozumowania opierać. „Pro-

³² F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998, s. 79.

³³ Ibidem, s. 63.

sty rozum służy jako mediator między ogólnymi zasadami moralnymi, prawem naturalnym i okolicznościami, konkretnym faktem”³⁴. Konkluzje rozumowań prawdopodobnych nie są logicznie pewne – są tylko prawdopodobnymi opiniami. Nie można dogmatycznie narzucić zasad postępowania, żądając, by były one koniecznie akceptowane. Probabilizm nie był propozycją, której intencją byłby subiektywizm; wyrażał on raczej realizm uczonych Szkoły. Nie zawsze jednak był on wykorzystywany tak, jak oni by chcieli; niekiedy, stosowany pokrętnie i w złej wierze, ulegał degeneracji i prowadził do nadużyć, zwłaszcza moralnych.

Wypracowana w Szkole z Salamanki metoda teologiczna była więc odległa od chłodnej, logicznej spekulacji intelektualnej. Pojmowano tutaj teologię raczej jako mądrość niż jako ścisłą naukę, której uprawianie wymaga obiektywizmu, zawieszenia osobistych odczuć i przeżyć, mogących wpływać na treść głoszonych poglądów. Według mistrzów z Salamanki jej uprawianie wymaga od teologa wiary jako cnoty teologicznej, osobistego zaangażowania religijnego i moralnego, posiadania łaski Bożej i modlitwy, które umożliwiają coraz intensywniejsze uczestniczenie w naturze Boga. Taką postawę reprezentował już F. Vitoria, według którego myśl teologiczna nie może sytuować się w planie wyłącznie naturalnego rozumu, lecz za punkt wyjścia powinna przyjąć Objawienie i prawdy wiary, z których teolog następnie powinien w drodze racjonalnego myślenia wyprowadzać konsekwencje teoretyczne – w ten sposób następuje synteza rozumu z wiarą. Niemniej doświadczenie wiary nie zostało tutaj uznane za ważniejsze od Objawienia, bowiem wiara naturalna jako wytwór tylko ludzkich sił, nie wystarcza do zbawienia. M. Cano uznawał teologię za taką dziedzinę wiedzy, w której naucza sam Bóg, Bąñez natomiast, rozwijając tę myśl, dodawał, że mądrość nie jest przeciwna wiedzy, lecz że powinna ją uzupełniać, by nie była ona pusta i bezużyteczna. Teolog powinien być mędrce, który uczestniczy w mądrości Bożej i prorokiem, który głosi wiarę.

Szkoła z Salamanki w obronie praw człowieka³⁵

Odkrycie Ameryki przez Kolumba w 1492 r. i spotkanie z jej mieszkańcami, głęboko różniącymi się pod wieloma względami od ludów znanych dotychczas przez Europejczyków, dla europejskiej, chrześcijańskiej świadomości

³⁴ C. Font de Villanueva, *La racionalidad económica en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria y Luis de Molina*, w: *Variaciones sobre la historia del pensamiento económico mediterráneo*, red. P. Schwartz Girón, Fundación Cajamar, Almería 2006, s. 159.

³⁵ Ten fragment pracy był przeze mnie publikowany w nieco zmienionej postaci jako część tekstu zatytułowanego *O skuteczności stereotypu – casus czarnej legendy Hiszpanii*, w: *Logos i praxis. O skuteczności myślenia*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, IF UWM, Olsztyn 2010.

było wyjątkowym wyzwaniem. Jak zauważa F. Cantú, „Ameryka nie oznaczała jedynie odkrycia nowych ziem, lecz była także odkryciem nowego człowieczeństwa”³⁶, nowych narodów, społeczeństwa, innych kultur, przekonań, odmiennych historii. T. Todorov twierdzi nawet, że „odkrycie Ameryki, czy raczej Amerykanów, jest bez wątpienia najbardziej zadziwiającym spotkaniem w naszych dziejach”³⁷. Cytowany autor, analizując pisma Kolumba wykazuje, że Hiszpanie początkowo interesowali się mieszkańcami odkrywanych ziem w taki sam sposób, jak okazami nieznaney przyrody. „Kolumb tylko dlatego mówi o ludziach, których widzi, że ostatecznie są oni elementami pejzażu. Jego wzmianki o mieszkańcach wysp pojawiają się zawsze wśród notatek na temat przyrody, gdzieś między tym, co dotyczy ptaków i drzew”³⁸. By przywieźć Indian do Hiszpanii, Kolumb pozyskiwał ich tak samo, jak okazy flory i fauny. Odkrywcy Nowego Świata początkowo nie wykazywali także zainteresowania wierzeniami i kulturą nowo poznanych ludów. Wychodząc z założenia, że wszyscy ludzie (nie mając jednak pewności, czy Indianie są ludźmi, czy może półzwierzętami – byli wszak niemal nadzy, spali na ziemi, nie znali koła, broni itd.) dla ich własnego dobra, dla ich zbawienia, powinni być chrześcijanami, odkrywcy rozpoczęli niemal natychmiast pospieszną chrystianizację Indian, podporządkowania ich kościelnej dyscyplinie i prawom chrześcijańskiego państwa³⁹.

³⁶ F. Cantú, *América y utopía en el siglo XVI*, s. 45.

³⁷ T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México–Buenos Aires 2003, s. 14.

³⁸ *Ibidem*, s. 41.

³⁹ Odkrycie Nowego Świata było przez licznych postrzegane w perspektywie eschatologicznej, jako zwieńczenie dzieła Kościoła walczącego, rozpoczętego przywróceniem chrześcijaństwu ziem podbitych przez islam (rekonkwisty) (zob. J. F. Schaub, *La Francia española. Las raíces hispanas del absolutismo francés*, Marcial Pons, Madrid 2004, s. 17–18). Jak pisze J. Tazbir, „W XVI w. historycy, zapatrujący się na dzieje dość często z teologicznego punktu widzenia, także i w odkrywaniu Ameryki dostrzegali przejaw bezpośredniej ingerencji Opatrzności w sprawy ludzkie. [...] Za chlubne zakończenie rekonkwisty na Półwyspie Iberyjskim Portugalia i Hiszpania uzyskały więc – jak pisał Botero – nagrodę w postaci »znalezienia Nowego Świata i Indyi, kędyby mogły szczęśliwie prowadzić tę chwalebłą imprezę rozkrzewienia wiary i sławy boskiej«” (J. Tazbir, *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, PWN, Warszawa 1969, s. 62). Wprawdzie w dzienniku Kolumba pojawia się wielokrotnie złoto jako najbardziej pożądany cel wyprawy, a w antyhiszpańskim propagandzie żądza złota została uznana za główny motyw konkwisty Ameryki, to jednak jezuita José Acosta w *Historia natural y moral de las Indias* (1590) pisał, że Opatrzność umieściła w obfitości złoto w amerykańskiej ziemi, by przyciągało ono do Ameryki chrześcijan, mających dokonać tam, zgodnie z jej zamiarami, dzieła misyjnego: „jest rzeczą godną najwyższej uwagi, że Mądrość wiecznego Pana zechciała wzbogacić najbardziej odległe ziemie świata i zamieszkałe przez ludy mniej polityczne, umieszczając wielką obfitość kopalń, [...] aby tym zaprosić ludzi, by szukali tych ziem i by posiadłszy je natychmiast przekazywali swoją Religię i kult prawdziwego Boga tym, którzy Go nie znali”, J. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, t. I, Madrid 1792, s. 185–186.

Monarchowie Katolicki (Izabela Kastylijska i Ferdynand Aragoński) w 1495 r. zalegalizowali sprowadzanie Indian z Ameryki i handel nimi w Kastylii, jednak już po czterech dniach od podpisania rozporządzenia dotyczącego tej kwestii, królowa nakazała zatrzymanie tego proceduru. Zakaz okazał się jednak nieskuteczny. Sam Kolumb jeszcze w 1498 r. wysłał do Sewilli 300 niewolników (w sumie sprowadził ich do Hiszpanii około 2 tysięcy), co wywołało niezadowolenie królowej, która miała wątpliwości dotyczące człowieczeństwa Indian i poprosiła prawników i teologów o konsultacje w tej sprawie. Nieco później, w 1500 r., nakazała uwolnienie wszystkich Indian sprzedanych dotychczas w Hiszpanii w niewolę i przetransportowanie ich do Ameryki, a następnie Królowie Katolicki zabronili brania ich w niewolę. Ten zakaz był kilkakrotnie korygowany przez wskazywanie okoliczności, w jakich branie w niewolę Indian jest dopuszczalne: jeśli praktykują kanibalizm (1503), gdy na wojnie zostaną wzięci jako jeńcy (1504) i gdy są kupieni od plemion, w których już są niewolnikami (1506)⁴⁰.

Pierwotnie stosunek konkwistadorów i kolonizatorów do mieszkańców podbitych ziem wynikał z postanowień zawartych w dokumentach ogłoszonych zarówno przez papieża, jak i hiszpańskich monarchów. Papież Aleksander VI w dwóch bullach z 1493 r. (znanych jako bulle aleksandryjskie) – zatytułowanych *Inter Cartera*, w *Eximiae Devotionis* oraz *Dudum Siquidemque* – chcąc uporządkować i uregulować hiszpańską i nieco późniejszą portugalską ekspansję na nowo odkryte ziemie, jako władca świata (średniowieczną prawnokanoniczną tezę o uniwersalnej władzy papieża, pochodzącej od Boga, zarówno duchowej, jak i doczesnej, podtrzymywała większość XV-wiecznych teologów i prawników) przekazywał we władanie hiszpańskich Monarchów Katolickich wszystkie odkryte przez nich tereny, którymi nie włada żaden inny suweren chrześcijański, pod warunkiem, że dokonają oni ewangelizacji i ucywilizowania ich mieszkańców. W dziele kolonizacji zbiegły się dwie wprawdzie niewykluczające się, ale także niezbieżne tendencje: ekonomiczna, napędzana dążeniem konkwistadorów do bogacenia się, oraz reprezentowana przez Monarchów Katolickich, mająca na względzie obowiązki nałożone przez bulle papieskie, chociaż nie wykluczająca zarazem zysków, jakie mogła kolonizacja przynieść Koronie. By te dwa cele mogły zostać zrealizowane, w 1503 r. postanowieniem królowej ustanowiono instytucję zwaną *encomienda* – „nadanie królewskie”. U jej podstaw spoczywało założenie, że amerykańscy autochtoni są istotami ludzkimi, które można poddać ewangelizacji, jednakże takimi, które można także bez ograniczeń eksploatować. Monarchowie (i tylko oni), ustanawiając właści-

⁴⁰ Podają za: J. Cruz Monje Santillana, *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del Derecho Internacional y del reconocimiento de los Derechos Humanos*, <http://hdl.handle.net/10259.1/85> (4.10.2012).

cielem majątku wyłącznie Hiszpana mieszkającego w Ameryce, przekazywali w jego władanie także mieszkańców tego terenu w zamian za ich obowiązkową ewangelizację, ochronę i utrzymanie oraz podatek płacony Koronie od każdego posiadane go Indianina.

Kolonizatorzy dopuszczali się licznych nadużyć wobec rdzennych mieszkańców Nowego Świata. Bez uprzedniej choćby pobieżnej katechizacji ludów Ameryki, a nawet bez wyjaśnienia sensu skrapiania wodą, konkwistadorzy i ewangelizatorzy dokonywali masowych aktów chrztu Indian, czyniąc ich w ten sposób poddanymi chrześcijańskiego władcy⁴¹. Religijna aktywność duchownych, którzy w pierwszej fazie kolonizacji Ameryki towarzyszyli konkwistadorom, ograniczała się w zasadzie tylko do tego dokonywanego pod przymusem aktu. Ich intelektualny poziom nie pozwalał na więcej, a pożądanie bogactw wygrywało często z obowiązkami duszpasterskimi. Jeśli nawet próbowali wyjaśniać Indianom sens chrześcijaństwa, czynili to w języku dla nich zupełnie niezrozumiałym. Jedynym efektem, jaki mogły przynieść te powierzchowne wysiłki, było nauczenie Indian ceremonialnych zachowań i gestów. Okrucieństwa odkrywców, trudne, niewolnicze warunki życia, w jakich znaleźli się Indianie oraz wyniszczające całe plemiona i ludy choroby sprawiały, że tubylcy łatwo powracali do swoich wierzeń i obyczajów.

Odminną postawę niż ta, którą reprezentowała większość prostych duchownych znajdujących się w Nowym Świecie, zajęli niektórzy teologowie i misjonarze. Na podstawie dostępnych im świadectw formułowali liczne oskarżenia zarówno pod adresem hiszpańskiego państwa, jak i Stolicy Apostolskiej. Wskazywali, że bogactwa, które konkwistadorzy przywożą do Hiszpanii, pochodzą z napadów i rabunków oraz z niewolniczej pracy Indian, powodujących wśród nich nędzę, strach i niechęć do życia, przejawiającą się w wielkiej skłonności do samobójstw, dokonywania aborcji, a nawet mordowania własnych rodzin, by nie stały się objektem agresji i niewolniczego wyzysku białych. Teologowie i misjonarze donosili także, że ustanowione na odkrytych ziemiach władze nie reprezentują interesów Korony i nie dbają o należyte przestrzeganie prawa.

Pierwszym duchownym, który dostrzegł zbrodniczość metod podboju i ewangelizacji Indian, był dominikanin, Antonio de Montesinos. W kazaniach wygłoszonych w 1511 r. w Santo Domingo na Hispanioli (dzisiejsze Haiti) wskazywał, że okrutne i tyrańskie postępowanie Hiszpanów jest obarczone grzechem śmiertelnym i zapytywał:

jakim prawem i według jakiej sprawiedliwości tak okrutnie i strasznie czynicie tych Indian swoimi niewolnikami? Jakże autorytety pozwalają wam prowadzić tak ohydne

⁴¹ Zob. L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, UPSA, Salamanca 1992, s. 11.

wojny przeciw tym ludziom, mieszkającym na swoich ziemiach w spokoju i ciszy, których żeście tak wiele zdobyli, siejąc śmierć i niesłychane zniszczenie? Jak możecie trzymać ich w takiej opresji i znękanii, nie dając im jeść i nie lecząc chorób, na które zapadają od nadmiernej pracy, jaką ich obarczacie, umierając od niej, czy, lepiej powiedzieć – jaką ich zabijacie każdego dnia, każąc im wydobywać i zdobywać złoto. I co was obchodzi, by ktoś ich pouczył, by poznali swego Boga i Stwórcę, by zostali ochrzczeni, uczestniczyli we mszy, święcili dni świąteczne i niedziele? Czyż nie są ludźmi? Czy nie mają rozumnych dusz? Czyż nie jesteście zobligowani miłować ich jak siebie samych? Czy tego nie rozumiecie? Nie czujecie tego? Jak możecie być uśpieni w tak głębokim letargu?⁴²

Montesinos ponadto zagroził, że nie udzieli rozgrzeszenia tym, którzy w ten sposób postępują. Był to „pierwszy lament nad ludzką wolnością w Nowym Świecie”, stanowiący „punkt zwrotny w historii Ameryki i [...] jedno z najważniejszych wydarzeń w duchowej historii gatunku ludzkiego” – piszą autorzy pracy *People and Issues in Latin America History*⁴³. Podobną postawę przyjęli inni dominikanie obecni na Hiszpanioli. Konkwistadorzy uznali jednak kazanie Montesinosa za skandaliczne oraz skierowane przeciwko monarchii, a przebywający w Hiszpanii ich zwierzchnik uznał obrońców Indian za opętanych przez demona. Podobnego zdania był król Fernando el Católico, który nakazał okazanie zakonnikom bulli Aleksandra VI, w których poddawał on władzy królów hiszpańskich odkryte przez Hiszpanów ziemie i ich ludność oraz w liście do Diego Kolumba, gubernatora wyspy, rozporządził, by krytycznych zakonników przywozić do Hiszpanii jako więźniów⁴⁴.

Kiedy jednak raporty innych świadków potwierdziły opowieść Montesinosa, cesarz Karol V w 1512 r. zwołał w Burgos komisję złożoną z wybitnych teologów i prawników (z Ameryki przybył także A. Montesinos), by zasięgnąć ich opinii w sprawie działań, jakie w tej sytuacji powinny być podjęte przez administrację państwową. Sprawa była poważna, ponieważ zarzuty Montesinosa dotyczyły w zasadzie kwestii człowieczeństwa i rozumności nowo poznanych istot⁴⁵. Podczas obrad wyodrębniły się dwie odmienne postawy wobec postawionej kwestii: dominikanie opowiadali się jednoznacznie za uznaniem wolności Indian i przysługujących im z tego tytułu praw, natomiast przedsta-

⁴² B. de las Casas, *Historia de las Indias*, t. 2, Fondo de Cultura Económica, México 1965, s. 441. B. las Casas (1472–1566) po roku 1514 stał się jednym z tych, którzy alarmowali Koronę w sprawie zbrodni dokonywanych przez kolonizatorów na mieszkańcach Nowego Świata. Zdał z nich relacje w kilku pracach, m.in. w *Historia de las Indias* (rękopis ukończony w 1561 r., dzieło opublikowane po raz pierwszy w 1875 r.) oraz w *Brevisima relación del descubrimiento y destrucción de las Indias* (1552). Od 1502 r. był właścicielem majątku (encomienda) na Hiszpanioli i pracujących w nim Indian, jednak w 1514 r. zrezygnował z posiadłości i starał się zainteresować tragiczną sytuacją Indian wpływowe osobistości życia politycznego Hiszpanii.

⁴³ *People and Issues in Latin America History. The Colonial Experience – Sources and Interpretations*, red. L. Hanke, J.M. Rausch, Markus Wiener Publishers, New York 1993, s. 87.

⁴⁴ L. Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid 1992, s. 31.

wiciele kolonizatorów odmawiali im uprawnień przysługujących ludziom wolnym, domagając się pozwolenia na ich eksploatację i przymusową chrystianizację.

Dwóch uczestników tej debaty, Matías de Paz (teolog wykładający na uniwersytecie w Salamance) oraz Juan López de Palacios Rubios, zredagowało opinie na ten temat – pierwszy w traktacie *De dominio regum Hispaniae super Indos*, drugi w *De insulis oceanis*. Nie podważając legalności konkwisty, Matías de Paz domagał się, by Indianie byli traktowani jako ludzie wolni. Miał na uwadze przede wszystkim pokojową misję ewangelizacyjną Hiszpanii, odmawiał jednak Indianom prawa do obrony. Palacios Rubios z kolei twierdził, że to prawo przysługuje im z natury, ale też przyznawał władzy królewskiej prawo do prowadzenia przeciw nim wojny – jako poddanym Korony z nadania papieskiego – o ile będą nieposłuszni jego władzy.

Po ponad dwudziestu sesjach komisja orzekła, że Indianie są wolni, że powinni być przed ochrzczeniem nauczeni podstaw wiary chrześcijańskiej, że można nakazać im pracę, ale nie może być ona ponad ich siły ani nie można używać wobec nich przemocy, za pracę należy ich sprawiedliwie wynagradzać (nie pieniędzmi, lecz odzieżą i rzeczami codziennego użytku), a zatrudnionych odpowiednio żywić, odziewać i pozwolić na posiadanie własnych domów i gospodarstw oraz że mają oni prawo do odpoczynku i swobodnego komunikowania się. Zakładano nawet edukowanie dzieci wodzów i kacyków indiańskich plemion. Była to pierwsza europejska deklaracja, uznająca Indian za istoty ludzkie, którym przysługują podstawowe prawa. Król podpisał rozporządzenia zgodne z zaleceniami komisji z Burgos (zbiór praw znany jako „Prawa z Burgos” – *Leyes de Burgos*; zostały one opublikowane pod nazwą *Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los yndios*⁴⁶). Jak pisze B. Lavallé, „debata na temat konkwisty, ograniczona do pewnych wąskich kręgów, zaledwie dwadzieścia lat po odkryciu Ameryki, już sama w sobie była znaczącym wydarzeniem, które nie pojawi się w żadnej innej późniejszej europejskiej potędze kolonialnej”⁴⁷. Ponadto, za R. Himmerichem y Valencią można dodać, że „Hiszpania była jedynym europejskim krajem, który podjął wolną i otwartą debatę o człowieczeństwie ludów amerykańskich”⁴⁸.

⁴⁵ Zob. H. Sameda, *Apología e historia. Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, Pontificia Universidad Católica, Lima 2005, s. 11–12.

⁴⁶ O wadze, jaką król wiązał z tymi rozporządzeniami świadczy nadzwyczajna w owych czasach liczba 50 egzemplarzy, w jakich je wydrukowano, by zawieźć do Ameryki.

⁴⁷ B. Lavallé, *Bartolomé de las Casas – entre la espada y la Cruz*, Editorial Ariel, Barcelona 2009, s. 46.

⁴⁸ R. Himmerich y Valencia, *Introduction*, w: Ph. Wayne Powell, *Tree of Hate. Propaganda and Prejudices Affecting United States Relations with the Hispanic World*, UNM Press, Albuquerque 2008, s. XVI.

Obradujący w Burgos, chociaż nie zostali do tego zobligowani, podjęli także ważną kwestię legalności konkwisty Ameryki. Wykazali przy tym wysoką intelektualną uczciwość, nie bacząc na to, że konkluzje ich rozważań nie zawsze były zgodne z interesami Korony⁴⁹. Matías de Paz wraz z innymi dominikanami, opierając się na prawie ludów (*ius gentium*) argumentował, że Indianie, chociaż nie są chrześcijanami, to jednak są rzeczywistymi właścicielami odkrytych przez Hiszpanów ziem. Wbrew tej tezie, reprezentant Korony J. López Palacios Rubios w traktacie *De dominio* zgodnie z założeniami tradycyjnej scholastyki twierdził, że pełnię władzy duchowej i doczesnej nad całym światem ma papież i że jego donacja (wyrażona we wskazanych wyżej bullach) jest wystarczającą racją do uznania legalności władzy Hiszpanów nad odkrytymi przez nich ziemiami. Prawo to ma jednak, według niego, pewne ograniczenia – nakłada na Hiszpanię obowiązek ewangelizacji Indian oraz zakłada, że władza nad nimi nie może być tyrańska. Ta właśnie opinia zyskała przewagę i na jej podstawie sformułowano w 1513 r. *Requerimiento* – żądanie skierowane do Indian w formie ultimatum, w którym w imieniu hiszpańskich monarchów i w oparciu o papieską donację żądano od autochtonów podporządkowania się hiszpańskiej władzy i przyjęcia chrześcijaństwa. *Requerimiento* opatrzone było zapewnieniem, że po spełnieniu tych warunków Indianie jako poddani hiszpańskiej monarchii zostaną przez nią przyjęci z miłością, jeśli jednak ich nie spełnią, przeciw nim zostanie wytoczona wojna, a oni wraz z rodzinami zostaną wzięci do niewoli i sprzedani. Oświadczano też, że za wszelkie negatywne konsekwencje, jakie mogą wyniknąć z oporu Indian (takie jak śmierć i wszelkie szkody), odpowiedzialni będą tylko oni sami. Ów tekst konkwistadorzy odczytywali miejscowej ludności, ale nikt go nie mógł zrozumieć, był bowiem napisany w niezrozumiałym dla tubylców języku⁵⁰.

Cesarz Karol V, następca Monarchów Katolickich, zdawał sobie sprawę z powagi wydarzeń w Nowym Świecie, dlatego podejmował wysiłki, by wykazać, że Korona nigdy nie pragnęła, by jego mieszkańcy byli źle traktowani i starała się zapobiegać nadużyciom władzy przez kolonizatorów. By unormować sytuację w Ameryce, z jego inicjatywy w 1526 r. ogłoszono kolejne zbiory praw i rozporządzeń. Cesarz nakazał także przeprowadzenie śledztwa w sprawie popełnionych zbrodni i ukarania winnych. W czerwcu 1541 r. na Wydziale

⁴⁹ J. Cruz Monje Santillana, *Las Leyes de Burgos de 1512...*

⁵⁰ „Czy należało spodziewać się innej reakcji wobec tego, co w sposób oczywisty było tylko formalistyczną maskaradą, biorąc pod uwagę wojenne okoliczności i przestach Indian, nierozwiązywalne problemy językowe, całkowitą nieprzystawalność europejskiego dyskursu teologiczno-prawniczego do rzeczywistości amerykańskiej? Las Casas to wszystko później ostro skrytykował. Po lekturze tekstu, wyobrażając sobie jak odebraliby go Indianie, zwierzał się, że nie wiedział czy śmiać się, czy płakać” (B. Lavallé, *Bartolomé de las Casas...*, s. 48).

Teologii uniwersytetu w Salamance zwołał radę, złożoną głównie z teologów, którzy na jego prośbę mieli jeszcze raz rozważyć legalność podboju Ameryki. Szczególne znaczenie dla trwałego ukształtowania się stanowiska hiszpańskiej Korony wobec tej kwestii miały rozważania i ustalenia zapoczątkowane przez F. de Vitorię, dla którego „zmierzenie się z hiszpańską konkwistą miało większe znaczenie niż refleksja nad zwyczajnym faktem politycznym, implikowała bowiem określenie uniwersalnych norm, które powinny regulować postawę jednostek w relacjach z innymi wspólnotami”⁵¹. Teolog z Salamanki (który swoje obiekcje wobec konkwisty Ameryki po raz pierwszy zgłosił w *relectio* z 1537 r., a poszerzył je w wykładach z 1539 r., zatytułowanych *Relectio de Indis* oraz *De iure belli*, znanych także jako *De Indis secunda*) twierdził (a była to w owym czasie teza odważna i zaskakująca), że ludy indiańskie są autonomicznymi i suwerennymi wspólnotami, niezależnymi od jakiegokolwiek władzy świeckiej i kościelnej:

cesarz nie jest panem świata⁵²; nawet gdyby przyjąć, że cesarz mógłby być panem świata, nie dałoby to prawa do okupowania prowincji tych barbarzyńców, ustanawiania nowych ksiąząt po odebraniu władzy wcześniejszym i pobierania podatków⁵³; jeśli barbarzyńcy nie chcą uznać zwierzchnictwa czyjegokolwiek panowania, ów nie ma żadnego prawa wszczynać przeciw nim wojny ani przywłaszczać ich dóbr i terytoriów⁵⁴; jest wątpliwe, by Chrystus w Jego Człowieczeństwie był Panem świata. Bardziej prawdopodobne jest, że nie, co stwierdził sam Zbawca w tych oto słowach: „Moje Królestwo nie jest z tego świata” (św. Jan, 18,36)⁵⁵; a jeśli Chrystus nie miał takiej ziemskiej władzy [...], o wiele mniej powinien posiadać jej papież, który jest Jego Wikariuszem. [...] Jasno stąd wynika, że papież nie jest właścicielem całego świata⁵⁶; papież nie ma jakiegokolwiek władzy doczesnej ani nad tymi barbarzyńcami, o których mówimy, ani nad pozostałymi wiernymi⁵⁷.

Dlatego Vitoria uznał, że interwencja Hiszpanów na nowo odkrytych ziemiach jest dopuszczalna tylko w obronie podstawowych praw Indian. Stosowanie praw ustanowionych przez cesarza oraz działalność jego administracji

⁵¹ M. Méndez Alonzo, *Dominium, poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria*, „Revista Española de Filosofía Medieval”, 2011/18, s. 166.

⁵² F. de Vitoria, *Relecciones de Indios y El derecho de la guerra*, Madrid 1923, s. 63.

⁵³ *Ibidem*, s. 77.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 91.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 71.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 83.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 91. Vitoria zatem „odrzuca [...] fałszywy uniwersalizm polityczny zarówno papieża, jak i imperatora. W odniesieniu do papieża, konkretnie rzecz ujmując, nie przyznaje mu żadnej władzy, ani duchowej, ani doczesnej, ani bezpośredniej, ani pośredniej, w stosunku do nowych ludów autochtonów; nawet doczesnej władzy pośredniej, ponieważ ta opiera się na władzy duchowej nad niewiernymi, której papież nie posiada. A więc pod żadnym względem nie można powołać się na autorytet papieski jako uzasadnienie amerykańskiej konkwisty” (J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 386).

w Nowym Świecie są sprawiedliwie i prawnie uzasadnione tylko w tej mierze, w jakiej sprzyjają rozwojowi miejscowych ludów, o ile dobrowolnie zaakceptują one taką formę współpracy z Hiszpanami.

Podczas gdy niektórzy wątpili w to, że Indianie są ludźmi, uzasadniając tym samym możliwość przekształcenia ich w niewolników, F. Vitoria podstawą respektowania ich praw uczynił oczywistą, według niego, tezę, że są oni ludźmi oraz że – w związku z tym – ich niezbywalnym, fundamentalnym prawem jest prawo do wolności osobistej, społecznej, politycznej oraz wolność od przemocy i represji konkwistadorów i zarządców, od niesprawiedliwości sędziów, od tyranii ich własnych wodzów oraz od skandalicznych zachowań kapłanów. Żądał uznania prawa Indian do pokoju, obrony i ochrony ich tożsamości etnicznej, do edukacji i awansu społecznego, wolności pracy i sprawiedliwej zapłaty, do sprawiedliwego i dobrego traktowania. W imię praw Indian domagał się ponadto, by byli oni zobligowani – przez fakt bycia osobami ludzkimi – do humanizowania się przez porzucenie swoich barbarzyńskich obyczajów, tak, aby mogli dołączyć do kręgu narodów cywilizowanych. Główną zasadą, jaka miała regulować relacje między królestwem Hiszpanii a ludami Ameryki, zwłaszcza natomiast zakreślać granice interwencji hiszpańskiej władzy w życie Indian, miała być zasada niewymuszonego pozwolenia na nią, udzielanego przez miejscowe władze, bowiem, jak pisze A. Szafulski:

usprawiedliwienie podboju Indian nie może opierać się na pozytywnym prawie europejskim. Indianie Amerykańscy mają swoje własne prawa i zwyczaje. Podstawa argumentacji musi być wspólna dla obu rozmówców: jest to naturalna racja, prawo ze swoimi wymaganiami i postulatami. Te postulaty prawa naturalnego muszą być nie tylko łatwo zrozumiałe same w sobie, ale również zrozumiałe dla stron, to znaczy dla dwóch światów, Starego i Nowego, które wchodzą w konflikt⁵⁸.

Niemniej Vitoria nie domagał się, by Hiszpania wycofała się z zajętych terenów i by zupełnie zrezygnowała ze sprawowania imperialnej władzy nad ludami Ameryki, odmawiał jednak jej prawa do eksploatacji bogactw naturalnych bez zgody ludów, do których one należą, a nawet był skłonny przyznać, że Indianie mają prawo do powstrzymania napływu emigrantów z Europy, a liczba Hiszpanów znajdujących się w Ameryce nie powinna być, według niego, większa, niż wymaga tego sprawowanie tych funkcji, jakie hiszpańskie władze są zobowiązane tam wypełniać z racji sprawowania swego protektoratu. Jego projekt przewidywał, że władze hiszpańskie pozostaną w Ameryce do czasu, gdy jej ludy ucywilizują się i uzyskają właściwy poziom dojrzałości politycznej (tzn. zbliżony do tego, jaki cechuje narody i państwa europejskie, akceptu-

⁵⁸ A. Szafulski, *Francisco de Vitoria prekursor podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 2007, s. 47.

jące zasady chrześcijańskiej sprawiedliwości), w dążeniu do czego Hiszpania jest zobowiązana je wspomagać. Pytając o uzasadnienie hiszpańskiej władzy nad Indianami, podobnie jak inni teologowie owej epoki F. Vitoria nie podważał prawa hiszpańskich monarchów do okupowania ich ziem, ani nie poddawał w wątpliwość pozytywnej wartości moralnej tego faktu, zakładając, że czynią to oni – jako świadomi i sprawiedliwi chrześcijanie – w dobrej wierze⁵⁹. Przedmiotem rzeczywistej troski Vitorii było dobre administrowanie zajętych ziemiami oraz sprawiedliwe i godne moralnie traktowanie ich mieszkańców.

Fundamentem prawa u Vitorii jest ludzka natura, a nie – czego można byłoby spodziewać się po chrześcijańskim teologu – ponadnaturalny porządek łaski (wiara chrześcijańska). Uznając, że porządek polityczny nie jest dziełem łaski Bożej i powstaje w wyniku skoordynowanego, celowego działania ludzi, niezależnego od ich wierzeń, religii i obyczajów⁶⁰, F. Vitoria w istocie dokonywał destrukcji podstaw średniowiecznego prawodawstwa. Wykraczając poza granice prawa stanowionego (zarówno kościelnego, jak i państwowego) oraz przyjmując perspektywę prawa naturalnego (będącego w istocie systemem powszechnych zasad moralnych niż reguł prawnych) Vitoria twierdził, że wszyscy ludzie są równi („Hiszpanie są bliźnimi barbarzyńców”⁶¹), ponieważ jako istoty stworzone na podobieństwo Boże⁶² wszyscy z natury są rozumni i wolni i nawet fakt, że nie są chrześcijanami nie może mieć żadnego wpływu na status ich własności („niewiara nie jest przeszkodą w byciu prawdziwym właścicielem”⁶³), wolności i suwerenności oraz nie umniejsza ich godności, ani nie sprawia, że są oni w jakimkolwiek sensie (np. moralnym czy prawnym) niżsi

⁵⁹ Zob. L. Pereña, *La idea...*, s. 53 oraz 92.

⁶⁰ Zob. M. Méndez Alonzo, *Dominium, poder civil...*, s. 169–170. Również wyjaśniając pochodzenie władzy, Vitoria nie odwoływał się do jej źródeł religijnych, lecz wyprowadzał ją z naturalnej potrzeby cywilizowanego i bezpiecznego życia i wolnego ustanowienia wspólnoty (umowa społeczna), której ona dotyczy – ustanowiona na tej drodze, władza posiada Boży charakter (zob. *ibidem*, s. 170–171).

⁶¹ F. de Vitoria, *Relecciones...*, s. 149.

⁶² Zob. na ten temat: A. de Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2006, s. 271–272. Autor pisze m.in.: „tomistyczna postawa Vitorii prowadzi go do skonstruowania moralności ludzkiej godności, opartej na stwórczym dziele Boga. Godność ludzka jest cechą tak przynależną człowiekowi, tak istotną, że tkwi nawet w tych, którzy nie osiągnęli zdolności posługiwania się rozumem (dzieci) czy w tych, którzy nie posiadają łaski uświęcającej z powodu popełnienia grzechu śmiertelnego” (s. 272).

⁶³ F. de Vitoria, *Relecciones...*, s. 33. „Nie jest właściwe wywłaszczanie ani Saracenów, ani Żydów, ani innych niewiernych z powodu samego faktu, że są niewierzącymi, a taki akt byłby takim samym rabunkiem i kradzieżą, jak dokonany na chrześcijanach” (*ibidem*, s. 35). „ani jakiegokolwiek grzech śmiertelny, ani niewiara nie są dla wzmiankowanych barbarzyńców przeszkodą w posiadaniu dóbr, których są prawdziwymi właścicielami, zarówno publicznie, jak i prywatnie” (*ibidem*, s. 43).

od białego człowieka⁶⁴. Pozbawienie przysługujących im na równi ze wszystkimi ludźmi naturalnych praw wymagałoby prawnego uzasadnienia. Vitoria odrzuca jako niesprawiedliwą i fałszywą tę argumentację, którą państwo hiszpańskie wcześniej uzasadniało podbój i kolonizację Ameryki oraz zniewalanie Indian, zawartą w *Requerimiento* z 1513 r. („teologię represji”), opartą na średniowiecznych zasadach prawnych, dotyczących być może chrześcijan, ale niemających odniesienia do innych ludów i ras. Oznacza to, że według Vitorii należy uznać konkwistę Ameryki za niesprawiedliwą albo znaleźć dla niej nowe – rzeczywiste – prawne uzasadnienie, mające źródło w prawie naturalnym (prawie ludów).

Ponadto, po pierwsze, należało – twierdzi Vitoria – ultimatum zawarte w *Requerimiento* ogłosić przed przystąpieniem do wojny z ludami Ameryki, po drugie natomiast przyjęcie chrześcijaństwa przez Indian oraz poddanie się władzy monarchów hiszpańskich powinny zależeć wyłącznie od woli samych Indian. Przeciwność, którą podawali pogaństwo Indian jako wystarczającą przyczynę wszczęcia przeciw nim wojny, Vitoria bronił prawa do wolności religijnej, a także ponownie zwracał uwagę na to, że przed odczytaniem im *Requerimiento* nie wiedzieli oni nic o chrześcijaństwie, nie popełnili więc grzechu niewiary, lecz jedynie nie wiedzieli nic o Objawieniu. A nawet gdyby wiedzę o religii chrześcijańskiej posiadali, to mieliby prawo odmówić jej przyjęcia. W wykładzie zatytułowanym *De usu ciborum* (1537) wyraźnie odmawiał prawa do przymusowego (choć dopuszczał łagodną presję) nakłaniania wyznawców innych religii do przyjęcia chrześcijaństwa: „a chociażby Wiara została ogłoszona wraz z podaniem wystarczających argumentów, fakt, że nie zechcieli oni jej zaakceptować ani przyjąć, nie może być jeszcze motywem ani racją prowadzenia przeciw nim wojny i pozbawiania ich posiadanych przez nich dóbr”⁶⁵; „nie jest sprawiedliwą przyczyną wojny odmienność religii”⁶⁶. I jak pisze B. Ellsworth Hamann, „choć jego komentarz dotyczy przede wszystkim *saracenów*, to jednak zawiera także sekcję odnoszącą się do *insulani* czy *barbari* z Ameryki. [...] Vitoria krytykuje konwersje przymusowe i nagle: przemiana religijna jest czymś, co wymaga starannego, długotrwałego nauczania”⁶⁷.

⁶⁴ Zob. V. Aspe Armella, *Del viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción del dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de Veracruz*, „Revista Española de Filosofía Medieval”, 2010/17, s. 145; autorka pisze o F. de Vitoria: „jego wielkie dokonanie polega na wprowadzeniu pojęcia prawa subiektywnego, jakie przysługuje ludziom, które ustanawia ich odmienność od bytów nierozumnych; poszerzając pojęcie obiektywne prawa św. Tomasza, który utrzymywał, że prawem jest to, co się należy każdej rzeczy z natury, Vitoria drąży w głąb pojęcia, a czyni to nie tylko z punktu widzenia bytów stworzonych, tzn. biorąc pod uwagę, że istota ludzka ma godność z racji bycia stworzoną jako *Imago Dei*, lecz przede wszystkim z perspektywy zdecydowanie antropologicznej: racjonalność czyni z człowieka podmiotem pewnych prerogatyw” (ibidem, s. 149).

⁶⁵ F. de Vitoria, *Relecciones...*, s. 121.

⁶⁶ Ibidem, s. 217.

⁶⁷ B. Ellsworth Hamann, *Ruinas nuevas. Iconoclasia y conversión en el s. XVI*, „Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades”, 2010/23, s. 142.

Vitoria próbował sformułować także uzasadnienie hiszpańskiego panowania w Ameryce. Jego argumenty opierają się na idei prawa naturalnego⁶⁸, zwłaszcza na zasadzie naturalnej solidarności między ludźmi i narodami świata (*ius gentium*). Ta fundamentalna zasada głosi, że gatunek ludzki, będący uniwersalną wspólnotą wszystkich ludzi, tworzy całość, społeczność organiczną i doskonałą, zdolną do popierania i chronienia tych, którzy do niej należą. Każdy człowiek ma pewne prawa naturalne, których obowiązywania nie likwiduje podział gatunku ludzkiego na narody i stanowione przez nich prawo pozytywne. Gatunek ludzki tworzą wszystkie rasy, skąd wywodzi się naturalne prawo przyjaźni i braterstwa, które postuluje solidarność między ludźmi, wzajemny szacunek i pomoc⁶⁹.

Z naturalnej skłonności ludzi do życia społecznego, jak i uznania Ziemi za naturalny, wspólny obszar *totus Orbis* Vitoria wyprowadza zbiór praw i obowiązków: prawo do swobodnego poruszania się po ziemi i morzu (*ius peregrinandi*)⁷⁰, prawo swobodnego komunikowania się między narodami (*ius communicationis*), prawo wolnego handlu międzynarodowego⁷¹, wymiany produktów i eksploataowania złóż naturalnych, prawo wyboru obywatelstwa⁷², migracji, zamieszkania i stowarzyszania się. Na mocy prawa natury i prawa ludów wolne jest powietrze, morze, wybrzeża, porty, rzeki i lasy i nikt nie może nikomu zabronić ich eksploatacji. Vitoria, opierając się na tych tezach, znajduje uzasadnienie dla wojen, które można wypowiedzieć Indianom: jest to możliwe, o ile naruszą oni któreś ze wskazanych praw i zasad. Uzasadnienie ma szczególnie wojna obronna, ale nawet wtedy, gdy jest ona sprawiedliwa, należy unikać nadużywania siły i skandalu⁷³. Inne przypadki wojny uzasadnionej z punktu widzenia prawa (tzn. sprawiedliwej) to ochrona i obrona Indian, aliantów i przyjaciół oraz w imię wolnych wyborów, jakie mogłyby mieć miejsce wśród autochtonów⁷⁴. Inne uzasadnienia wojny sprawiedliwej przeciw Indianom są mniej oczywiste: propagowanie wiary chrześcijańskiej, obrona własna konkwistadorów oraz wojna wszczęta w imię wsparcia i ochrony Indian wówczas, gdy nie są oni w stanie sami jej prowadzić. Twierdził, że Hiszpanie powinni, a nawet

⁶⁸ „Istnieje pewien porządek, spoczywający pod warstwą zjawisk materialnych, który może być odkryty dzięki rozumowaniu opartemu na obserwacji. Tym porządkiem władają prawa naturalne, którym powinno być posłuszne prawodawstwo pozytywne w celu uzyskania harmonii społecznej i które są niezmiennie czy przyczynowe” (L. Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca y el pensamiento naturalista de Hugo Grocio*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad?...*, s. 84–85).

⁶⁹ Zob. A. Szafulski, *Francisco de Vitoria...*, s. 97–98.

⁷⁰ F. de Vitoria, *Relecciones...*, s. 143–145.

⁷¹ *Ibidem*, s. 149.

⁷² Zob. *ibidem*, s. 155.

⁷³ *Ibidem*, s. 157–161.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 181.

są zobowiązani nadal prowadzić ewangelizację Indian (i jest to w zasadzie fundamentalna racja ich obecności w Ameryce, a sama obecność – aktem dokonanym, o którym dyskutowanie, jak zauważa otwierając *Relectio*, byłoby z punktu widzenia pragmatyki prawniczej zajęciem próżnym i nieużytecznym), utrzymywać z nimi stosunki handlowe oraz zachować (do czasu przyjęcia chrześcijaństwa przez ludność Ameryki) swoją administrację na ich ziemiach, bo jest ona koniecznym warunkiem ewangelizacji, a gdyby owa administracja była przez Indian atakowana, Hiszpanie mieliby prawo wszcząć przeciw nim wojnę obronną⁷⁵.

Nawiązując do swoich rozważań o prawnej zasadności wojny Hiszpanów przeciw Indianom, Vitoria w wykładzie *De iure belli* podejmował zagadnienie wojny sprawiedliwej w aspekcie odleglejszym od konkwisty. Za niesprawiedliwą przyczynę wojny uznawał m.in. chęć poszerzenia imperium, jak również nie wystarczą do jej wszczęcia doznane krzywdy o niewielkiej wadze, gdyż koszty prowadzenia wojny (straty w ludziach, pożary, zniszczenia itd.) powodują jeszcze większe krzywdy i straty. Przyjmował, że uzasadnione jest podejmowanie działań wojennych (po skrupulatnym rozważeniu, czy motywy ich podjęcia są wystarczająco uzasadnione oraz po wysłuchaniu racji przeciwnika, by nie uczynić żadnej niesprawiedliwości niewinnym) służących obronie dobra powszechnego, w celu odzyskania tego, co utracone oraz obarczania kosztami prowadzenia wojny i poniesionych w jej wyniku strat dobrami zdobytymi na wrogu, który tę wojnę wywołał niesprawiedliwie (w razie gdyby pokonany wróg nie chciał dobrowolnie owych kosztów ponieść, Vitoria dopuszcza odebranie dóbr nawet niewinnym, bezpośrednio niezaangażowanym w wojnę poddanym pokonanego władcy). Utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa, jako największych dóbr państwa i jego mieszkańców, stanowiących warunki posiadania innych dóbr i szczęścia, należy do powinności władcy, dlatego jest on zobowiązany zarówno do prowadzenia wojny obronnej, jak i mającej na celu odzyskanie zagarniętych przez nieprzyjaciela dóbr. Obowiązkiem poddanych, zwłaszcza w przypadku wojny obronnej, jest natomiast udzielenie wsparcia

⁷⁵ Ibidem, s. 173. Jak podaje L. Rey Altuna, cesarz Karol V w 1539 r. w piśmie do przeora klasztoru św. Szczepana w Salamance żądał, by dominikańscy zakonnicy w swoich wystąpieniach publicznych (kazaniach, wykładach, dysputach) nie podnosili kwestii praw Korony hiszpańskiej do zamorskich terytoriów. „Chociaż w królewskim dokumencie nie pojawiają się nazwiska zakonników, których dotyczy cenzura, wydaje się oczywiste, że była ona skierowana przeciw Vitorii i jego *Relecciones* z roku akademickiego 1538–1539. Jednak po upływie zaledwie dwóch lat niechęć Imperatora ustąpiła miejsca przychylności, bądź dlatego, że cesarscy dworzanie sprostowali tendencyjne szemrania, bądź dlatego, co wydaje się bardziej prawdopodobne, że przeor klasztoru św. Szczepana wysłał królowi słynne wykłady Vitorii, w których pewne bezprawne tytuły konkwisty zostały odrzucone, a w zamian zostały uznane inne, zgodne z prawem, które mogły uspokoić sumienie Suwerena” (L. Rey Altuna, *El maestro Fray Francisco de Vitoria y su escuela del „Derecho de gentes”*, „Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca”, 1995/5, s. 127).

władcy, w przeciwnym bowiem razie sprzyjaliby oni nieprzyjaciółom, co Vitoria uznaje nawet za gorsze niż walka przeciw nim podjęta bez sprawiedliwych motywów. Po zwycięstwie nad wrogiem władca powinien także zadbać o jego sprawiedliwe ukaranie⁷⁶. Teolog zaleca oszczędzanie ludności niezaangażowanej bezpośrednio w wojnę, zwłaszcza dzieci, kobiet i kapłanów. Gdyby jednak w trakcie wojny pojawiły się wątpliwości co do słuszności racji jej podjęcia, ten, kogo takie wątpliwości naszły, winien niesprawiedliwość naprawić, zwracając np. to, co dotąd na przeciwniku zdobył, rekompensując wyrządzone krzywdy. Ponieważ celem wojny jest pokój i zapewnienie bezpieczeństwa, pokonani powinni nabrać respektu wobec zwycięzców i lęku przed kolejną wojną z ich strony, tak by nie dopuszczali się zbyt łatwo ponownej ich obrazy. Vitoria ma na uwadze pokój powszechny, który, jak zauważa w preambule do *De iure belli*, nie nastąpi, jeśli tyranom, złodziejom i gwałcicielom będą bezkarne uchodziły niesprawiedliwości dokonywane na niewinnych.

Rezultatem tych rozważań są „złote reguły”, określające zasady wojny sprawiedliwej, będące raczej regułami moralnymi niż prawnymi. Vitoria twierdził, po pierwsze, że należy miłować pokój i szukać go we wszystkich okolicznościach, tak by przystąpienie do wojny mogło wystąpić jedynie w skrajnej konieczności. Należy zakładać, że inni ludzie są naszymi bliźnimi, których powinniśmy kochać jak samych siebie. Wojnę należy prowadzić bez nienawiści i chęci całkowitego zniszczenia tych, przeciw którym jest ona prowadzona, w imię wspólnego dobra i zapewnienia pokoju. Druga „złota reguła” wskazuje, że za sprawiedliwe przyczyny wojny można uznać realizację własnych praw, obronę własnego kraju oraz przygotowanie pokoju. Trzecia – by zwycięzcy w stosunku do pokonanych zachowywali zawsze chrześcijański umiar, starając się pomniejszyć rozmiar krzywdy i poniżenia.

J. Belda Plans pisze, że teolog z Salamanki dokonał „przewrotu kopernikańskiego”: rozdzielił władzę duchowną (kościelną) i świecką (polityczną), określił dziedziny ich autonomicznego funkcjonowania oraz, wskazując, że źródłem władzy politycznej nie jest władza papieska, lecz że ma ona podstawy w prawie naturalnym i w prawie ludów, zainicjował proces sekularyzacji państwa⁷⁷. Końcowym efektem refleksji Vitorii była koncepcja *Communitas totus Orbis* (przedstawiona przez niego w *De Indiis priori*, *De Indiis posteriori* i w *De iure belli*), zastępująca średniowieczną koncepcję świata jako *Orbis Christianus*, w której źródłem władzy jest Bóg, a papież, jako namiestnik Chrystusa na ziemi, może ją przekazywać monarchom, zobligowanym, w związku z tym, do udzielania pomocy Kościołowi, ponieważ ostatecznym celem społeczeństw

⁷⁶ Zob. O. Cruz Barney, *La guerra justa y el corso marítimo. Algunas notas*, „Jurídica. Anuario del Departamento del Derecho de la Universidad Iberoamericana”, 1996/26, s. 301–306.

⁷⁷ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 381.

podlegających ich władzy jest cel nadprzyrodzony. Odrzucając średniowieczne zasady prawa ufundowane w supranaturalizmie, Vitoria sytuował się w całkowicie nowej perspektywie. Filozofia prawa Vitorii wykracza poza „średniowieczną ideę *monarchia christiana* i [...] lansuje koncepcję uniwersalnego związku ludzkości. Wiara katolicka nie jest już w tym ujęciu koniecznym warunkiem przynależności do owej *communitas universalis*. Tym, co ją spaja, jest bowiem wspólne wszystkim ludziom i narodom, racjonalnie uchwytnie prawo naturalne. Pojawia się zatem zrozumiały postulat, by uznać je za prawo czysto ludzkie”⁷⁸. Vitoria jest „fundatorem prawa ludów jako nowożytnego prawa międzynarodowego. [...] Wszystkie jego zasady rozwija na podstawowej idei naturalnego społeczeństwa narodów”⁷⁹.

„Kopernikański przewrót” Vitorii, wyrażony w postaci koncepcji *ius gentium*, może jawić się dość skromnie, ponieważ zastąpił on „tylko” tradycyjne, pochodzące od Justyniana i podtrzymywane przez takie średniowieczne scholastyczne autorytety prawnicze jak np. Tomasz z Akwinu, jego rozumienie jako *naturalis ratio inter omnes homines* formułą *naturalis ratio inter omnes gentes*, która źródło powszechnie obowiązującego prawa dostrzega we władzy obejmującej niejako cały świat, spontanicznie ustanowionej Republiki, chociaż zarazem także w prawie natury, bowiem owo uniwersalne (międzynarodowe) prawo nie jest jedynie wynikiem umowy (która może być np. zerwana), lecz ma moc przysługującą powszechnym prawom natury.

Vitoria jest przez wielu autorów uznawany także za jednego z pierwszych myślicieli, którzy sformułowali teorię podstawowych praw ludzkich⁸⁰. Trzeba przyznać rację R. Conde, który twierdzi, że perspektywa Vitorii miała charakter uniwersalny:

⁷⁸ W. Buchner, *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007, s. 258.

⁷⁹ T. Urdánóz, *Las Casas y Francisco de Vitoria (en el centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, 1474–1974)*, „Revista de Estudios Políticos”, 1975/199, s. 200–201.

⁸⁰ W ocenach znaczenia myśli F. de Vitorii, formułowanych przez niektórych autorów, dostrzega się niekiedy przesadę, jak np. u R. Hernández, który pisze, że należy uznać Vitorię za „pierwszego, który zaprojektował ONZ” (R. Hernández, *Un español en la ONU*, BAC, Madrid 1977, s. 6) czy u M. Ocañi Garcíi, który w licznych artykułach stara się wykazać m.in., że Vitoria jest filozofem „aktualnym, koniecznym punktem odniesienia najnowszych studiów nad nowożytnym prawem międzynarodowym” (M. Ocaña García, *Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1994/11, s. 192; zob. także idem, *Francisco de Vitoria: vida, muerte y resurrección*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1996/1 (extra) oraz idem, *El contraluz de Vitoria en el Siglo de Luces*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1996/13). M.C. Ortega w artykule *Recuperar a Vitoria*, „Isegoría”, 1997/16 pisze: „myśliciele hiszpańscy owej epoki [XVI w. – M.J.] pozostają wplątani w sieci hagiografii albo teologii [...]. Dzieło Francisco de Vitoria (1483–1546) jest dobrym przykładem tej sytuacji, ponieważ, poza orzeźwiającymi wyjątkami, nie znajdujemy rzetelnych badań nad jego myślą z punktu widzenia filozofii moralnej, nauk o polityce czy stosunkach międzynarodowych” (s. 163).

dla niego każdy człowiek jest godny szacunku i ochrony, także Indianin. Dlatego Vitoria, kiedy mówi o „Indianinie”, odnosi się do każdej ludzkiej osoby [...]. Według niego prawa ludzkie są człowiekowi przyrodzone. Jest on ich podmiotem nie z człowieczego nadania, niezależnie od tego, jak za jak bardzo papieskiego czy cesarskiego ów człowiek by uchodził, ani nie wynikają z umowy społecznej czy uzgodnienia między narodami i ludami. Prawa ma człowiek od swego narodzenia i dlatego powinny być one chronione zarówno na poziomie jednostek, jak i społeczeństw, tak w sferze publicznej, jak i prywatnej. [...] Przyjaźń między ludami jest prawem naturalnym i przeciw naturze jest jej uniemożliwienie⁸¹.

Do Vitorii nawiązywać będą późniejsi teoretycy prawa międzynarodowego, łącznie z H. Grootem (1583–1645) i S. Pufendorfem (1632–1694) oraz filozofowie polityki (m.in. J. Bodin, J. Althusius, J. Locke).

Odpowiedzi Vitorii na wątpliwości, jakie pojawiły się w związku z konkwistą i kolonizacją Ameryki nie były jednoznaczne⁸², a zatem i ich ostatecznie nie rozwiąły. B. de Las Casas zarzucił nawet Vitorii nadmierną bojaźliwość w formułowaniu wniosków i postulatów praktycznych. Mimo tych niedoskonałości, Vitoria zapoczątkował nową fazę w stosunkach między Hiszpanami a ludami Ameryki:

polityczne prawa ewangelizacji Indii zostały zredukowane do prawa króla Hiszpanii do autoryzowania i wysyłania misjonarzy do odkrytego Nowego Świata, do prawa usuwania przeszkód, jakie pojawiały się na drodze głoszenia wiary katolickiej, do prawa obrony i ochrony ambasadorów Ewangelii na nowo odkrytych ziemiach, do prawa nauczania i wpajania wiary poddanym Indianom, do prawa ochraniania niewiernych, jacy dobrowolnie chcieli słuchać o objawionej wierze i do prawa ochrony Indian, którzy dobrowolnie przyjęli chrześcijaństwo⁸³.

Po teoretycznym określeniu tych warunków i zasad, które usprawiedliwiały obecność Hiszpanów i hiszpańskiej władzy w Ameryce, należało oczekiwać podjęcia przez Koronę decyzji prawnych, by mogły być one wprowadzone

⁸¹ R. Conde, *La defensa de los indios americanos por Francisco de Vitoria. Su reto ante la actual globalización*, „Isla de Arriarán”, 1999/14, s. 296. „Jeśli F. de Vitoria uważany jest za twórcę prawa międzynarodowego, to nie dlatego, że sformułował pojęcie prawa narodów (*ius gentium*), które istniało na długo przed nim, ale dlatego, że wskazał fundamentalne prawa relacji między ludźmi” (A. Szafulski, *Francisco de Vitoria...*, s. 98).

⁸² Wrażenie niejednoznaczności tez Vitorii i niezdecydowania ciągle wywołuje spory o to, czy jego wypowiedzi mają charakter hipotetyczny, czy też absolutny. Zob. na ten temat: R. Hernández, *La hipótesis de Francisco de Vitoria*, w: *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, red. L. Pereña, CSIC, Madrid 1984, s. 346–348 oraz 379–381. Ponadto, jak zauważa V. Aspe Armella (*Del viejo al Nuevo Mundo...*, s. 146), Vitoria, rozważając w *Relectio de Indiis* przyczyny słusznej wojny, którą można wypowiedzieć Indianom, „otwiera drogę panowaniu z przyczyny zewnętrznej, wówczas na przykład, kiedy uznaje wolność Hiszpanów do głoszenia wiary chrześcijańskiej w Ameryce [...], kiedy broni ich prawa do przemieszczania się po ziemiach Indian i kiedy uznaje tę możliwość, by Hiszpanie podporządkowywali sobie te grupy, które pojęły prawdziwą religię i nie chciałyby jej przyjąć”.

⁸³ L. Pereña, *La idea...*, s. 143.

w życie. Tak się rzeczywiście stało. 26 listopada 1542 r. cesarz Karol V, odpowiadając na prośbę Korteaków, by położyć kres nadużyciom i okrucieństwom, których dopuszczali się Hiszpanie w Ameryce, promulgował w Barcelonie *Nowe Prawa (Leyes Nuevas)*, będące proklamacją fundamentalnych wolności Indian. „Zamysł Nowych Praw polegał przede wszystkim na uwolnieniu tubylczej ludności od przymusowej służby u osadników hiszpańskich i pozbawienia tych ostatnich prawa do ściągania podatków. Bezpośredni nadzór nad *indios* mieli przejść urzędnicy Korony, co oznaczałoby po prostu zniesienie *encomiendas*. Na tym właśnie zależało dominikanom, którzy w swych oskarżycielskich homiliach apelowali do cesarza i Rady Indii o ukroczenie nadużyć ze strony *encomenderos*”⁸⁴. *Nowe Prawa* nakazywały uwolnienie tych Indian, którzy znajdowali się w niewoli i zabraniały ich niewolenia w przyszłości; przyznawały im prawo do wolności pracy, zakładając, że mogą być oni zatrudniani przez Hiszpanów tylko za zgodą ich samych i tylko wtedy (pod groźbą kary śmierci), gdy owa praca nie powoduje uszczerbku na zdrowiu i nie wiąże się ze śmiertelnym ryzykiem (do takich zajęć należało np. poławianie pereł i praca w kopalniach). Cesarski edykt przyznawał także Indianom wolność w wyborze miejsca zamieszkania i dysponowaniu własnymi dobrami, zabraniając zarazem zabierania im czegokolwiek bez ich zgody, określał podatki, jakie powinni płacić z tej racji, że są poddanyami Korony (miały być one niższe niż trybuty, jakie płacili dotychczas swoim kacykom i wodzom) oraz uwalniał od podatków mieszkańców tych regionów Ameryki, w których nastąpiło znaczne wyludnienie z powodu epidemii i okrucieństwa konkwistadorów. *Nowe Prawa* zabraniały, pod groźbą surowych kar, zabijania, ranienia i represjonowania Indian, nakazywały wzięcie ich w opiekę, ustanawiały urząd obrońcy indiańskich ludów (rzecznika ich praw), nakazywały zwrot odebranych im dóbr oraz wypłacenie odszkodowań pokrzywdzonym.

Nowe Prawa zostały opublikowane w Alcalá w dużym nakładzie i wysłane do gubernatorów, sędziów i innych urzędników sprawujących władzę w Ameryce, a przebywających tam misjonarzy zobligowano do przetłumaczenia edyktu na języki miejscowe i do odczytywania go autochtonom. Karol V przez 25 lat, aż do swojej śmierci, starał się ogłosić w 1542 r. zbiór praw uzupełniać i doskonalić, ponadtrzydziestokrotnie wprowadzając do niego poprawki. Jedyne realne usprawiedliwienie obecności Hiszpanii w Ameryce dostrzegał w promocji rozwoju cywilizacyjnego odkrytych ludów, do której należało także wprowadzenie pokoju między skłócone i walczące ze sobą plemiona, narody i państwa. Domagał się większej kontroli poczynań gubernatorów sprawujących tam władzę w imieniu Korony, chciał także, by dotychczas popełnione

⁸⁴ W. Buchner, *Wojna i konkwista...*, s. 233.

przez konkwistadorów niegodziwości zostały podane do publicznej wiadomości. Niestety, oczekiwania cesarza w odniesieniu do zaprzestania konkwisty nie zostały spełnione, o czym w 1549 r. donosiła cesarzowi Rada Indii (Consejo de Indias), prosząc zarazem, by komisja złożona z teologów i prawników określiła procedury, które należy wdrożyć, by konkwista odbywała się sprawiedliwie. W odpowiedzi cesarz kategorycznie zabronił pod karą śmierci zajmowania kolejnych ziem (1550)⁸⁵. Jeśli konkwista miała być nadal prowadzona, powinna dokonywać się pokojowo, z użyciem wyłącznie takich środków, jak negocjacje, perswazja i głoszenie Ewangelii, wyłącznie za zgodą miejscowej ludności. Niemniej „jest faktem, że prawa i rozporządzenie królewskie nie były wypełniane z powodu ich niezajomości, permisywności i nieposłuszeństwa lub złej woli. Niekiedy prawa nie dochodziły do konkwistadorów i likwidatorów szkód”⁸⁶.

Posłuszni rozporządzeniom królewskim okazali się teologowie. Starali się oni, by środki ewangelizacji były dostosowane do zdolności umysłowych Indian, ich możliwości zrozumienia ewangelicznego przesłania, ich obyczajów i dotychczasowych rytuałów religijnych. Ewangelizacyjna działalność teologów hiszpańskich łączyła się często z obroną miejscowej ludności przed przemocą i nadużyciami władz kolonialnych instytucji, a także byli oni rzecznikami Indian, gdy trzeba było występować do lokalnych władz kolonialnych o należne im odszkodowania. Przykładem takiej działalności mogą być wielokrotnie podejmowane przez franciszkanów w latach 1530–1590 próby zbudowania w Meksyku wspólnoty chrześcijańsko-indiańskiej, będącej królestwem pokoju i sprawiedliwości, nowym, oczekującym paruzji społeczeństwem chrześcijańskim, wcielającym zasady ewangelicznego ubóstwa i prostoty życia⁸⁷. Te metody ewangelizacji i pracy wśród Indian wiele zawdzięczają instrukcjom opracowanym przez teologów z Salamanki, którzy za najważniejszą zasadę chrystianizacji

⁸⁵ Zakaz pozostał nieskuteczny, konkwista była wbrew niemu prowadzona, wobec oporu licznych plemion, do początków XIX w.

⁸⁶ L. Pereña, *La Escuela de Salamanca...*, s. 32. Pierwsze zalecenia papieskie dotyczące wprowadzenia właściwych zasad ewangelizacji Indian, ogłosił w 1537 r. Paweł III: w brewe *Pastorale officium* uznawał ich człowieczeństwo, natomiast w bulli *Sublimis Deus* stawał w obronie ich wolności, podkreślając również, że są oni ludźmi, zdolnymi przyjąć zasady wiary chrześcijańskiej.

⁸⁷ Zob. F. Cantú, *América y utopía...*, s. 57. Autorka pisze, że „chodziło o projekt oparty na prawdziwej teologii historii, jakiej dostarczała opatrnościowa i mistyczna interpretacja Odkrycia; o utopię skonstruowaną wokół ludu powołanego zapowiedzią królestwa Bożego i zbawienia, które polegać ma na oczekiwaniu na nadejście nie tylko nowego królestwa niebieskiego, lecz na nowe życie doczesne bez opresji. Utopię, która wprowadzała do historii swój tradycyjny motyw wyspiarstwa, czyniąc z radykalnego odseparowania świata tubylczego konieczny i strukturalny warunek ustanowienia rzeczywistości politycznej i społecznej w ścisłym znaczeniu alternatywnej. Utopia, wreszcie, w której historyczne ubóstwo Indian zbiegała się nie z brakiem i cierpieniem, lecz z istotną ewangeliczną nagością – z ubóstwem mesjanistycznym, które stanowiło dla franciszkanów siłę i łaskę ósmego sakramentu” (ibidem, s. 57–58).

ludów Ameryki uznali poszanowanie wolności sumienia. Respektowanie tej zasady wymagało, by Indianie przed ich ochrzczeniem zostali wystarczająco pouczeni zarówno o treściach chrześcijańskiej wiary, jak i o warunkującym zbawienie chrześcijańskim sposobie życia. Misjonarze katolicy, postępując według tych instrukcji, wydatnie przyczynili się do rekonstrukcji rozbitych przez konkwistadorów społeczeństw, sprowadzając z gór do dawnych siedzib tych, którzy znaleźli tam schronienie przed przemocą, otwierając szkoły i szpitale, zachęcając do odnowienia rzemiosł, ucząc podstawowych zasad higieny, wytyczając szlaki komunikacyjne itd. W wyniku tych działań, po upływie wieku od rozpoczęcia konkwisty większość tubylczej ludności została schryścianizowana, wypleniono takie jej obyczaje, jak poligamia czy poświęcanie dzieci na ofiarę bogów, a zwyczaj posiadania niewolników i tyrania wodzów znacznie ograniczone.

Trzeba jednakże nadmienić, że zasady i metody ewangelizacji Indian i – ogólnie – zasady postępowania z nimi, jakie formułowali teologowie z Salamanki i jakie znalazły poparcie organów państwowych Hiszpanii oraz samego cesarza, nie zostały powszechnie zaakceptowane i musiało upłynąć jeszcze wiele czasu, aby mogły dokonać się na tyle głębokie zmiany w europejskiej mentalności, by niewolnictwo mogło być prawnie zakazane (np. w koloniach brytyjskich niewolnictwo zostało zniesione w 1833, we francuskich w 1848 r., w USA w 1865 r., na Kubie – przez rząd Hiszpanii – w 1880 r., a w Brazylii w roku 1888). Wspomnieliśmy już o różnych powodach ignorowania cesarskich zaleceń w praktyce. Najbardziej znanym przykładem teoretycznej polemiki z nimi jest praca wybitnego humanisty i cesarskiego kronikarza, Juana Ginésa de Sepúlvedy (1490–1573) pt. *Democrates alter sive de justis belli causis apud indios* (1544), w której autor bronił tezy o prawie wyższej cywilizacji do militarnego podporządkowania sobie cywilizacji znajdujących się na niższym szczeblu rozwoju. Jego teza opiera się na pięciu argumentach:

1) Indianie z natury są predysponowani do bycia niewolnikami, ponieważ nie są zdolni do sprawowania władzy politycznej, są okrutni, nieludscy, dzicy, bliżsi małpom niż ludziom:

porównaj teraz te dary rozsądku, inteligencji, wielkoduszności, umiaru, człowieczeństwa i religii z tymi, jakie posiadają ci ludkowie (*hombrecillos*), u których zaledwie rozpoznasz oznaki człowieczeństwa, którzy nie tylko nie posiadają jakiegokolwiek wiedzy, ale nie znają nawet liter ani nie zachowują pamięci jakiegokolwiek momentu swoich dziejów, lecz jedynie jakieś ciemne i nieokreślone wspomnienie zdarzeń powierzone jakimś małunkom, jak również nie mają spisanych praw, lecz tylko barbarzyńskie instytucje i obyczaje⁸⁸.

⁸⁸ J. *Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, „Boletín de la Real Academia de la Historia”, 1892/21, s. 309.

Hiszpanie natomiast, jako ludzie cywilizowani, mają prawo do podporządkowania sobie tych niższych istot:

ci, którzy górują nad innymi rozsądkiem i inteligencją, chociaż nie siłami cielesnymi, są z natury panami; przeciwnie, zapóźnieni i leniwi w rozumowaniu, choćby mieli siły cielesne potrzebne do spełniania niezbędnych powinności, są z natury sługami i jest sprawiedliwe i użyteczne, by nimi byli [...]. Takie są ludy barbarzyńskie i nie-ludzkie, oddalone od życia cywilizowanego i pokojowych obyczajów. I zawsze będzie sprawiedliwe i zgodne z prawem natury, by takie ludy podporządkowały się władzy książąt i narodów bardziej kulturalnych, by dzięki ich cnotom i rozsądkowi ich praw mogły porzucić barbarzyństwo i podporządkować się życiu bardziej ludzkiemu i kultywowaniu cnoty. A jeśli odrzucają taką władzę, można im ją narzucić zbrojnie i taka wojna będzie sprawiedliwa, jak to głosi prawo naturalne⁸⁹; cóż lepszego czy zdrowszego mogło przytrafić się tym barbarzyńcom, niż podporządkowanie się władzy tych, których rozważa, cnota i religia powinny ich przemienić z takich barbarzyńców, którzy zaledwie zasługiwali na nazwanie ludzkimi istotami, [...] z prymitywnych i lubieżnych [...] z bezbożnych i sług demonów w chrześcijan i sługi prawdziwego Boga?⁹⁰

2) Indianie powinni być podporządkowani Hiszpanom militarnie, by mogli oni w imię Boga i jako egzekutorzy zasad prawa naturalnego zwalczyć idolatrię (wyzwolić z niewoli religijnej) i narzucić chrześcijaństwo⁹¹:

dla wielkiego dobra pokonanych, by mogli oni nauczyć się człowieczeństwa od chrześcijan, by przyzwyczaili się do cnoty, by przy pomocy zdrowej doktryny i pobożnych nauk przygotowali swoje dusze na przyjęcie religii chrześcijańskiej; a ponieważ stać się to nie może inaczej niż dopiero po podporządkowaniu ich naszej władzy, barbarzyńcy winni być Hiszpanom posłuszni⁹².

3) Indianie są kanibalami („i nie myśl sobie, że przed przybyciem chrześcijan żyli w owym spokojnym królestwie Saturna, które wymyślili poeci, lecz przeciwnie, jedni przeciw drugim stale i okrutnie toczyli wojnę z taką wściekłością, że uznawali za nic zwycięstwo, jeśli nie mogli zaspokoić swego potwornego głodu ciałami swych wrogów”⁹³), a antropofagia jest zbrodnią przeciw ludzkości, dlatego Hiszpanie mają prawo w imieniu ludzkości zbrojnie wystąpić przeciw zbrodniczemu naruszeniu prawa naturalnego;

⁸⁹ Ibidem, s. 293.

⁹⁰ Ibidem, s. 333.

⁹¹ B. Fernández Herrero w tym kontekście słusznie zauważa, że dla Sepúlvedy niższość Indian w stosunku do Hiszpanów, a w związku z tym prawo do ich podporządkowania władzy nie wynikają, w ścisłym znaczeniu, z przyczyn naturalnych, lecz z powodu zdegenerowanego otoczenia, w którym oni żyją i które może być udoskonalone – „niższość Indianina nie jest czymś wewnętrznym, lecz zewnętrznym, środowiskowym” (B. Fernández Herrero, *La utopía de América: teoría, leyes, experimentos*, Anthropos, Barcelona 1992, s. 204).

⁹² *J. Genesii Supulvedae...*, s. 301.

⁹³ Ibidem, s. 309.

4) Hiszpanie mają prawo zbrojnie wystąpić przeciw Indianom, by spełnić papieski nakaz ewangelizacji pogan, zawarty w jego bullach, w których przekazywał we władanie hiszpańskich monarchów odkryte przez nich ziemie;

5) cesarz Karol V jako władca uniwersalny ma prawo podporządkować swojej władzy, nawet zbrojnie, wszystkie ludy, które nie chcą jej uznać dobrowolnie.

Praca Sepúlvedy w Hiszpanii nie uzyskała licencji na publikację (została wydrukowana dopiero w 1892 r.⁹⁴), ponieważ sprzeciwili się jej uczniowie F. de Vitoria, profesorowie z Salamanki – Melchor Cano (1509–1560) i Diego de Covarrubias (1512–1577), obrońcy wolności Indian i suwerenności ich państw. Mimo że praca Ginésa Sepúlvedy nie została w Hiszpanii opublikowana, odegrała bardzo ważną rolę w formowaniu się postaw w stosunku do mieszkańców Nowego Świata, wywołując narodową debatę, dotyczącą tego właśnie zagadnienia. Szkoła z Salamanki w tej debacie zajęła od początku wyraźną i jednoznaczną pozycję, którą ujawniła wprost podczas dysput między B. de Las Casas i J. Ginésem de Sepúlveda, odbywających się z inicjatywy Karola V w latach 1550–1551 (cztery lata po śmierci Vitorii) w Valladolid przed Real Consejo de Indias, popierając stanowisko tego pierwszego (uczynili to D. de Soto i M. Cano)⁹⁵.

„Obaj oponenti stawiają to samo zagadnienie, rozwiązują je za pomocą tych samych procedur i dochodzą do tego samego wniosku” – pisze V. Abril-Castelló⁹⁶. Owym wnioskiem, oczekiwanym przez Koronę, jest uznanie prawa do prowadzenia chrystianizacji Indian przez Hiszpanów. Mimo to, podstawy teo-

⁹⁴ Opublikował ją M. Menéndez Pelayo. W *Advertencia preliminar* w następujący sposób wyjaśnił on przyczyny tak późnego wydania pracy Ginésa de Sepúlveda: „Fray Bartolomé de Las Casas, który był bardziej filantropem niż człowiekiem tolerancyjnym, usiłował wszystkimi dostępnymi środkami uciszyć głos Sepúlvedy, uniemożliwiając publikację Democratesa w Hiszpanii i w Rzymie, podlegając przeciw jego autorowi teologów i profesorów, sprawiając zarazem, by imię tak nieszkodliwego i znakomitego humanisty trafiło do potomnych w najbardziej nienawistnych barwach, piętnując go jako obrońcę niewolnictwa i najemnego i interesownego apologetę nadużyć konkwistadorów” (M. Menéndez Pelayo, *Advertencia preliminar*, w: J. *Genesisii Sepúlvedae...*, s. 258).

⁹⁵ Stanowisko B. de Las Casas miało znacznie więcej zwolenników niż stanowisko J. Ginésa de Sepúlvedy. „Punkt widzenia broniony przez Bartolomé de Las Casas w latach 1515–1560 nie tylko mógł być w ówczesnej Hiszpanii wyrażony całkowicie swobodnie, lecz ponadto był najbardziej wpływową i przyjętą przez większość opinię [...] Rada Indii, uniwersytety w Salamance i w Alcalá oraz większa część filozofów, teologów i prawników hiszpańskich cieszących się dobrą opinią na dworze królewskim [...] opowiadała się za tezą B. de Las Casas albo udzielała mu wsparcia w jego długiej polemice z obrońcami interesów kolonialnych właścicieli nadań królewskich w Ameryce” (F.J. Fernández Buey, *La controversia entre Ginés Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas: una revisión*, „Boletín Americanista”, 1992/42–43, s. 303–304).

⁹⁶ V. Abril-Castelló, *La bipolarización Sepúlveda – las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, w: red. L. Pereña, *La ética...*, s. 231. Argumentację Sepúlvedy szczegółowo rekonstruuje i komentuje D.M. Manzanero Fernández w artykule *Juan Ginés de Sepúlveda – apologeta niewolnictwa?*, „Szkice Humanistyczne”, 2007/3–4, s. 87–101.

retyczne i kryteria – przede wszystkim etyczne – na które powoływali się opoenenci, były odmienne⁹⁷: B. de Las Casas odwoływał się do etyki pokojowego kształtowania świadomości Indian, natomiast Sepúlveda do etyki siły i presji politycznej. O tym, jak całkowicie odmiennie przedstawia Indian B. de Las Casas, niech świadczy choćby ten oto fragment jego wypowiedzi:

wszystkie te światy i nieskończoną wielość ludów a toto genero stworzył Bóg jako ludzi najprostszych, pozbawionych złośliwości i obłudy, najposłuszniejszych i najwierniejszych swoim naturalnym panom i chrześcijanom, którym służą; najpokorniejszych, najcierpliwiejszych, najbardziej pokojowych i najspokojniejszych, bez uraz czy pretensji, bez pożądlivosti, swarliwości, kłótlivosti, nienawiści, pragnienia zemsty, jacy tylko żyją na ziemi. Tym samym są to ludy najdelikatniejsze, miękkie, delikatne w budowie ciała i które mniej mogą znieść prace i szybciej umierają od jakiegokolwiek choroby niż dzieci naszych książąt i panów, wychowywane w luksusie i łagodnych warunkach, i nie są mniej wrażliwi niż oni nawet ci spośród nich, którzy wywodzą się z wieśniaków⁹⁸.

Natomiast ogólne obowiązki władcy wobec Indian formułował on następująco:

Jego Wysokość jest zobowiązany z Bożego rozporządzenia nakazać uwolnienie wszystkich Indian, których Hiszpanie trzymają jako niewolników. [...] ponieważ Jego Wysokość z nakazu bożego jest zobowiązany czynić sprawiedliwość, zarówno temu małemu, jak i temu wielkiemu. [...] bowiem jednym z grzechów, które nocą i dniem wołają i ich wołanie dochodzi aż do samego Boga, jest ucisk nieszczęśliwych i nędznych biedaków. [...] bo sprawiedliwi królowie, nawet wobec pogan i niewiernych mają i powinni mieć tylko ten cel, by ich poddani żyli w pokoju⁹⁹.

Jak zauważa A. Maestre Sánchez, de Las Casas wyrażał „w najwyższym stopniu egzaltowany” ideał władzy królewskiej, zbieżny z obiegową koncepcją średniowieczną: „królowie zostali ustanowieni przez Opatrzność Bożą dla dobra wspólnego królestwa. Lecz ich władza nie jest arbitralna: pochodzi od narodu i powinna być sprawowana dla wspólnego dobra. [...] Król jest zarządcą czy administratorem »spraw publicznych«. To implikuje, że obywatele królestwa nie są poddanymi króla, lecz prawa”¹⁰⁰. Opierając się na tym założeniu, B. de Las Casas sformułował listę obowiązków króla wobec Indian. Należy do nich wyzwolenie Indian spod władzy Hiszpanów¹⁰¹, którzy prowadzą z nimi

⁹⁷ Zob. A. Maestre Sánchez, „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de Las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, „*Anales de Seminario de Historia de Filosofía*”, 2004/21, s. 104.

⁹⁸ B. de Las Casas, *Breve resumen del descubrimiento y destrucción de las Indias*, Emiliano Escobar, Madrid 1977, s. 25–26.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 151.

¹⁰⁰ A. Maestre Sánchez, „*Todas las gentes...*”, s. 103.

¹⁰¹ B. de Las Casas, *Breve resumen...*, s. 151.

wojnę i uważają ich za swoich poddanych. Przywrócenie Indianom wolności miało wykluczyć ich eksploatację i ucisk oraz prowadzić do rozpowszechniania wśród nich chrześcijaństwa w sposób właściwy dla tej religii (tj. unikając przymusu), sprawowania nad nimi władzy także w sposób zgodny z religią chrześcijańską, wykorzenienia z ich życia barbarzyńskich i irracjonalnych obyczajów i prowadzenia do tego, co dobre oraz zapewnienia im wolności od ucisku. Las Casas apelował także do króla o niearbitralne sprawowanie władzy nad Indianami, co oznacza także, że władca nie powinien niewolić Indian i zmuszać ich do pracy, jeśli tego nie chcą. Cesarz powinien raczej używać swego autorytetu w celu powiększenia ich dóbr materialnych i duchowych. Las Casas nie wykluczał stosowania siły przez władzę królewską, ale tylko w granicach prawa. Jak zauważa T. Todorov, główna idea B. de Las Casas, tak samo jak i innych obrońców Indian, powtarzająca się w jego pismach, jest następująca: kolonizacja Nowego Świata powinna się dokonywać, jednak innymi, bardziej humanitarnymi, pokojowymi metodami. Skorzystają na tym zarówno Indianie, jak i król i Hiszpania. Jednak w odróżnieniu od innych zwolenników pokojowej kolonizacji Ameryki, B. de Las Casas interesowały nie tylko czysto użyteczne skutki takiej postawy. Jemu rzeczywiście chodziło o poprawę sytuacji Indian:

osiągnął ten cel używając broni, która najbardziej mu odpowiadała: pisząc z pasją. Pozostawił niezatarty obraz zniszczenia Indian i każde zdanie, które później im poświęcono – nie wyłączając tego – coś mu zawdzięcza. Nikt lepiej niż on nie potrafił, zawsze z tym samym zapomnieniem o sobie, poświęcić ogromnej energii i pół wieku swego życia sprawie polepszenia doli innych¹⁰².

Centralną kwestią sporu stało się zagadnienie wolnego wyboru religii, jaką chcą wyznawać Indianie. Sepúlveda był przekonany, że należy zbawić Indian nawet używając siły i przeciw ich woli i twierdził, że zgodnie z przyjętą w Kościele tradycją najpierw należy Indian nakłonić do zaakceptowania władzy hiszpańskiego monarchy, a następnie do przyjęcia chrześcijaństwa. Las Casas także był przekonany, że zbawienie Indian jest bardzo ważne i nie wykluczał użycia w tym celu przemocy, ale zarazem myślał o zbawieniu Hiszpanów, których chciwość prowadzi do autodeprawacji.

Mauricio Beuchot, komentując powyższy spór, zauważa interesującą zależność wniosków jego uczestników od filozoficznych fundamentów, na jakich opierali oni swoje opinie. Interesuje go zwłaszcza źródło uniwersalizmu B. de Las Casas, przejawiającego się w uznaniu, że ludzką naturę mają zarówno Europejczycy, jak i Indianie. Autor pisze, że uniwersalistyczna koncepcja natury ludzkiej obrońcy praw Indian wywodzi się z tomistycznej ontologii,

¹⁰² T. Todorov, *La conquista de América...*, s. 186.

przede wszystkim z tomistycznej realistycznej koncepcji uniwersaliów – natura ludzka miałyby być jednym z nich. Sepúlveda natomiast, reprezentujący postawę właściwą dla humanizmu, miał kłopot z uznaniem, że Indianie są ludźmi, ponieważ humanizm przyjął z tradycji grecko-rzymskiej rozróżnienie między cywilizacją (kulturą) i barbarzyństwem oraz uznawał za ważną obronę tej pierwszej przed tym drugim. Z tego punktu widzenia Sepúlveda, dostrzegając niższość Indian pod względem kultury, twierdził, że powinni być oni cywilizowani. Natomiast dla B. de Las Casas, będącego w mniejszym stopniu humanistą, lecz przede wszystkim scholastykiem, poziom posiadanej przez Indian kultury nie stanowił kryterium rozstrzygającego kwestię ich człowieczeństwa. Natura ludzka, tak jak on ją pojmuje, „jest bardziej metafizyczna i etyczna, niż polityczna i prawna [...]. W przeciwieństwie do renesansowego humanizmu, scholastyka chciała w niej właśnie widzieć uniwersalne źródło praw przynależnych całemu gatunkowi”¹⁰³. Autor wskazuje także, że Las Casas wykazywał w swoich pismach to, czego nie chciał zauważyć eurocentryczny humanista Sepúlveda, że mianowicie Indianie także posiadają kulturę (prawa, teorię polityczną, rytuały, rozwiniętą teologię i filozofię), a nawet dowodził we właściwy mu, egzaltowany sposób, że ich kultura osiągnęła poziom wyższy niż kultura grecka i rzymska, dowodząc zarazem, że Indianie są istotami racjonalnymi, a więc że spełniają arystotelesowski warunek pozwalający uznać ich za ludzi.

Idee Vitorii znalazły wybitnych kontynuatorów, bliższych, takich jak D. de Soto (ściśle biorąc, niektóre idee dotyczące postępowania Hiszpanów w Ameryce przedstawił on kilka lat wcześniej niż Vitoria), Juan de Peña (1513–1565), Bartolomé de Medina (1527–1581), Mancio de Corpus Christi (1507–1576), czy Diego Báñez (1528–1604), jak i dalszych, takich jak Francisco Suárez (1548–1617), którzy, tak jak on, nie podważającej prawnej i moralnej zasadności konkwisty i kolonizacji Ameryki dążyli do ich prawnego i moralnego uzasadnienia, mając zarazem na uwadze zachowanie własności, wolności i godności jej mieszkańców, oraz takich, jak Alonso de Veracruz (1507–1584) czy José Acosta (1540–1600), którzy domagali się od Hiszpanii uznania prawa Indian do pełnej politycznej suwerenności. Zagadnieniem, któremu poświęcili oni szczególnie wiele uwagi, była kwestia możliwych przyszłych wojen z Indianami. Wojny, które były przedmiotem ich dyskusji, nie były już związane z hiszpańską ekspansją, lecz z utrzymaniem obecności Hiszpanów w Ameryce. „Etyka okupacji zachowuje tutaj ciągłość z etyką utrzymania i administracji tego, co już zajęte, dotyczącą sprawowania władzy nad podbitymi Indianami, zarówno w aspekcie polityczno-

¹⁰³ M. Beuchot, *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*, „Anuario Mexicano de Historia del Derecho”, 1994/6, s. 42.

-obywatelskim, jak i w religijnym aspekcie ewangelizacji”¹⁰⁴. Uczni stawali pytanie o to, w jakiej sytuacji i jak mogą być uzasadnione wojny przeciw Indianom, będącym już poddanymi królów Hiszpanii. Zakładali bez dalszych dyskusji i wątpliwości, że hiszpańska okupacja Ameryki została już wystarczająco uzasadniona. Przyjmując ten pewnik, nie różnili się w zasadzie od Sepúlvedy; nie różnili się także od niego zbyt wiele, kiedy przyjmowali możliwość wstąpienia na drogę wojny przeciw Indianom; nie godzili się jednak na argumenty, którymi on tę możliwość uzasadnił. Nie chcieli przyjąć jego tezy, że wojna przeciw Indianom jest dostatecznie usprawiedliwiona, bo z natury są oni predestynowani na niewolników białych ludzi, ponieważ popełniają przestępstwa wobec prawa naturalnego, a wojna byłaby przeciw tym przestępstwom skutecznym środkiem zapobiegawczym, a przede wszystkim – według niego – wojnę przeciw nim usprawiedliwia ich idolatria. Występując przeciw tezie o niewolnictwie z natury Peña, Medina i Báñez zauważali, że nie jest znany taki naród, w którym wszyscy ludzie byłiby niewolnikami z urodzenia; w związku z tym, Indianie w najgorszym razie są barbarzyńcami, ale nie niewolnikami, a więc argument Sepúlvedy za prowadzeniem wojny przeciw Indianom nie może być brany pod uwagę. Więcej, Peña odrzucał całkowicie możliwość bycia czymś niewolnikiem z natury; tak jak jego mistrz Vitoria twierdził, że człowiekowi jako istocie stworzonej przez Boga i uczynionemu na Jego podobieństwo przysługuje naturalna wolność, rozum i godność. Jeśli tak jest, to Indianie niewątpliwie są zdolni do tworzenia suwerennych państw i sprawowania w nich własnej władzy – nie są oni niewolnikami z natury. Niezdolność niektórych Indian do panowania nad sobą i sprawowania władzy uznawał za brak akcydentalny. Jak pisze C. Baciero, to odejście od arystotelesowskiej koncepcji niewolnictwa jako właściwości naturalnej, które nastąpiło dzięki Szkole z Salamanki, było początkiem prawnej koncepcji niewolnictwa, która nie zaprzecza naturalnej wolności człowieka, ani przysługującej mu z natury godności¹⁰⁵. Inne argumenty, jakimi przedstawiciele Szkoły z Salamanki podważali uzasadnienia Sepúlvedy dotyczące wojny przeciw Indianom, miały to ustalenie jako swoją podstawę.

Przedstawiciele Szkoły z Salamanki nie odrzucili całkowicie możliwości prowadzenia wojny przeciw Indianom. Według nich właściwe przyczyny usprawiedliwiające zbrojny atak na Indian należą do dziedziny religii; można zbrojnie walczyć z nimi, kiedy dopuszczają się niegodziwości w stosunku do chrześcijaństwa, takich jak, według Pedro de Sotomayora: bluźnierstwo przeciw Chrystusowi, Jego świętym i Kościołowi, wciągnięcie chrześcijan do sekt, prze-

¹⁰⁴ C. Baciero, *Conclusiones definitivas de la segunda generación*, w: *La ética...*, s. 415–416.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 423–424.

śladowanie ich, uniemożliwianie i odmawianie prawa do głoszenia Słowa Bożego. Natomiast według Antonia Guevary (1480–1545), wojnę usprawiedliwia taka sytuacja, w której znaczna część Indian przyjęła chrześcijaństwo i, pozostając pod władzą niechrześcijańskiego władcy, obawia się do swojej wiary przyznać. Mancio de Corpus Christi z kolei dodawał, że jest legalne wypowiedzenie wojny tym władcom, którzy nie pozwalają swoim poddanym słuchać kazań pod karą więzienia, ponieważ w ten sposób stawiają przeszkodę dobru, które mogłoby wkroczyć do ich państw, czyniąc tym krzywdę ich poddanym. Wojna jest również legalna, gdy owi władcy mordują kaznodziejów albo gdy władca chce ich przyjąć, a nie pozwala na to ludność jego kraju. Według Antonio de Veracruz, latynoamerykańskiego ucznia Vitorii, wojna przeciw Indianom jest sprawiedliwa wówczas, gdy wiara została im wyłożona w sposób wystarczający, a oni jej nie chcą przyjąć; gdy trzeba dać chrześcijańskiego władcę ludowi, który przyjął chrześcijaństwo; gdy Indianami rządzi tyran; gdy oddają się oni antropofagii i składają ludzi swoim bogom w ofierze; gdy indiański aliant Hiszpanii jest w niebezpieczeństwie; gdy indiańskie społeczeństwo nie respektuje zasad wolnych wyborów; gdy nie są respektowane przez Indian zasady swobodnego przemieszczania się, handlu, wolnej eksploatacji minerałów i pokojowego pobytu.

Zagadnieniem sprawiedliwej wojny przeciw Indianom w Szkole z Salamanki zajmowało się wielu. Rozważano je w znacznie szerszym zakresie niż ten, który wyznaczała aktualna sytuacja historyczna. W taki sposób tę kwestię rozważał np. Domingo de Soto w *De iustitia et iure* (1553–1554). Uznawał on, że wojna jest niesprawiedliwa wówczas, gdy nie jest wypowiedziana i prowadzona przez przywódcę państwa (bez spełnienia tego warunku jest ona wojną prywatną), nie została wszczęta z ważnego powodu, jakim jest znaczna niesprawiedliwość wyrządzona narodowi oraz gdy wcześniej nie przedstawiono tym, przeciw którym ją podjęto, warunków pokoju i jest prowadzona w sposób wykraczający poza granice wymagane naprawieniem popełnionej niesprawiedliwości. Ostatni z wymienionych warunków wojny sprawiedliwej jest uznawany za zasadę, która wyznaczyła nowy kierunek późniejszej refleksji dotyczącej zasad prawa międzynarodowego.

Do filozofii prawa filozofów i teologów z Salamanki nawiązywali także myśliciele z zakonu jezuitów. Jednym z nich był wybitny teoretyk prawa międzynarodowego, Luis de Molina. W dziele *De iustitia et iure*, najważniejszej jego pracy poświęconej tym zagadnieniom, rozważał także kwestię wojny sprawiedliwej. Twierdził, że prowadzenie wojny przez chrześcijan jest uzasadnione, a nawet że niekiedy wojowanie bywa lepsze niż powstrzymanie się od wojny, a w niektórych okolicznościach jej zaniechanie byłoby grzechem śmiertelnym. Według niego władca jest zobowiązany bronić pokoju swoich poddanych i dbać

o to, by zewnątrzni wrogowie nie wyrządzali im krzywd i niesprawiedliwości. Wojna w obronie poddanych – wojna sprawiedliwa – może mieć zarówno charakter defensywny, jak i ofensywny, jednak w wypadku wojny ofensywnej jest ona sprawiedliwa tylko wówczas, gdy winy wroga są wielkie oraz gdy wartość zagarniętych przez niego dóbr wysoka; ponadto zemsta na wrogu za te czyny powinna być proporcjonalna do jego uczynków. Przed podjęciem wojny rada złożona z mądrych i rozsądnych osób powinna rozważyć czy jej przyczyny są wystarczające, by uznać ją za sprawiedliwą oraz by nie działać pod wpływem gniewu i nienawiści. Zadanie takiej rady jest fundamentalne. W wypadku, gdyby jej opinia spowodowała wszczęcie niesprawiedliwej wojny, powinna ona, według Moliny, naprawić wszelkie wyrządzone w jej wyniku szkody. Poddani natomiast nie mają obowiązku prowadzenia takich rozważań – powinni oni zdać się całkowicie na ocenę władcy i rady. Gdy jednak sprawiedliwość wojny okaże się wątpliwa, są oni zobligowani do zbadania jej zasadności w tym aspekcie, bowiem niewiedza w tej kwestii nie uwalnia od grzechu. Molina pisze o „wątpliwości spekulatywnej i wątpliwości praktycznej”. Pierwsza wyraża się w pytaniu, czy wojna prowadzona przez suwerena jest sprawiedliwa czy też nie; druga dotyczy tego, czy podczas gdy zachodzi ta pierwsza wątpliwość, słuszne jest udzielanie mu pomocy przez poddanych¹⁰⁶. Molina twierdzi, że gdy trwa pierwsza wątpliwość, wspomaganie suwerena przez poddanych jest słuszne i mają oni obowiązek wykonywać wydane przez niego rozkazy. Gdyby okazało się, że brali oni udział w wojnie niesprawiedliwej, nie są zobowiązani do naprawienia wyrządzonych szkód, są jednak zobligowani do zwrócenia nieprzyjaciołom niesprawiedliwie zdobytych dóbr. Wśród przyczyn usprawiedliwiających podjęcie wojny Molina wymienia: 1) niemożliwość odzyskania tego, co utracone w inny sposób, 2) ukaranie przez władcę tych jego poddanych, którzy niesprawiedliwie sprzeciwiają się mu, 3) szkodę wyrządzoną władcy lub państwu, 4) udzielanie pomocy władcy, który prowadzi sprawiedliwą wojnę, 5) niesprawiedliwe ochranianie przestępców przed wymierzeniem im słusznej kary, 6) niewypełnienie przez władcę lub państwo postanowień traktatu lub paktu mającego wielkie znaczenie dla innego władcy lub państwa, 7) zabranianie czegokolwiek, co jest dozwolone na mocy prawa ludów. Za dopuszczalne i legalne podczas sprawiedliwej wojny Molina uznaje czynienie wszystkiego w obronie własnej i wspólnego dobra (np. zdobywanie fortec i wysadzanie w powietrze umocnień wroga; po wojnie fortece powinny być zwrócone), zajmowanie utraconej własności oraz mienia wroga jako rekompensaty za doznane krzywdy i zwrot poniesionych kosztów prowadzenia wojny,

¹⁰⁶ O. Cruz Barney, *La guerra justa y el corso marítimo. Algunas notas*, „Jurídica. Anuario del Departamento del Derecho de la Universidad Iberoamericana” 1996/26, s. 320.

dokonywanie zemsty proporcjonalnie do doznanych krzywd, bowiem władca prowadzący wojnę sprawiedliwą występuje w roli sędziego czyniącego sprawiedliwość; jeśli suma kar przekroczyłaby rozmiar win, dla których pomszczenia wszczęto wojnę, prowadzący ją władca powinien po zakończeniu działań zbrojnych dokonać odpowiedniej korekty tego bilansu.

Za przyczynę sprawiedliwej wojny nie uznaje natomiast Molina nieposłuszeństwa jakiegokolwiek niechrześcijańskiego ludu „Świętemu Imperium”, ponieważ ani cesarz, ani papież nie mają władzy nad tymi, którzy nie są chrześcijanami. Również wzmocnienie władzy, zdobycie sławy i korzyść nie stanowią uzasadnienia sprawiedliwej wojny. Pisząc o warunkach koniecznych do uznania wojny za sprawiedliwą, Molina wskazuje zarówno władcę, niezależne państwo, jak i – w stanie wyższej konieczności (wobec doznanych krzywd lub niesprawiedliwości ze strony obywateli obcego państwa) – poddanych jako upoważnionych do jej prowadzenia przeciwko czyniącym im niesprawiedliwość. Ważnym warunkiem wszczęcia wojny jest, według niego, wcześniejsze postawienie temu władcy, którego poddani dopuścili się niesprawiedliwości, żądania naprawienia krzywd oraz ukarania tych, którzy wyrządzili zło. Wojna może zostać wypowiedziana wówczas, gdy ów władca tego żądania nie akceptuje. Za niedopuszczalne środki strategiczne filozof uznaje oszukiwanie i okamywanie przeciwnika, ponieważ są one złe same w sobie. Pomoc tym, którzy są atakowani i znajdują się w niebezpieczeństwie, uznaje za obowiązek – nawet gdyby prowadzili oni wojnę niesprawiedliwą. Ponadto dopuszczalne jest udzielanie pomocy niewiernym prowadzącym sprawiedliwą wojnę z innymi niewiernymi, a nawet korzystanie z najemnych żołnierzy niechrześcijańskich, by prowadzić sprawiedliwą wojnę obronną.

Myśl metafizyczna i prawnو-etyczna Francisco Suáreza (1548–1617)

Jednym z bardziej znanych i wpływowych teologów i filozofów, kontynuujących linię myślenia Szkoły z Salamanki był jezuita F. Suárez. Jego doktryna bywa uznawana za kulminację dzieła zapoczątkowanego przez pierwsze pokolenie Szkoły, a on sam uchodzi za najważniejszego i najbardziej niezależnego kontynuatora Vitorii. Wykładał najpierw filozofię w kolegium jezuitów w Segowii, następnie (od 1574 r.) w Valladolid i w Kolegium Rzymskim (od 1580 r.). Po powrocie do Hiszpanii był profesorem kolegiów w Alcalá i w Salamance, następnie wykładał teologię na uniwersytecie w portugalskiej Coimbrze.

Suárez nawiązał do scholastycznej tradycji myślenia, dostrzegał słabości myśli humanistycznej, która, chociaż głośno domagała się odnowienia filozofii,

więcej uwagi poświęcała cyzelowaniu form, w jakich się wyrażała, niż przedstawianym w nich treściom. Przede wszystkim jednak dostrzegał brak solidnego fundamentu metafizycznego współczesnej mu myśli, bez którego, jak sądził, brak jej porządku, pewności i głębszego znaczenia. Pisał we wstępie (*Proemio*) do *Disputationes*:

wśród nauk opartych na poznaniu naturalnym znajduje się podstawowa wobec wszystkich – nazywa się filozofią pierwszą – która oddaje największe przysługi świętej teologii [...] ponieważ wyjaśnia i potwierdza owe naturalne zasady, które odnoszą się do wszystkich rzeczy i w pewien sposób zabezpieczają i utrzymują całą wiedzę. [...] tak silnie powiązane są z konkluzjami i rozumowaniami teologii owe prawdy i zasady metafizyczne, że jeśli wyeliminuje się ich pewne i doskonałe poznanie, bardzo wielkie jest ryzyko ruiny, na które wystawia się wiedza teologiczna¹⁰⁷.

Niezadowolenie ze stanu myśli teologicznej i filozoficznej jego czasów (a był znakomitym znawcą dziejów i współczesności obu tych dziedzin wiedzy) określało jego zadanie, za jakie uznał opracowanie możliwie pełnego systemu metafizycznego, którego centralne zagadnienie wyraża się w pytaniu o to, dlaczego istnieją rzeczy. Według niego wymogu systematyczności nie spełnia metafizyka Arystotelesa i jego komentatorów, dlatego dostrzegał potrzebę przyjęcia innej niż dotychczasowa metody opracowania kwestii metafizycznych. „Jego zamiarem było ujęcie całości metafizyki w perspektywie systematycznej w dziele, które jest w rzeczywistości uporządkowanym tematycznie kompendium ze względu na potrzeby teologii”¹⁰⁸. Suárez przy tym precyzyjnie odróżniał metafizyczną i teologiczną drogę poznania, pisząc m.in.:

uznajemy, że jest wielką doskonałością nauki mieć w taki sposób Boga za swój obiekt, że tylko ku Niemu dla Niego samego i nade wszystko się ona odnosi, a ku pozostałym rzeczom tylko w Jego funkcji; lecz mimo to zauważamy, że ta doskonałość wykracza poza naturalne siły ludzkiego rozumienia i wiedzy, którą można dzięki nim uzyskać; a w konsekwencji, że nie można wnioskować, że Metafizyka, będąca najbardziej godną wiedzą należącą do tej sfery, mogłaby taką doskonałość osiągnąć¹⁰⁹.

Mimo to twierdził, że poznanie filozoficzne ma własny, odpowiadający mu rodzaj oczywistości, „ponieważ z istoty nie opiera się na ludzkim autorytecie, a jeśli w jakimś momencie to czyni, wówczas w takim zakresie przestaje być nauką i przemienia się w zwykłą wiarę i opinię; [...] filozofia ze swej istoty jest ugruntowana w oczywistości swych zasad”¹¹⁰. Utożsamiał metafizykę z mą-

¹⁰⁷ F. Suárez, *Introducción a la metafísica: (1a. de las „Disputationes Metaphysicae”)*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-a-la-metafisica-1-de-las-diputaciones-metaphysicae-0/html/> (4.10.2012).

¹⁰⁸ M. Grabmann, *Naturaleza metodológica...*, s. 152.

¹⁰⁹ F. Suárez, *Introducción...*, disp. I, sec. I, 12.

¹¹⁰ *Ibidem*, disp. I, sec. II, 9.

drością pojętą jako zdolność inteligencji do właściwego osądzania rzeczy najwyższych i najtrudniejszych, dostarczającą wiedzy najpewniejszej, oczywistej, doskonałej, dotyczącej pierwszych zasad i przyczyn rzeczy, zrodzoną z bezinteresownego ludzkiego dążenia do poznania¹¹¹. Pisał też, że „pewność danej wiedzy powinno się oceniać według jej przedmiotu, a rzeczy i substancje niematerialne z siebie pozwalają zrodzić się poznaniu najpewniejszemu, ponieważ tak jak są bytami bardziej doskonałymi, bardziej koniecznymi, prostszymi [niż byty materialne – M.J.] i abstrakcyjnymi, tak też jest w nich więcej prawdy [niż w materialnych – M.J.] i większa jest pewność zasad”¹¹².

Odstępstwo od tradycyjnego stylu uprawiania filozofii przejawia się u Suáreza m.in. w przejściu od komentarza do metafizyki Arystotelesa i Tomasa z Akwinu ku formie autonomicznego, usystematyzowanego dzieła (podręcznika występującego jako *Summa Philosophiae, Philosophia Universa* czy *Cursor Philosophicus*)¹¹³. Wprawdzie sądził, że zasady metafizyczne są niezbędne do poszukiwania i uzasadniania prawd teologicznych, to jednak wykraczał poza granice refleksji ściśle metafizycznej i teologicznej, podejmując inne zagadnienia, zwłaszcza dotyczące ludzkiej wolności, kwestie moralne, prawne i polityczne. Był więc Suárez:

intelektualistą w najmocniejszym znaczeniu tego słowa: człowiekiem, który czuł się odpowiedzialny za wszystko (za wszystkie ludzkie sprawy) i który próbował odpowiedzieć na całość problemów, jakie mają wpływ na życie. Dzieło inteligencji pojmuje się w takim wypadku jako najistotniejszą i uniwersalną misję, oddaną na służbę wszystkich ludzi, by pomóc im w poznaniu prawdy; od tego zależy czy ludzkość będzie żyła zgodnie z prawdą i będzie szczęśliwa, czy też osunie się w fałsz i utraci radość i pokój. Dlatego uprawiał teologię, filozofię, prawo: uniwersalność jego zainteresowań wynika z jego zainteresowania człowiekiem, jego szczęściem doczesnym i wiecznym¹¹⁴.

Najważniejsze dzieła Suáreza, to: monumentalne (około 2 tysięcy stron) *Disputationes Metaphysicae* (1597; za jego życia było wznawiane 11 razy), *Opuscula theologica* (1599), *De legibus ac Deo legislatore* (1612), *Defensio fidei catholicae* (1613), *De gratia* (cz. I w 1619, cz. II – 1651).

Jego wiedza filozoficzno-teologiczna, tak rozległa jak głęboka, nie miała godnej poważania konkurencji wśród myślicieli drugiej połowy XVI stulecia. I oto zrodziło się takie zjawisko kulturowe, że jego *Disputationes metaphysicae*, opublikowane w 1597 r., prawdziwie oryginalna synteza filozofii pierwszej, staną się tekstem najczęściej czytany tak samo we Francji Kartezjusza, jak w Niemczech Leibniza, nie wspominając o instytucjach dydaktycznych założonych przez Ignacego Loyolę¹¹⁵.

¹¹¹ Zob. ibidem, disp. I, sec. V, 9–11.

¹¹² Ibidem, disp. I, sec. V, 24.

¹¹³ Zob. M. Grabmann, *Naturaleza metodológica...*, s. 161.

¹¹⁴ R. Kuri Camacho, *Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y libertad*, „Revista de Filosofía”, 2008/1, s. 80.

¹¹⁵ L. Rey Altuna, *El maestro Fray Francisco de Vitoria...*, s. 135.

Punktem wyjścia refleksji metafizycznej Suáreza jest rozróżnienie formalnego i obiektywnego pojęcia bytu. Pojęcie formalne bytu oznacza psychiczny czy umysłowy akt, będący reprezentacją bytu w najszerszym, transcendentalnym znaczeniu. Przedmiotem metafizyki są zatem treści mentalne reprezentowane w obiektywnym pojęciu bytu. Byt obiektywny u Suáreza „nie jest ani substancją, ani przypadłością, ani Bogiem, ale wspólną wszystkim racją bytowości. [...] Nie przedstawia ono żadnego istniejącego jestestwa ani nawet żadnej kategorii rzeczy realnych, lecz *ratio entis*, jako podstawę najbardziej elementarnego podobieństwa, które obejmuje wszystkie realne rzeczy”¹¹⁶. Pojęcie bytu wyraża konieczną treść (bytowość) każdej rzeczy. Rzeczywiste istnienie jest przez Suáreza pojmowane jako realizacja możliwości reprezentowanej przez istotę (czy w niej zawartej). Konkretnie istniejące rzeczy są determinacjami (wyrazem, rozwinięciem) tego, co zawiera się w pojęciu obiektywnym bytu; rzeczy jednostkowe nie dodają niczego do tego pojęcia, ponieważ zawierają się one w nim *implicite*.

Podjmując refleksję nad zagadnieniem przyczynowości (które opatrzył określeniami *gravissima, latissima et magna*), do czterech przyczyn wskazanych przez Arystotelesa (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej) Suárez dodaje piątą: przyczynę wzorczą, jednak określenia, jakie z nią wiąże, wskazują, że nie różni się ona od przyczyny sprawczej. Przez przyczynę sprawczą rozumie on natomiast taką zasadę, która powoduje powstanie czegoś innego (innego bytu) niż czynnik sprawczy. Autor *Disputationes* odrzuca arystotelesowskie wyjaśnienie przyczynowości jako przejście od potencji do aktu, według którego dokonuje się ono dzięki jakiejś przyczynie będącej bytem znajdującym się już w akcji. Arystotelesowsko-tomistyczny dualizm potencji i aktu Suárez zastępuje koncepcją aktu potencjalnego (wirtualnego), który wyklucza przyczynę jako czynnik wobec danego bytu zewnętrzny. Przyczynowość w tym ujęciu jest autodeterminacją bytu – zawiera on w sobie wszystko, co konieczne, by bez zewnętrznego impulsu przejść do działania albo wytwarzania skutków. „Z tej obrony aktu wirtualnego i z konsekwentnego negowania uniwersalności zasady, według której »wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego« wynikają ważne konsekwencje, np. zanegowanie pierwszej drogi dowodu istnienia Boga z ruchu, czy koncepcja woli jako zdolności do działania z samej siebie bez konieczności jej predeterminowania przez Boga, mająca wyraźny wpływ na sposób rozumienia wolności”¹¹⁷ – zauważa S. Rábade Romeo. Najważniejszą przyczyną i źródłem wszelkiej przyczynowości – Pierwszą Przyczyną – jest u Suáreza Bóg, który swą przyczynowość sprawuje w postaci stwa-

¹¹⁶ A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, PAN IFiS, Warszawa 1995, s. 42–43.

¹¹⁷ S. Rábade Romeo, *Suárez (1548–1617)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, s. 26.

rzania, zachowywania w istnieniu i współdziałania z przyczynami drugimi. Wykazując Bożą stwórczość, hiszpański metafizyk dostrzegł niepewność jej dowodu na drodze filozoficznej, dlatego ostatecznie jako decydujące argumenty przyjął treści wiary.

Podstawowym podziałem ontologicznym u Suáreza, dokonany w drugiej części dzieła, jest podział bytów „według istoty” na nieskończone (*a se*, konieczne, „z istoty”, będące w czystym akcie, nie stworzone) i skończone (*ab alio*, kontyngentne, przez partycypację, stworzone, będące w potencji). Podejmując refleksję nad bytem nieskończonym – Bogiem – Suárez analizuje Jego atrybuty, a wśród nich Jego wszechwiedzę. Wśród przedmiotów Bożej wiedzy Suárez wymienia byty istniejące, możliwe byty absolutne oraz byty możliwe (przyszłe byty, których istnienie jest warunkowe); o każdym z tych przedmiotów Bóg ma odmienny rodzaj wiedzy: do bytów istniejących odnosi się Jego wiedza wizyjna, do bytów możliwych – prosta inteligencja, a do bytów warunkowych – wiedza pośrednia (tą ostatnią odmianą Bożej wiedzy myśliciele jezuitcy zajmowali się ze szczególnym zainteresowaniem i wiele o niej pisali, narażając się na ostre krytyki ze strony przedstawicieli innych kierunków ówczesnej myśli; o tych sporach będzie mowa nieco dalej). Opisując byty skończone, Suárez korzysta z 10 kategorii Arystotelesa, z kategorią substancji (jako istnienia *in se seu per se*), z jej podziałem na substancję pierwszą i drugą oraz z 9 kategoriami przypadłości, wyróżniając ich specjalną klasę, którą nazywa *modi* (bywały one we wcześniejszej metafizyce nazywane „przypadłościami mniejszymi”). *Modi* są przypadłościami, którym hiszpański metafizyk przypisuje niski – by tak rzec – poziom bytowości: nie mogą one istnieć inaczej, jak tylko w tej rzeczywistości, którą modyfikują, np. modus „bycia leżącym” znika, kiedy coś, czemu ten modus bycia aktualnie przysługuje, zostaje postawione. Pewną nowością było wyróżnienie przez Suáreza również specjalnej kategorii bytów – bytów rozumowych. Określa on je jako byty istniejące obiektywnie w myśleniu, niezależnie od tego czy są rozumiane, czy też nie. Przykłady takich bytów to negacja, relacja czy brak.

Ważnym zagadnieniem, które próbował F. Suárez rozwiązać, była kwestia ludzkiej wolności. W czasach, kiedy żył i tworzył, było ono jednym z częściej rozważanych problemów; podejmowali je m.in. M. Luter i Erazm z Rotterdamu, dając przeciwne rozwiązania, a także D. Báñez i L. de Molina w słynnym sporze *de auxillis*. Teologów i filozofów chrześcijańskich szczególnie niepokoił dawny problem ludzkiej wolności w kontekście wszechmocy i wszechwiedzy Boga. Pytano: skoro Bóg jest mocny i wszechwiedzący, to czy rzeczywiście człowiek może być wolny i w autonomiczny sposób decydować o swoim działaniu? Jaki jest udział wszechmogącego, wszechwiedzącego i nieomylnego Boga w wolnych aktach człowieka i czy – w związku z tym – mogą być one uważane

za rzeczywiście wolne? Albo jeszcze inaczej: „jak łączy się niezależność działania substancji stworzonej z jej ontologiczną i moralną heteronomią? [...] jak wyjaśnić i zharmonizować pełną odpowiedzialność moralną człowieka za jego działania z jego całkowitą zależnością od Opatrzności, obiektywnego prawa moralnego i łaski?”¹¹⁸; jak współgra konieczność łaski z wolnością ludzkiej woli? Centralnym zagadnieniem tego sporu była kwestia relacji między łaską wystarczającą i łaską sprawczą – która z nich ostatecznie decyduje o zbawieniu człowieka? W jaki sposób łaska Boża, konieczna do zbawienia, staje się łaską sprawczą – czy wystarczy jedynie interwencja Boga, czy też, aby stała się ona łaską sprawczą (zbawiającą) konieczna jest ludzka współpraca z nią? Suárez poświęcił tej kwestii m.in. *Tractatus de Gratia Dei* oraz *De Scientia Dei quam Deus habet de Futuris Coningentibus*. Opowiadając się za jej rozwiązaniem sformułowanym przez Molinę (Báñez, jeden z głównych protagonistów sporu o wolną wolę, zauważał nawet, że Suárez jest najważniejszym zwolennikiem stanowiska Moliny¹¹⁹), twierdził, że człowiek ma wolną wolę, ale z nią, jak ze wszystkim, co na świecie istnieje, współdziałać musi Bóg. Jeśli jednak ludzka wola ma być całkowicie wolna, jak ten filozof zakłada i jak zalecił katolikom wierzyć sobór trydencki, Bóg nie może jej w żaden sposób determinować. Jednocześnie wykluczony jest brak udziału w niej Boga. Suárez tę kwestię rozwiązuje w ten sposób, że wprowadzie Bóg oferuje ludzkiej woli swój udział w jej aktach, ale pozostawia jej podjęcie decyzji. Analizując te zagadnienia, Suárez posługuje się kategorią Bożej wiedzy warunkowej. Jej przyjęcie uznaje za jedyne drogę prowadzącą do satysfakcjonującego utrzymania tezy o wolnej woli człowieka, która zarazem nie wyklucza i nie ogranicza wolności Boga¹²⁰. Istotę rozwiązania tej kwestii przez F. Suáreza, przedstawionego w rozległych i szczegółowych rozważaniach, trafnie streszcza K. Camacho:

obiektami poznania warunkowego, według Suáreza, są prawdziwe zdania warunkowe przypuszczające, odnoszące się do kontyngentnych zdarzeń przyszłych, które się dokonają, jeśli zostaną zaktualizowane pewne warunki. Za pośrednictwem poznania warunkowego Bóg wie, że Antoni zgrzeszy, albo zgrzeszy pod tym warunkiem, że danego dnia On tam będzie. Poznanie warunkowe jest wcześniejsze od jakiegokolwiek podjęcia decyzji przez Boga, dlatego nazywa się niezależnym od Bożej woli i zależnym od wolnych wyborów stworzeń. Jest zarazem podobne i odmienne od dwóch kanonicznych typów Bożej wiedzy. Tak jak w poznaniu wizyjnym (*conocimiento de visión*), przedmiot poznania wiedzy warunkowej jest kontyngenty, i tak jak w wypadku poznania dokonywanego przez prostą inteligencję (*simple inte-*

¹¹⁸ R. Kuri Camacho, *Francisco Suárez...*, s. 95–96.

¹¹⁹ Zob. D. Báñez, *Apología de los Hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Fundación Gustavo Bueno – Pentalfa Ediciones, Oviedo 2002, s. 31.

¹²⁰ Zob. M. Skarica, *El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño*, „Revista Philosophica”, 2006/1, s. 296.

ligencia), jest wcześniejszy od Bożych dekretów. Lecz różni się ono od nich obu, bowiem poprzez nie Bóg widzi w swojej istocie i *ab aeternitate* nie tylko to, co wolny sprawca czyni aktualnie i co mógłby uczynić, lecz także i to, co uczyniłby on w nieskończonych okolicznościach, w jakich mógłby się znaleźć¹²¹.

F. Suárez jest znany także jako wybitny filozof prawa, zwłaszcza prawa naturalnego, kontynuator tej linii refleksji, którą w Hiszpanii reprezentował F. Vitoria. Suárez w II księdze *De legibus ac Deo legislatore* rozróżnia trzy rodzaje prawa: wieczne (tożsame z rozumem i wolą Boga, niezmiennie rządzące całą stworzoną przez Niego rzeczywistością, zwłaszcza bytami „moralnymi”, tzn. obdarzonymi rozumem i wolą), naturalne (zawarte w ludzkim umyśle, służące rozróżnieniu dobra od zła; Tomasz nazywał tę zdolność synderezą) oraz pozytywne Boże i ludzkie. Prawo wieczne jest prawem objawionym, a jego obowiązywanie nie wymaga ogłoszenia czy ratyfikowania. Partycypują w nim inne odmiany prawa, czerpiąc z niego swoją moc. Prawo naturalne, pojmowane przez Suáreza jako „naturalne światło intelektu, pozwalające zrozumieć wolę Boga, twórcy natury i jej najwyższego Władcy, wolę, która zobowiązuje ludzi do służenia temu, co nakazuje prawy rozum”¹²², jest współistotne z ludzką naturą i wyraża to, co być powinno – jest zbiorem absolutnych zasad i ich dalszych konsekwencji, zobowiązujących człowieka w sposób konieczny do takiego działania, które jest zgodne z jego ludzką naturą. Jak pisze Recaséns Siches, „Suárez przez prawo naturalne rozumie sferę etyczną w jej najszerszym znaczeniu, o ile ma ona charakter konieczny, a nie tylko kontyngentny”¹²³. Ujawnianie się prawa w umyśle nie jest warunkiem jego istnienia czy uznania; zdaniem Suáreza prawo naturalne jest obiektywne, absolutne, wieczne i uniwersalne – obowiązuje wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie¹²⁴. Jego ustanowienie jako zbioru obowiązujących w społeczeństwie norm zakłada akt woli legislatora (autorytetu). Taki zbiór norm („prawo ludzkie”, pozytywne, stanowione), odzwierciedlając istniejące w umyśle prawo naturalne, powinien być zorientowany w kierunku społecznego („wspólnego”) dobra, sprawiedliwy, stabilny i podany do wiadomości tych, których mają one dotyczyć. Prawo stanowione powinno odzwierciedlać ogólne i uniwersalne normy prawa naturalnego (nie

¹²¹ R. Kuri Camacho, *Francisco Suárez...*, s. 87.

¹²² Cyt. za: W. Buchner, *Wojna i konkwista...*, s. 104. Dość szczegółowe omówienie suarezjańskiej koncepcji prawa w języku polskim jest dostępne w III tomie *Historii filozofii* F. Coplestona, Warszawa 2001, s. 407–436; zob. także D. Sepczyńska, *Teologia polityczna Francisco Suáreza*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, s. 100–103.

¹²³ L. Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Jus, México 1947, s. 146. Relację między moralnością a prawem u Suáreza analizuje R. Macia Manso w pracy *Juricidad y moralidad en Suárez*, IEJ, Oviedo 1967, zob. zwłaszcza rozdz. II, „*Ley y actos morales*”, s. 29–54 i rozdz. IX, s. 149–152.

¹²⁴ Zob. na ten temat: I. Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, UNAM, México 1977, s. 45–46.

może być z nimi sprzeczne), a ponadto dostosowywać je do konkretnych okoliczności społecznych i historycznych, uzupełniając owe ogólne treści szczegółowymi zasadami, ze względu na te właśnie okoliczności. Ze względu na nie i na odmienne rozumienie dobra wspólnego w poszczególnych społeczeństwach, prawo pozytywne zwykle jest przekładem czy ukonkretnieniem tylko niektórych ogólnych reguł prawa naturalnego. Ponadto, prawo stanowione, jako ukierunkowane na realizację dobra wspólnego, nie może wyznaczać jednostkom zasad ich doskonalenia (dążyć do uczynienia lepszymi) czy określać, jakie powinno być ich życie wewnętrzne – te dziedziny ludzkiego istnienia podlegają wyłącznie prawu naturalnemu. L. Recaséns Siches, komentując to rozgraniczenie sfer obowiązywania obu rodzajów prawa, pisze:

Suárez ustanowił fundamentalną podstawę praw wolności, ukazując w sposób bezdyskusyjny i jednoznaczny, że zbawienie moralne (wewnętrzna prawość) ludzkiego podmiotu, regulowana przez naturalne prawo moralne, jest sprawą, która powinna być rozstrzygana przez jednostkę i że w tej materii prawo pozytywne nie powinno narzucać żadnej regulacji, ponieważ prawo pozytywne nie dąży do czynienia ludźmi dobrymi, lecz tylko zajmuje się tym, co wprost i bezpośrednio jest konieczne dla wspólnego dobra¹²⁵.

Jednym z ważniejszych szczegółowych zagadnień, jakie podjął F. Suárez, była kwestia wojny, już w pewien sposób opracowana przez jego poprzedników ze Szkoły z Salamanki. Jego rozważania na temat wojny, w których wypracował istotne zasady prawa międzynarodowego, mają charakter ogólny i abstrakcyjny, chociaż także, jak w przypadku jego poprzedników, uwarunkowany w pewien sposób okolicznościami społecznymi i politycznymi, w jakich w jego czasach znajdowała się Hiszpania. Tym okolicznościom trzeba poświęcić nieco uwagi.

Tło, na którym należy rozpatrywać teorię wojny F. Suáreza, stanowi polityczna ideologia państwa hiszpańskiego, określająca jego tożsamość jako monarchii katolickiej oraz specyficzną polityczno-mistyczną rolę, jaką wyznaczyli sobie hiszpańscy monarchowie, zwłaszcza król Hiszpanii Karol I i zarazem cesarz Karol V, jednak w jeszcze większym stopniu jego syn i następca na hiszpańskim tronie, Filip II, a następnie, od roku 1598, Filip III. Filip II, nazywany w antyhiszpańskiej propagandzie „Demonem Południa”, był fanatycznie przeświadczony, że Bóg wyznaczył mu misję ocalenia integralności chrześcijaństwa za wszelką cenę, dostrzegając w niej ponadto jedyny warunek zachowania jedności politycznej Europy i pokoju, a ideologiczne związanie hiszpańskiej racji stanu z katolicką doktryną znakomicie służyło mu za uzasadnienie przeświadczenia, że do tej misji jest predestynowana Hiszpania i jej monarcha. W zaist-

¹²⁵ L. Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho...*, s. 201.

niałych okolicznościach historycznych, do których należała zarówno reforma protestancka, jak i dążenia Hiszpanii, Francji i zwłaszcza Anglii do odgrywania w Europie roli hegemonu, niemal jedynym możliwym środkiem zrealizowania tych celów – paradoksalnie, zwłaszcza w odniesieniu do zachowania pokoju – wydawała się wojna. Jak pisze Pereña, wojna została w ten sposób schryścianizowana, cele polityczne Hiszpanii ściśle splecione z religijnymi, każdy atak na Kościół przyjmowany jako agresja wymierzona w hiszpańską monarchię, światowy triumf chrześcijaństwa utożsamiony z militarnym triumfem Hiszpanii, a hiszpański Kościół i kler znacjonalizowany (wspomnieliśmy o tym wcześniej). W szczegółowym ujęciu plan Filipa II zakładał zdobycie panowania przez Hiszpanię na oceanach oraz zaprowadzenie wszędzie katolicyzmu. Niestety, przygotowana do realizacji tych celów flota (Armada Invencible) w 1588 r. poniosła klęskę w wojnie z Anglią, grzebiąc plany i nadzieje Filipa II. Jego następca, Filip III, nie wyznaczył nowych celów politycznych Imperium, zmienił natomiast taktykę. Stał się wiernym sługą Stolicy Apostolskiej i jako jej prawa ręka i obrońca wiary od 1601 r. otrzymywał nawet stałe wynagrodzenie. Starał się zrealizować cele polityczne Hiszpanii określone przez swego poprzednika na tronie, ale w imieniu papieża, któremu podporządkował swoją władzę. Na jego dworze teologowie dominikańscy, którzy dotąd oddawali nieocenione usługi państwu, formułując jego polityczno-religijną ideologię, utracili łaski. Ich miejsce zajęli jezuita, mający wsparcie szlachty wykształconej w ich szkołach, a sam monarcha był ich fanatycznym wielbicielem. Mając tę pozycję, Towarzystwo Jezusowe wpływało na hiszpańską politykę, którą, jak się często określa, „romanizowali” – trzymali Filipa III w przeświadczeniu, że dobro Europy jest związane z katolicyzmem i że powinien on współdziałać z papieżem jako jego poddany.

F. Suárez był jezuitą. Europę postrzegał jako rozbitą i walczył o jej scalenie, wskazując katolicyzm jako jedyny czynnik, który może Europie zapewnić jedność. Na płaszczyźnie teologiczno-filozoficznej zagadnienie jedności oparł on na idei prawa naturalnego, która jej podstawę znajduje w wspólnej wszystkim ludziom naturze. Dzięki niej wszyscy ludzie stanowią uniwersalne społeczeństwo, mające moralny charakter wywodzący się z prawa naturalnego, mającego swe ostateczne źródło w Bogu. Sens istnienia państw i społeczeństw polega na tym, że służą one narodom i Bogu, a podstawą porządku politycznego jest sprawiedliwość i nade wszystko religia; bez niej niemożliwa jest jedność – prawdziwa jedność polityczna i światopoglądowa, to według niego jedność wiary. Suárez miał na uwadze konkretną formę religii – katolicyzm, któremu przewodzi papież, wikariusz Chrystusa. Stąd wynikało jego przekonanie, że monarcha ma nawet obowiązek narzucać katolicyzm oraz jako poddany papieża (w porządku duchowym), bronić Kościół przed jego wrogami.

Papież natomiast, jako duchowy zwierzchnik monarchów, ma prawo nimi dysponować, bo chociaż to on jest gwarantem międzynarodowego porządku i pokoju, to jednak potrzebuje ziemskiej potęgi politycznej – silnego państwa – która mogłaby ocalić jedność Europy, tzn. doprowadzić do ostatecznego triumfu katolicyzmu nad tendencjami schizmatycznymi i rozłamowymi. Ta filozoficzno-religijna wizja Europy stanowiła uzasadnienie imperialnej polityki Hiszpanii, którą Suárez widział jako imperium ufundowane na podstawach religijnych, które w służbie Kościoła rzymskiego i sprawiedliwości spełnia uniwersalną misję cywilizacyjną. W kontekście tej wizji pojawia się także jego filozofia i koncepcja sprawiedliwej wojny. W pewien sposób rozwijał idee Vitorrii, z tą zasadniczą różnicą, że wojna sprawiedliwa u Suáreza zyskała wyraźny aspekt polityczny, wyrażając interesy hiszpańskiej monarchii.

Suárez odrzucał pacyfistyczne przekonania m.in. Erazma i L. Vivesa, że wojna jest zła, że chrześcijanie nie powinni prowadzić innych wojen jak tylko obronne, unikając przy tym jakiegokolwiek agresji. Według niego wojna nie jest ani niezgodna z moralnością, ani z religią chrześcijańską. Historia, według niego, nadto dobitnie pokazuje, że wojna jest nieunikniona. Chodzi o to, by stała się ona konstruktywnym czynnikiem postępu cywilizacyjnego – powinna przede wszystkim służyć przywróceniu sprawiedliwości i pokoju, utraconych właśnie wskutek niesprawiedliwości. W. Buchner podkreśla ścisły związek idei *ius gentium* i prawa międzynarodowego z doktryną wojny sprawiedliwej: „jako ostateczny środek rozstrzygania sporów i dochodzenia swoich słusznych praw wojna sprawiedliwa stanowi jego nieodłączną sankcję: *ius gentium* byłoby bez niej bezsilną formułą bądź wyłącznie postulatem praktycznego rozumu”¹²⁶. Tak pojęta wojna uzyskuje pozytywną wartość moralną, a jeśli nawet jest złem, to złem nie samym w sobie, lecz koniecznym, by uniknąć zła większego. Niesprawiedliwość, do której naprawienia służyć ma wojna, jest zamachem przeciw wspólnemu dobru, dlatego wojna znajduje rację bytu:

jeśli niesprawiedliwość nie zostaje przywrócona zbrojnie, zagrożone zostaje dobro ogółu i bez obrony pozostaje prawo; a jeśli wojna wyrządza wielkie zło, nieprzystąpienie do niej, kiedy trzeba przywrócić sprawiedliwość, byłoby przyczyną niepokojów społecznych; a więc samo dobro wspólne wymaga zastosowania siły, ponieważ trzeba zawsze czynić to, co lepsze, chociażby nie byłoby to absolutnie doskonałe¹²⁷.

Wojen nie mogą prowadzić prywatne osoby; wojna to relacja między państwami. Suárez wskazuje kilka szczegółowych warunków, które usprawiedliwiają jej wypowiedzenie. Można ją wszcząć, gdy: 1) jedno państwo korzysta z dóbr będących własnością innego i nie chce ich zwrócić, 2) określone pań-

¹²⁶ W. Buchner, *Wojna i konkwiści...*, s. 264.

¹²⁷ L. Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, CSIC, Madrid 1954, s. 144.

stwu odmawia się uznania przysługujących mu praw międzynarodowych, 3) dane państwo dopuszcza się niesprawiedliwości w odniesieniu do dobrego imienia i honoru innego państwa, 4) gdy wymienionych niesprawiedliwości dopuszcza się dane państwo wobec poddanych (np. w dziedzinie handlu) i sprzymierzeńców innego państwa. Najważniejszą sprawiedliwą przyczyną wypowiedzenia wojny innemu państwu jest, według hiszpańskiego filozofa, obraza narodowego honoru, wobec którego pozostałe jego dobra nie mają znaczenia. Jeszcze większą wartość ma honor władcy, którego osoba jest ucieleśnieniem państwa. Wojna spełnia dwie funkcje: obronną i windykacyjno-odwetową. Legalność odwetu bierze się stąd, że jest on karą, której domaga się czyn przeciwny sprawiedliwości. Kara nie jest złem samym w sobie, ponieważ jest konieczna dla większego dobra.

Wojna nie może być wszczynana z błahego powodu, bo nie będzie sprawiedliwa. Nie można jej zwłaszcza wszczynać wówczas, gdy bilans przewidywanych zysków oraz krzywd jest niekorzystny. Jeśli władca przewiduje, że w wyniku wojny przeciw innemu państwu naraziłby swoje na jeszcze większe szkody niż te, z powodu których chce wojnę wypowiedzieć, należy ją rozsądnie uznać za niesprawiedliwą. „Wojna sprawiedliwa jest więc nie tylko skutkiem sprawiedliwości, ale także rozsądku. Podlega regułom sprawiedliwości i rozsądkowi politycznemu”¹²⁸. F. Vitoria twierdził, że tylko taka wojna może być uznana za sprawiedliwą, która nie wyrządza szkody światu i chrześcijaństwu. Suárez to stwierdzenie precyzuje, posługując się kategoriami „godności” i „niegodności”: wojna może być sprawiedliwa wtedy, gdy ma się prawo ją wypowiedzieć, ale nie zawsze godzi się ją wypowiedzieć – np. gdy powody jej wypowiedzenia nie miałyby wystarczającej wagi. Filozof pamięta bowiem o zasadzie solidarności międzyludzkiej, o braterskiej miłości, która łączy wszystkich ludzi i w imię której należy powstrzymywać się, o ile to możliwe, od wszczynania wojny, zawsze niosącej krzywdę niewinnym. Wojna sprawiedliwa to wojna konieczna (*ultima ratio, ultimum subsidium*), następująca dopiero po wyczerpaniu środków mających na celu restytucję naruszonej sprawiedliwości. Ponadto, zasada solidarności zakłada, że państwa są częścią uniwersalnej wspólnoty politycznej, a wojna jest zawsze jakimś jej naruszeniem.

Ujawniająca się w tym kontekście myśl o jedności narodów jest bardzo ważnym elementem zarówno filozofii prawa Suáreza, jak i całej Szkoły z Salamanki i stanowi podstawę rozwijanej przez omawianego filozofa doktryny prawa międzynarodowego. Jak pisze W. Buchner, „istotnym wkładem Suáreza było w tym przypadku rozwinięcie idei kosmopolitycznej. Wyrażała się ona

¹²⁸ L. Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, s. 182.

w przekonaniu, że każdy człowiek należy nie tylko do jednego państwa, rozumianego jako *societas perfecta*, ale również jest członkiem wielkiej społeczności ogólnoludzkiej¹²⁹. Suárez, nawiązując do *ius gentium* Vitorii, głosi nowatorską regułę prawa narodów, która wbrew ich oczywistej odmienności, zakłada, że powinny one w stosunku do siebie przestrzegać pewnych powszechnych norm prawnych. „Podobnie jak w przypadku jednostek, które wykazują naturalne odmienności, chociaż łączy je wspólna przynależność do rodzaju ludzkiego, tak również w przypadku suwerennych państw założyć należy, iż poza troską o własną wspólnotę polityczną (*bonum communitatis*), winny one także dbać o dobro wspólnoty międzynarodowej¹³⁰. Zakładając, że rodzaj ludzki jest jednością fizyczną, moralną i polityczną, Suárez twierdzi, że porządek międzynarodowy ma na celu urzeczywistnienie wspólnego dobra wszystkich narodów – *bonum commune omnium nationum*.

Decyzja monarchy o wypowiedzeniu wojny nie może być arbitralna; jej wszczęcie powinno być poprzedzone szczegółowym i rozsądnym ważeniem argumentów, badaniem jej przyczyn i skutków. Suárez odróżnia prawo do wojny od prawa do jej wszczęcia. Najważniejszą podstawą rozpoczęcia wojny jest ocena moralna jej przyczyn. Jeśli wydają się one wątpliwe, władca powinien skonsultować sprawę z radą złożoną z ludzi uczonych i rozsądnych, którzy powinni ocenić, czy zaistniałe okoliczności mogą być uznane za wystarczające, by można było je uznać za godne odpowiedzi w postaci wojny. O prawie do jej wszczęcia monarcha powinien konsultować się z prawnikami, a także z politykami, bowiem „istnieją zasady prawnie doskonałe, które z politycznego punktu widzenia są absurdalne, ponieważ polityka musi liczyć się z tym, co jest jej aktualnym interesem, z rzeczywistością ekonomiczną, strukturą ideologiczną i społeczną, a nawet religijną. [...] Narodem nie rządzi się tylko za pomocą sylogizmów¹³¹.

Suárez bierze pod uwagę także możliwość rozstrzygnięcia szczególnie niejasnych spraw związanych z wypowiedzeniem wojny przez międzynarodowy arbitraż. Monarcha jako suweren nie ma wprawdzie obowiązku odwoływania się w spornych sprawach do jakiegokolwiek arbitra, ale może to czynić. Jako międzynarodowego arbitra w konfliktach między władcami chrześcijańskimi filozof wskazuje papieża. Jego zdaniem ma on prawo do oceny, czy istnieją wystarczające i uzasadnione przyczyny do wszczęcia wojny, a chrześcijańscy władcy powinni jego orzeczenia respektować. Papież z racji sprawowania swego urzędu i duchowej władzy, wywodzącej się z Bożego ustanowienia, jest predestynowany do roli strażnika pokoju i sprawiedliwości w chrześcijańskiej, uniwersalnej wspólnocie. Ci natomiast monarchowie, którzy ignorowaliby osądy

¹²⁹ W. Buchner, *Wojna i konkwiista...*, s. 200.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 261.

¹³¹ L. Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, s. 245.

papieskie – o ile byłyby one sprawiedliwe – winni byłiby grzechu nieposłuszeństwa, w przypadku natomiast jawnie niesprawiedliwego osądu papieskiego, mogliby posłuszeństwa odmówić.

Chociaż niektóre propozycje Suáreza mogą wydawać się nadto związane z bieżącą polityką państwa hiszpańskiego, godne uwagi jest w nich to, że wyraża się w nich sprzeciw wobec absolutnego woluntaryzmu oraz pragnienie prawnego unormowania tej istotnej dziedziny polityki, jaką jest wojna. Myśl F. Suáreza wywarła znaczący wpływ na filozofię nowożytną. Świadczy o tym m.in. duża liczba wydań jego prac w Europie, zwłaszcza *Disputationes*, w których zawarł on usystematyzowany, pełny wykład metafizyki, co w jego sceptycznej epoce było czymś oczekiwanym przez wielu. Filozofia Suáreza – katolika i reprezentanta kontrreformacji – była wykładana na uniwersytetach protestanckich Niemiec (Helmstedt, Wittemberga, Jena, Lipsk, Giessen, Tybinga, Rostock) oraz Holandii. Potrzeba poznania filozofii Suáreza przez filozofów i teologów różnych wyznań protestanckich wynikała także stąd, że prowadzili oni spory doktrynalne z teologami katolickimi, odwołującymi się często do rozwiązań dyskutowanych kwestii (takich m.in., jak zagadnienie wolnej woli czy Bożej łaski) wyłożonych w jego *Disputationes*¹³². Jego filozofię znał także Kartezjusz, kształcący się w jezuickim kolegium La Fleche, G.W. Leibniz (wpływy Suáreza są widoczne zwłaszcza w jego *Disputatio Methaphysica de principio individui*, 1663) i Ch. Wolff. Największy wpływ wywarła ona na filozofię prawa Grocjusza¹³³. Podobne jak w Europie reperkusje miała myśl Suáreza w Ameryce Łacińskiej, przede wszystkim w metafizyce i teologii¹³⁴.

Luis de Molina (1535–1600) i polemika *de auxiliis*

Wśród intelektualistów tworzących Szkołę z Salamanki wymieniany jest także jezuita L. de Molina, teolog, jurysta i filozof, jeden z najbardziej kontrowersyjnych myślicieli w historii Kościoła katolickiego¹³⁵. Studiował prawo na uniwersytecie w Salamance i w kolegium jezuitów w Alcalá, a później jeszcze filozofię i teologię w kolegium królewskim w Coimbrze; stopień licencjata teo-

¹³² Zob. F.T. Baciero, *La influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII: el caso de Leibniz*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000, s. 402–403.

¹³³ O obecności myśli Suáreza u różnych myślicieli nowożytnych zob. M. Grabmann, *Naturaleza metodológica...*, s. 158–162.

¹³⁴ Omawia je C. Lértora de Mendoza w artykule *La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana*, w: *Filosofía hispánica...*, s. 161–179.

¹³⁵ O L. de Molina oraz polemice *de auxiliis* pisał w hasłach „Molina Luis de” (s. 334–336) oraz „Molinizm” (s. 336–338) w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.

logii uzyskał na uniwersytecie w Évora. W latach 1563–1567 wykładał filozofię w Coimbrze, komentując logikę, fizykę, psychologię, metafizykę i filozofię naturalną Arystotelesa. W latach 1568–1582 jako wykładowca teologii na uniwersytecie w Évora komentował *Sumę teologiczną* Tomasza z Akwinu; rok później uzyskał stopień doktora teologii. Jego najważniejsze dzieła, to: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588; powszechnie znane jako *Concordia*); *Commentaria in primam Divi Thomae partem* (1592) oraz *De Iustitia et Iure tomi sex* (1593–1609). L. de Molina miał bardzo zróżnicowane zainteresowania teoretyczne. Jako jurysta rozważał kwestie związane z prawem ludów (*ius gentium*), prawem międzynarodowym oraz prawem wojennym. Jednym z ważniejszych zagadnień rozważanych w jego czasach był problem źródeł autorytetu władzy świeckiej. Molina stanął na stanowisku, że nie pochodzi on bezpośrednio od Boga, lecz jest udzielany bezpośrednio przez wspólnotę, która tę władzę ustanawia, dlatego wspólnota powołująca władzę ma prawo wyznaczyć jej zasady i wskazać granice jej panowania nad jednostkami, które w szczególnych okolicznościach mogą zgodnie z prawem odmówić podporządkowania się jej. Podejmował także rozważania ekonomiczne, m.in. dotyczące sprawiedliwego zysku, regulacji cen czy polityki monetarnej.

W historii myśli pod nazwą „molinizm” funkcjonuje najbardziej kontrowersyjny fragment poglądów L. Moliny – ten, który dotyczy relacji między wolną wolą człowieka jako wtórną przyczyną sprawczą (*causa secunda*), a łaską Bożą jako pierwotną przyczyną sprawczą (*causa prima*) w ludzkim akcie wyboru. Problem ten streścimy słowami komentatorów, bowiem, jak trafnie zauważa J.A. Hevia Echevarría, tłumacz *Concordia* z łaciny na język hiszpański, „styl Moliny jest zagmatwany i pokrętny. Jego okresy syntaktyczne wydłużają się *in aeternum*, powtarzając się do znudzenia, wywołując autentyczny niesmak u czytelnika, który pozostaje w zawieszeniu aż do pojawienia się końcowego słowa, pozwalającego zrozumieć wszystko, co przeczytał wcześniej i, wyczerpanemu, odpocząc po tym trudzie”¹³⁶. Jak zatem pisze A.M. López Molina:

kiedy zostanie uznane rzeczywiste istnienie Boga, należy uznać, że do jego doskonałości należy także doskonała wiedza: że wie On wszystko, że wie to odwiecznie i że wie to nieomylnie, tak że nie pozostaje w tej wiedzy miejsce na błąd. Jeśli więc Bóg zna odwiecznie, bez możliwości popełnienia błędu, decyzje mojej woli – jak jest możliwe bym ja w tym momencie wybrał to lub coś przeciwnego? Czyż w sposób konieczny nie muszę czynić tego, co Bóg wie odwiecznie, że będę czynił? Inaczej mówiąc, jak teoretycznie połączyć autentyczną ludzką wolność z nieomylną wiedzą Boga?¹³⁷

¹³⁶ J.A. Hevia Echevarría, *Introducción*, w: L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo 2007, s. 29.

¹³⁷ A.M. López Molina, *Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica „de auxiliis”*, „LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica”, 3/2001, s. 73.

Zarysowany wyżej problem okazuje się jeszcze bardziej złożony i zarazem niepokojący, jeśli przyjąć, że Bóg jest nie tylko wszechwiedzący, ale także wszechmocny, bowiem:

jeśli człowiek ma wolną wolę, a wszystkie jego działania są zgodne z nią, jakże mógłby Bóg posiadać absolutną władzę nad wszystkim? W rzeczy samej, czyż moc Boża nie okazywałaby się wówczas ograniczana przez ludzką wolność? Bo, aby Bóg mógł być istotą rzeczywiście wszechmocną, powinien móc determinować działania człowieka. Jednak w takim razie ludzka wolność znikłaby. Zarazem, jeśli człowiek ma wolność do takiego czy innego działania, jaką pewnością cechowałaby się Boża wiedza? Bowiem może On mieć pewność jedynie w odniesieniu do tego, co jest już zdeterminowane. Lecz jeśli ludzkie działanie byłoby już zdeterminowane, jak mógłby być człowiek wolny do takiego czy innego działania zgodnego z postanowieniem własnej woli? Antynomia teologiczna zdaje się być całkowicie nierozstrzygalna¹³⁸.

Ten nienowy problem (mierzył się z nim m.in. zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz oraz inni filozofowie i teologowie scholastyczni) wzbudził ponownie zainteresowanie teologów i filozofów w XVI stuleciu w wyniku sporu między Erazmem z Rotterdamu i Lutrem, którzy swoje stanowiska wyrazili w oddzielnych rozprawach – pierwszy w *De libero arbitrio* (1524), drugi w *De severo arbitrio* (1525); pierwszy bronił tezy o wolnej woli człowieka, drugi natomiast za Augustynem wykazywał jej zdeterminowanie przez Boga (predestynację). Z bardziej ogólnego punktu widzenia zagadnienie to należy uznać za jeden z wyrazów sporu między teocentryzmem i humanizmem, toczonym w okresie przejścia od średniowiecza do epoki nowożytnej. W szczególności protestantyzm przyczynił się do tego, że kwestia ta ponownie nabrała aktualności, stawiając pytanie o rolę łaski Bożej w sferze ludzkich postępów moralnych i możliwości zbawienia się człowieka własnymi siłami. „W odniesieniu do tych zagadnień luteranie, kalwiniści i janseniści odrzucali myśl, że człowiek po popełnieniu grzechu pierwotnego byłby zdolny sam do zbawienia siebie bez koniecznego udziału łaski Bożej, która ponadto predestynuje tych, którzy będą zbawieni i potępieni”¹³⁹. W momencie, w którym zagadnienie to podjęli teologowie i filozofowie hiszpańscy, nieprzekraczalną granicę rozważań na ten temat określały postanowienia soboru trydenckiego; ogłoszono w tej kwestii dogmaty: 1) wolność woli nie została naruszona przez grzech pierwotny oraz że 2) wolność woli nie pomniejsza wpływu łaski Bożej. Powszechnie akceptowane wyjaśnienie tej kwestii stanowiła wówczas doktryna św. Tomasza z Akwinu, której orędownikami byli przede wszystkim dominikanie, jednak w XVI w. rozwiązanie Tomasza wydało się teologom z Towarzystwa Jezusowego nieprzy-

¹³⁸ J.A. Hevia Echevarría, *Introducción*, w: L. de Molina, *Concordia...*, s. 15.

¹³⁹ F.J. Martínez Martínez, *La teoría espinosiana de la libera necessitas a la luz de la controversia entre Báñez y Molina*, „Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno”, 2009/2, s. 53–54.

datne do satysfakcjonującego intelektualnie wyjaśnienia jednoczesności działania Boga i człowieka. L. de Molina zgadzał się z Tomaszem i jego stronnikami, że byty stworzone istnieją dzięki bezpośredniej interwencji Boga (*concursum generalis*), że Boża interwencja jest bezpośrednią przyczyną sprawczą skutków wywoływanych przez przyczyny drugie (Bóg wywołuje przyczyny drugie, działając na istoty rzeczy stworzonych – *praedeterminatio sive praemotio physica*, jak to określił Domingo Báñez, jeden z głównych zwolenników i odnowicieli tej doktryny w XVI stuleciu), do których należy także wolna wola człowieka oraz że żaden skutek nie może być spowodowany bez udziału Boga. Jeżeli skutek jest spowodowany, interwencja Boga (*concursum generalis*) jest w stosunku do niego sprawczą, a jeśli interwencja Boga skutku nie powoduje, jest ona w stosunku do niego tylko wystarczająca. Natomiast jeżeli skutek nosi znamiona niedoskonałości, wówczas należy uznać, że owa niedoskonałość jest raczej czymś, na co Bóg jedynie pozwala, niż skutkiem, który swoją interwencją powoduje. Ostatnia teza oznacza, że udział Boga (w postaci łaski, którą człowiek otrzymał przez zbawczą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa) w dziele ludzkim sprawia, że akt człowieka jest raczej dobry niż zły i grzeszny, jednak z powodu niedoskonałości wolnej woli, z którą Bóg współdziała, Jego udział w tym akcie bywa tylko wystarczający, ale nie sprawczy; za zło odpowiedzialny jest więc człowiek (niedoskonałość jego wolnej woli), a nie Bóg, który jedynie pozwala na grzeszne działanie, nie wywołując go.

Molina był przekonany, że tomistyczna doktryna jest niespójna z dogmatem o wolnej woli człowieka, ponieważ determinacja woli przez Boga, tak jak pojmują ją tomiści, czyni tę wolność iluzoryczną. Uznaje on wolną wolę za najcenniejszy dar, jaki człowiek posiada i za niezbywalny warunek człowieczeństwa. Według niego jest raczej tak, że ludzka wola zgadza się współpracować z otrzymaną od Boga łaską sprawczą, która, zachowując swój sprawczy charakter, jest łaską współdziałającą (*concursum simultaneus, gratia cooperans*). Każdy rzeczywiście wolny akt woli musi pochodzić od niej samej. Tomistycznej tezie, głoszącej, że łaska sprawcza ma charakter wewnętrzny w stosunku do woli (*gratia efficax ab intrinseco*), Molina przeciwstawił tezę, że jej współdziałanie z wolą jest zewnętrzne (*gratia efficax ab extrinseco*), co oznacza, że potrzebna jest decyzja woli człowieka, by oferowana jej przez Boga łaska stała się sprawczą. Jeżeli wola zgadza się przyjąć łaskę, która sama w sobie jest wystarczająca, wówczas łaska uzyskuje charakter sprawczy; jeśli natomiast nie zgodzi się na jej przyjęcie, stanie się ona łaską niesprawczą (*gratia inefficax*). Słowami Moliny:

szczególony udział (*concurso particular*) Boga w ponadnaturalnych dziełach wolnej woli – tzn. łaska, która poprzedza wolną wolę – nie jest przyczyną sprawczą tych dzieł, lecz w mocy wolnej woli, wspomaganą ową łaską, jest przyjąć lub nie przyjąć, a nawet odrzucić Boga, gdy On ją zaprasza i pobudza [...]. Dlatego ogólny udział

(*concurso general*) Boga nie jest przyczyną sprawczą dzieł wolnej woli, lecz od wolnej woli zależy zarówno to, że one zaistnieją, jak i to – bez opozycji wobec aktualnego wpływu Boga – że będą one raczej takiego, a nie innego rodzaju i jako swój obiekt będą miały raczej taki a nie inny akt¹⁴⁰.

W związku z powyższym:

nasze grzechy nie powinny być imputowane Bogu jako przyczynie, która może je uniemożliwić i tego nie czyni, w taki sam sposób jak rozbicie statku zarzuca się marynarzowi, który może go uniknąć, a mimo to tego nie czyni. Aby bowiem coś komuś przypisać jako przyczynę negatywną, konieczne jest, by ten ktoś był zobligowany do uniemożliwienia tego i tego nie uczynił; lecz Bóg nie jest zobligowany do uniemożliwienia naszych grzechów¹⁴¹.

W ten sposób w ujęciu Moliny łaska Boża została zredukowana do łaski tylko wystarczającej (*gratia mere sufficiens*), która zachowuje swoją rzeczywistą moc zbawczą (*gratia vere sufficiens*). Z tych założeń, z przeprowadzonych w dziele rozumowań i twierdzeń, Molina wyprowadza następującą ogólną konkluzję:

decydując o całym panującym aż do końca świata porządku rzeczy, Bóg życzył sobie zbawienia wszystkich, w takim zakresie, w jakim ono od Niego zależy. Lecz także zdecydował, już w tym porządku rzeczy, że każdy człowiek dorosły będzie miał możliwość sięgnięcia w sposób wolny po to, czego zechce i w konsekwencji osiągnie świętość albo pogrąży się w nędzy, według tego, jak wybierze, tak jak gdyby zabrakło Bożej obecności w zdarzeniach, które dokonają się dzięki wolnemu wyborowi lub dzięki którym osiągnie życie wieczne, tzn. tak, jakby Bóg o nich nie zdecydował, lecz tylko sprawował opatrność, przez którą odwiecznie decydowałby rozporządzać ludźmi ze względu na ich zbawienie, znając wynik niektórych zdarzeń, w taki sam sposób, jakby zdecydował o tym w określonym momencie czasu; w konsekwencji, dzięki jego predestynacji dorośli ludzie posiadaliby tę samą wolność – by sięgać po to, po co chcą i osiągnąć świętość albo pogrążyć się w nędzy – jakby Bóg nie dokonał uprzedniej predestynacji, tak że zbawienie kogokolwiek byłoby dla Boga tak samo niepewne, jak samo w sobie jest¹⁴².

Tomiści z zakonu dominikanów zarzucili Molinie, że „wynosi ludzką wolną wolę aż do takiego stopnia w kwestii jej wolności, że nie podporządkowuje człowieka Bożej sprawiedliwości, ani Bożej łasce, którą Jezus Chrystus udzielił ludziom”¹⁴³, poważnie umniejszając władzę Stwórcy nad Jego stworzeniem, oraz że w myśl tej doktryny niepewne stają się skutki łaski sprawczej, bo decyzja o jej przyjęciu zależy od ludzkiej woli, a więc zbawienie ostatecznie zależy wyłącznie od człowieka. Przed tym argumentem koncepcja Moliny broni się teorią „wiedzy średniej” (*scientia media*), uznawaną za istotną treść moli-

¹⁴⁰ L. de Molina, *Concordia...*, s. 258–259.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 276.

¹⁴² *Ibidem*, s. 741–742.

¹⁴³ D. Báñez, *Apología...*, s. 35.

nizmu. Otóż, chcąc być w zgodzie z dwoma punktami dogmatu o wolnej woli i zarazem skuteczności łaski Bożej, L. de Molina musiał uznać, że mimo wolnej woli człowieka, łaska Boża, współdziałając z nią, niechybnie spełnia swą zbawczą funkcję. By tę kwestię rozwiązać, Molina przyjął, że Bóg musi posiadać źródło wiedzy pewnej, za pomocą której odwiecznie wie, czy w przyszłości konkretna wolna wola będzie współpracować z udzieloną przezeń łaską, czy też wystąpi przeciw niej, a Jego wpływ na wolę ludzką jest taki, że, jak pisze Molina:

Bóg ma wolę warunkową naszych dobrych dzieł moralnych – których zaistnienie zależy od wolnej współpracy naszej woli, a nie od ogólnego udziału (*concurso general*) Boga – w wypadku gdy ich chcemy mocą naszej woli, tak samo jak chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni, zawsze, gdy oni także tego chcą. Lecz przewidując, że dobre dzieła będą rzeczywiście zrealizowane mocą naszej woli, znajduje w nich zadowolenie i pożąda absolutną wolą, by się zrealizowały¹⁴⁴.

Jest to, inaczej ujmując, wiedza o przyszłych aktach wolnej woli – Bóg przewiduje z metafizyczną pewnością wszystkie akty wolej woli człowieka w przedwiecznych zrzędzeniach swojej własnej woli. Jest to zatem wiedza uprzednia w stosunku do postanowień Bożej woli; hiszpański myśliciel określa ją mianem *scientia media*. Wiedząc za jej pośrednictwem o zachowaniach ludzkiej woli, Bóg w sposób wolny dysponuje swoją łaską i kierują ją tylko do tej woli, o której wie, że będzie ona współpracować z Jego łaską. Dlatego też Jego łaska jest zawsze łaską sprawczą, konieczną potrzebą do zbawienia – człowiek sam nie może na nią zasłużyć. Tym samym Molina odrzucił tomistyczną doktrynę o *praemotio physica* ludzkiej woli przez Boga, która, jak sądził, sprowadza działanie Bożej łaski do przemocy, wywieranej przez Boga na woli człowieka.

Doktryna Moliny dotycząca *scientia media* ma źródło w koncepcji *scientia mixta* P. de Fonseca (1528–1599), który zawarł ją w *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis* (1577). Nazwa tej doktryny pochodzi stąd, że wiedza średnia jest uzupełnieniem Bożej wiedzy o tym, co możliwe, dotyczącej samych istot rzeczy, niezależnie od ich istnienia, uprzedniej w stosunku do dekretów Bożej woli (*scientia simplicis intelligentiae*) oraz nieomyślnej Bożej wiedzy o tym, co istniejące aktualnie (*scientia visionis*), którą Bóg nabywa po dokonaniu swoich wolnych aktów, a dotyczy ona zdarzeń, które zajdą w świecie przez Niego stworzonym. Wiedza średnia natomiast odnosi się do tego, co jednoznacznie nie należy ani do czystych możliwości, ani do tego, co aktualne. Dotyczy ona zwłaszcza tych aktów ludzkiej woli, które, chociaż nie są wyznaczone przez Boga do rzeczywistej realizacji, mogą być spełnione pod pewnymi warunkami.

¹⁴⁴ L. de Molina, *Concordia...*, s. 286.

Hipotetyczna możliwość spełnienia tych aktów w teologii nosi nazwę przyszłych zdarzeń warunkowych (*actus liber conditionate, futurus seu futuribilis*). Molina twierdzi, że „Najlepszy i Największy Bóg ma wiedzę pewną o niektórych zdarzeniach niekoniecznych (*contingentes*), które zależą od wolnej woli ludzi i które mimo to nie dokonały się, ani nigdy się nie dokonają [...]; dlatego Bóg nie ma o nich wiedzy pewnej”¹⁴⁵. Filozof podaje m.in. taki oto przykład takiej wiedzy:

Bóg wie, że mieszkańcy Tyru i Sydonu czyniliby pokutę, ubrani w zgrzebne tuniki i z głowami posypanymi popiołem, gdyby hipotetycznie w Tyrze i Sydonie zdarzyły się takie cuda, jakie wydarzyły się w Korazynie i Betsaidzie [...]. Ponieważ w rzeczywistości pokuta, którą ta hipoteza zakłada, nigdy nie miała miejsca, chociaż o przyszłe zdarzenie niekonieczne (*contingente*), zależne od wolnej woli ludzi¹⁴⁶.

W powyższy sposób Molina bronił wolności ludzkiej woli, dostrzegając, że bez niej człowiek byłby zarówno nieodpowiedzialnym za swoje czyny autotatem, jak i nie mógłby im przyznawać jakiegokolwiek wartości:

tylko w ten sposób, przyjmując ludzką wolność za niedającą się odrzucić zasadę, może człowiek angażować się swoimi działaniami i dziełami w świat i w konsekwencji uznawać się za odpowiedzialnego za swe czyny. Ponadto, jeśli człowiek nie dokonywałby swoich aktów w sposób wolny, Bóg nie mógłby być sprawiedliwy w swoich nagrodach i karach. A sprawiedliwość Boga jest czymś, co samo słowo objawione przedstawia jako niewątpliwe¹⁴⁷.

Wizja Moliny współdziałania wolnej woli człowieka z łaską Bożą jeszcze przed opublikowaniem *Concordia* spotkała się z zarzutem niezgodności z doktryną chrześcijańską i opozycją ze strony dominikanów, występujących z obroną katolickiej ortodoksji, z D. Báñezem (1528–1604) na czele¹⁴⁸. Był on absolwentem uniwersytetu w Salamance, gdzie studiował filozofię i teologię. Karierę akademicką zaczął w 1552 r., wykładając w kolegium św. Szczepana sztuki wyzwolone. Od 1555 r. wykładał tam oraz na uniwersytecie teologię. Przebywał i wykładał także w innych miejscach, jednak wielokrotnie powracał do Salamanki, do klasztoru św. Szczepana i na uniwersytet. Jako nauczyciel i uczoney głównie komentował *Sumę teologiczną* Tomasza z Akwinu, który zawsze był dla niego najwyższym autorytetem teologicznym i filozoficznym. W polemice *de auxiliis gratiae* również nawiązywał do Tomasza, zwłaszcza do *Expositio Libri Peryermenias* Akwinaty, który w tym dziele, opierając się na *De Interpretatione*

¹⁴⁵ Ibidem, s. 409.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 410.

¹⁴⁷ J.A. Hevia Echevarría, *Introducción*, w: D. Báñez, *Apología...*, s. 19–20.

¹⁴⁸ J.A. García Cuadrado, *La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528–1604)*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 1998/7, s. 209.

Arystotelesa, rozważał zagadnienie możliwości posiadania wiedzy dotyczącej przyszłych zdarzeń przez człowieka i Boga. Báñez nie wprowadził w zasadzie nic nowego do podanego przez Tomasza rozwiązania kwestii, poza jej uzupełnieniem przyjętym od Kajetana, że Bóg zna przyszłe zdarzenia kontyngentne za pośrednictwem idei¹⁴⁹. Báñez zagadnieniu temu poświęcił kilka dzieł, wśród których najważniejsze to opublikowane w dwa lata po *Concordia Moliny De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem* (1600). Właśnie do tego dzieła i podanego w nim rozwiązania tej kwestii, głoszącego tezę o fizycznym determinowaniu woli, Molina krytycznie się odnosił. Báñez tezę o fizycznym determinowaniu ludzkiej woli przez Boga pojmował analogicznie do działania rzemieślnika, który, będąc pierwszą przyczyną wykonywanej przez niego rzeczy, porusza swoimi narzędziami – przyczynami drugimi. Jego koncepcja była bliska rozstrzygnięciu Lutra, jednak nie akceptował on tezy niemieckiego autora o niewolnej woli; Bóg pozostaje u niego przyczyną sprawczą wolnego zachowania człowieka. Báñez pisał we wstępie do *Apología*, wyłuszczając istotę swojej (i zarazem współbraci z zakonu dominikanów) myśli w omawianej kwestii, że:

wolna wola zgadza się w sposób wolny, kiedy porusza ją Bóg, ponieważ zgoda jest wolnym skutkiem najskuteczniejszej mocy Boga, która podnosi wolną wolę, by w najmocniejszy i najdoskonalszy sposób na miarę swej natury była posłuszna Duchowi Świętemu, przenikającemu ludzki umysł. Z tego, co zachodzi nie można wnioskować o jakiegokolwiek przemocy wywieranej na wolną wolę, lecz, na mocy poruszenia przez Bożą łaskę, dokonuje się najdalej idące udoskonalenie jej wolności¹⁵⁰.

„Z pewnością nie było innego dzieła teologicznego, które byłoby przedmiotem takiego prześladowania, jakiego obiektem była *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* Luisa de Moliny” – pisze J.A. Hevia Echevarría, wyjaśniając, że:

pod koniec XVI stulecia zakon św. Dominika sprawował swą potężną władzę nad działaniami i sumieniami za pośrednictwem ambon, na których rozpanoszyły się dzieci wielkiej dominikańskiej rodziny. Dominikanie byli członkami i cenzorami Rady Inkwizycji. Dominikanie byli spowiednikami królów i książąt. Dominikanie byli także profesorami, którzy rozsiedli się na katedrach najważniejszych uniwersytetów. *Suma teologiczna* św. Tomasza stanowiła doktrynalny korpus, konieczny i wystarczający do obrony i zrozumienia katolickiej wiary. Nie trzeba było więcej, poza komentarzami do *Sumy* ze strony dominikańskich profesorów. Jezuici, którzy próbowali wprowadzić doktryny obce Ojcom Kościoła i kanonom soborów nie byli nikim więcej niż nowinkarzami i samozwańczymi teologami – a Molina największym ze wszystkich – którzy usiłowali rozpowszechniać niesłychane i niebezpieczne dla wiary doktryny. [...] To było dla dominikanów nie do zniesienia, bowiem ich obowiązkiem jako

¹⁴⁹ Zob. M. Skarica, *El conocimiento divino...*, s. 290.

¹⁵⁰ D. Báñez, *Apología...*, s. 36.

wiernych psów pierwszego i najważniejszego inkwizytora heretyckiego błędu nie tylko szczerkać przeciw błędnym doktrynom, lecz także... straszliwie kąsać ich autorów¹⁵¹.

Dominikanie brali udział w kompletowaniu nowego indeksu ksiąg zakazanych i za wszelką cenę usiłowali umieścić na nim dzieło Moliny, wcześniej zaaprobowane przez autorytety kościelne Portugalii, gdzie pierwotnie zostało ono opublikowane. Pragnąc, by Święte Oficjum uznało poglądy autora *Concordia* za heretyckie i zagrażające chrześcijaństwu, w 1595 r. przedłożyli trybunałowi własną opinię, wyrażoną w *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cujusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati*, składającą się z ośmiu traktatów. Autorstwo tego dzieła przypisuje się tradycyjnie D. Báñezowi, który nadał mu, jako jego główny redaktor, ostateczną formę. Jego istotną treścią jest obrona tezy o nieograniczonej, niezdeteminowanej, arbitralnej wszechmocy Boga wobec tezy Moliny o Jego mocy ograniczonej wolną wolą człowieka. Jednak Najwyższa Rada Świętego Oficjum Inkwizycji uznała opinie dominikanów za stronnice i nie pozwoliła na włączenie *Concordia* do indeksu. Nie zważając na tę decyzję, dominikanie prowadzili z ambon i katedr uniwersyteckich kampanię przeciwko Molinie, rozpowszechniając opinię, że jest on pelagiańskim heretykiem, jak Báñez napisał w *Apologii*¹⁵². Wobec tych zarzutów, jezuita poprosił papieża Klemensa VIII, by sprawę przejęła Stolica Apostolska, gdzie mogli spodziewać się przychylności. Papież zgodził się, zabraniając do czasu rozstrzygnięcia kontrowersji prowadzenia jakichkolwiek sporów, a Inkwizytor Generalny zlecił teologom, uniwersytetom i biskupom opracowanie opinii na temat koncepcji Moliny, które po trzech latach zostały wysłane do Rzymu. Stolica Apostolska została zarzucona ogromem pism napływających od obu stron sporu. Do jego rozpatrzenia papież w 1597 r. powołał *Congregatio de auxiliis divinae gratiae*, która rozpoczęła pracę w następnym roku. Jej pierwsza opinia, sformułowana po trzech miesiącach, była negatywna dla L. Moliny (komisja sformułowała przeciw niemu 61 zarzutów), jednak papież, zważywszy na zbyt krótki okres, w jakim analizowano dzieło jezuita, zarządził ponowne jego rozpatrzenie przez komisję złożoną z dominikanów i jezuitów, którzy najpierw przed głównym inkwizytorem Rzymu, a następnie przed papieżem rozważali doktrynę łaski Bożej i jej współdziałania z wolną wolą w obu ujęciach; papież przeprowadził 37 takim dysputom. Po śmierci Klemensa VIII sprawą zajmował się jego następca, Paweł V (przewodniczył kolejnym 10 dysputom). Chcąc ostatecznie

¹⁵¹ J.A. Hevia Echevarría, *Introducción*, w: L. de Molina, *Concordia...*, s. 12–13. Fragment zaznaczony kursywą jest cytatem – autoprezentacją zakonu dominikanów, od której zaczyna się *Apología* Báñeza i jego współbraci z zakonu, zob. D. Báñez, *Apología...*, s. 29.

¹⁵² Zob. D. Báñez, *Apología...*, s. 30.

położyć kres kontrowersji, która nie znajdowała dotąd rozstrzygnięcia, zwołał w 1607 r. kongregację kardynałów. Ich opinie były rozbieżne, wobec czego papież nakazał zakończenie sporu, orzekając, że dominikanie nie mają prawa formułowania zarzutu o niezgodności molinizmu z wiarą katolicką, a jezuitom zakazał publikowania ich doktryny; zakaz ten utrzymywał się do końca XVII w.

Zainteresowanie molinizmem nie ustaje do dzisiaj. Doktryna Moliny była dyskutowana, rozwijana i modyfikowana przez wielu teologów i filozofów, m.in. przez R. Bellarmine, G.M. Cornoldiego, Th. Régnona, Ch.R. Billuarta, J.B. Franzelina, A. Plantingę, R.M. Adamsa, T.P. Flinta, W.L. Craiga i innych.

Idee etyczno-ekonomiczne Szkoły z Salamanki

Omawiając myśl Szkoły z Salamanki nie można pominąć tak ważnej dziedziny refleksji jej mistrzów, jaką był namysł nad moralnymi aspektami życia ekonomicznego. W tej dziedzinie zainteresowania teologów koncentrowały się wokół takich zagadnień, jak natura i funkcja pieniądza, jego wartość ujęta zarówno w aspekcie subiektywnym, jak i kwantytatywnym oraz obiektywne prawa („naturalny porządek”) życia ekonomicznego¹⁵³. Do podjęcia tych kwestii skłoniły ich problemy hiszpańskiej gospodarki, wywołane zwłaszcza napływem amerykańskiego złota i srebra, szczególnie intensywnym w latach 1551–1555, który spowodował inflację i wzrost cen (zjawisko tak gwałtowne i dotkliwe dla gospodarki, że nazwano je wówczas „rewolucją cen”), na początku w Seville, miejscu wyładunku zamorskich bogactw, a następnie w całej Hiszpanii i w innych krajach Europy. Ale nie tylko bogactwo płynące z Nowego Świata było przyczyną ekonomicznych kłopotów Hiszpanii. Jej gospodarka przeżywała kryzys spowodowany także niskimi zbiorami, dekadencją manufaktur, wywołaną m.in. wyrzuceniem z Hiszpanii Żydów i muzułmanów, wypłatami odszkodowań Indianom, niżem demograficznym, wzrostem podatków, masową migracją ludności wiejskiej do miast i epidemiami¹⁵⁴.

¹⁵³ Zob. L. Gómez Rias, *Marjorie Grice-Hutchinson y los orígenes del liberalismo en España*, „La ilustración liberal: revista española y americana”, 2002/11, <http://www.ilustracionliberal.com/11/marjorie-grice-hutchinson-y-los-orígenes-del-liberalismo-en-espana-leon-gomez-rivas.html> (5.10.2012).

¹⁵⁴ R. Sierra Bravo w studium wprowadzającym do dzieła Tomása de Mercado pt. *Suma de los Tratos y Contratos*, Madrid 1975, pisze o przemianach w gospodarce hiszpańskiej, jakie zaszły po odkryciu Ameryki następująco: „wstrząsy związane z odkryciem Ameryki, mające, według mnie, największe znaczenie dla ekonomii, sprowadzają się do następujących: a) w pierwszym momencie wysoki wzrost i rozwój ekonomiczny, b) wzrastający stale podczas tego całego okresu napływ metali szlachetnych; c) wysoki i stały wzrost cen podczas całego XVI stulecia; d) przekształcenie się królestwa w główny ośrodek wymiany handlowej świata oraz w centrum finansowe, wekslowe i monetarne Zachodu; e) napływ do Hiszpanii wielkich zagranicznych handlowców, wekslistów i bankierów; f) rozwój klasy handlowej; g) ekspansja w świecie ekonomicznym ducha zysku, właściwego

Te zjawiska, przede wszystkim jednak obecność na hiszpańskim rynku wielkiej ilości pieniędzy, wzmożona ilość operacji handlowych i finansowych, były przez uczonych z Salamanki (zwłaszcza przez F. Vitorię, D. Soto, M. Azpilicuetę, D. de Covarrubiasa, S. de la Calle, L. de Molinę i D. de Báneza) pilnie obserwowane, analizowane i poddawane refleksji. Nie pisali oddzielnych prac poświęconych wyłącznie zagadnieniom ekonomicznym. Podejmowali je w traktatach etycznych i prawniczych, z reguły zatytułowanych *De iustitia et iure*, oraz w podręcznikach teologii praktycznej, pisanych na użytek spowiedników. Taki kontekst ich rozważań nie wynikał tylko z tego, że wówczas nie istniała jeszcze ekonomia jako oddzielna nauka¹⁵⁵. Mistrzów z Salamanki interesował przede wszystkim aspekt etyczny zjawisk ekonomicznych i jak pisze A. del Vigo, „podjęli niełatwy wysiłek uetycznienia życia publicznego i prywatnego ich epoki”¹⁵⁶. Nie tyle chcieli uprawiać ekonomię, co możliwie najlepiej poznać rzeczywistość, by osądzać ją z punktu widzenia moralności i kierować sumieniami¹⁵⁷. Ich uwagę przyciągał przede wszystkim grzech chciwości, który towarzyszył handlowi od zawsze¹⁵⁸.

Scholastycy stale podkreślali, że podmiotem ekonomii jest człowiek, dlatego w ich myśli ekonomia i etyka wzajemnie się przenikają. Wartość ekonomiczną postrzegali nie tyle jako relację materialną między rzeczami, ile jako relację między osobami czy między osobami i rzeczami. „Problem wartości jest problemem samego człowieka. Za nim ukrywa się pewien *Weltanschauung*, pewna określona koncepcja osoby, rzeczy i życia. W tym znaczeniu scholastyczna teoria wartości jest [...] jednoznacznym potwierdzeniem humanizmu”¹⁵⁹ – pisze A. de Vigo. Etyczną podstawą pojmowania zagadnień ekonomicznych w Szkole stanowi idea zakładająca prymat osób nad rzeczami oraz instrumentalny

kapitalizmowi” (S. Sierra Bravo, *La „Suma de tratos y contratos”, de Tomás de Mercado*, <http://www.google.pl/search?hl=pl&lr=&q=R.+Sierra+Bravo+Tomas+de+Mercado&start=10&sa=N>, s. 281; 1.09.2009). Rozwijając te tezy autor wskazuje, że niski poziom cywilizacyjny Nowego Świata wiązał się z eksportem ogromnych ilości nasion, narzędzi, przedmiotów codziennego użytku i innych dóbr, powodując wzrost ekonomiczny wszystkich sektorów hiszpańskiej gospodarki. Powodowało to najpierw ogromny napływ metali szlachetnych do Hiszpanii, a później wzrost cen towarów – najpierw w Andaluzji, gdzie były wyladowywane, następnie na Półwyspie Iberyjskim i w całej Europie.

¹⁵⁵ Zob. J. Barrientos García, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1985, s. 12.

¹⁵⁶ A. de Vigo, *Economía...*, s. 449.

¹⁵⁷ Zob. D. Melé, *La moral de los negocios en la Escuela de Salamanca: ¿que puede aportar a la empresa actual?*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad?...*, s. 113–114. L. Pereña pisze: „kwestia etyczna i moralna była perspektywą ich analiz i studiów. [...] Ten moralny punkt widzenia określa zakres ich myślenia ekonomicznego” (L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Notas de identidad*, s. 64). Zob. także J. Barrientos García, *El pensamiento económico...*, s. 95.

¹⁵⁸ M. Grice-Hutchinson, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Madrid 1995, s. 52.

¹⁵⁹ A. de Vigo, *Economía...*, s. 568.

charakter dóbr ekonomicznych względem osób i wspólnoty. Przyjmowano także prymat dobra wspólnego nad jednostkowym, zwracano uwagę na funkcję społeczną bogactwa, uznawano zysk nie za cel, lecz za środek służący zaspokojeniu potrzeb życiowych i kulturalnych, wiązano sprawiedliwość z miłosierdziem, interesowano się dolą ubogich, troszczono się o to, by życie ekonomiczne wspierało ludzką godność, służąc jako środek do osiągnięcia duchowej doskonałości człowieka¹⁶⁰.

Pierwszym autorem, który, będąc „przede wszystkim moralistą niepokojonym nadużyciami popełnianymi w relacjach handlowych, zwłaszcza związanymi z zyskami obciążającymi pożyczki oraz kapłanem przejętym zbawieniem wiernych chrześcijan”¹⁶¹, kwestie te podjął, był Saravia de la Calle (*Instrucción de Mercaderes*, 1544); nie wykazując zbyt głębokiego ich zrozumienia, ograniczył się raczej do surowej oceny bankierów – nazwał ich „nienasyconymi pożeraczami”, którzy pochłaniają wszystko, wszystko niszczą, kradną i jak harpie brudzą. „Saravia de la Calle, posługując się słusznym kryterium prawnym, pokazuje, że niezgodny z naturą pożyczania pieniędzy jest zysk i że w każdym razie tym, co należałoby czynić, powinno być zapłacenie bankierowi pewnej kwoty za strzeżenie czy pilnowanie pieniędzy, posuwając się aż do surowego zganienia klientów banków za to, że godzą się na podobne kontrakty z bankierami”¹⁶². Autor ten, zgodnie z prawem kanonicznym, jeszcze w pełni akceptował negatywną ocenę kontraktów bankowych przynoszących wysoki zysk czy to bankierom, czy to ich klientom, jako lichwy, grzesznej i dla chrześcijanina zgubnej, tak jak każde działanie, które prowadzi do wejścia w posiadanie czegokolwiek w sposób niedozwolony przez Boga. Przewidywał, że po okresie wielkich zysków pochodzących ze spekulowania pieniędzmi musi nieuchronnie nastąpić recesja, dlatego też postulował, by tego rodzaju operacje były kontrolowane przez państwo, a ostatecznie prawnie zabronione.

Teologowie z Salamanki przyznawali, że pieniądź sam w sobie nie jest produktywny, lecz zarazem zauważali, że jest konieczny do prowadzenia działalności gospodarczej (jest „narzędziem kupca”), dlatego też twierdzili, że zyski pochodzące z pożyczania pieniędzy są usprawiedliwione, o ile ich wysokość nie przekracza pewnej właściwej, sprawiedliwej miary. Azpilcueta zauważał użyteczność wymiany bankowej dla państwa i osób prywatnych. Według niego to deponenci powinni płacić bankierom, a nie przeciwnie, chociaż zarazem dodawał, że zysk bankiera jest zarobkiem sprawiedliwym za przechowywanie

¹⁶⁰ A. del Vigo, *Ética y mercados...*, s. 23.

¹⁶¹ M. Quirós García, *La Instrucción de mercaderes (1544) del doctor Saravia de la Calle y el léxico de la economía renacentista*, w: *Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Universidad de Alicante, Alicante 2008, s. 779.

¹⁶² J. Huerta de Soto, *Nuevos Estudios de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid 2002, s. 79.

i strzeżenie powierzonych mu pieniędzy, zatem nie ma charakteru lichwiarskiego. Więcej nawet – niepłacenie przez klientów należnego bankierom zarobku za ich pracę (uzasadniane tym, że już osiągnęli oni swój zysk obracając powierzonymi im przez klientów pieniędzmi) uznawał za godne potępienia.

Jednym z pytań, na jakie profesorowie chcieli udzielić odpowiedzi, było zagadnienie funkcji pieniądza. W ich epoce jego powszechnie przyjętą koncepcją była teoria Arystotelesa przedstawiona w *Polityce* i *Etyce Nikomachejskiej*, którą teoretycznie nieco wzbogacili rzymscy prawnicy i myśliciele muzułmańscy (m.in. Awerroes). Według Stagiryty pieniądz jest środkiem wymiany dóbr, „miarą wszystkich rzeczy”, która je pod pewnym względem czyni jednakowymi i pozwala poddać je ocenie pod względem wartości; jest także środkiem teauzytacji bogactw (*Etyka Nikomachejska*, V, 1133 a – 1134 b). Stagiryta odrzucał możliwość pożyczania pieniędzy i ich wymiany w celu uzyskania zysku. W takiej funkcji pieniądze były jednak dość często wykorzystywane; skupiała ona uwagę scholastyków z Tomaszem z Akwinu na czele, którzy uważali tego rodzaju transakcje finansowe za przeciwne naturze.

Akademicy z Salamanki podjęli także zagadnienie wartości dóbr i pieniądza; było ono związane z ideą „sprawiedliwej zapłaty”. Tę kwestię także rozważał Arystoteles – twierdził, że wartość dóbr wiąże się z ich dostępnością na rynku oraz z zapotrzebowaniem na nie – oraz Aureliusz Augustyn, który wartość dóbr i pieniędzy wiązał z ich użytecznością. Ten pogląd podtrzymał Tomasz z Akwinu, według którego wartość dóbr oraz sprawiedliwą zapłatę za nie wyznacza relacja popytu i podaży. Z upływem czasu zwolennicy tej teorii wartości coraz bardziej eksponowali czynnik subiektywny, co – jak wyjaśnia M. Grice-Hutchinson – wiązało się z ich etycznym podejściem do zagadnień ekonomicznych: nie mieli oni na uwadze producenta, lecz ubogiego konsumenta, którego interesy jako myśliciele chrześcijańscy chcieli reprezentować¹⁶³. W tym nurcie myślenia ekonomicznego mieści się także refleksja Szkoły z Salamanki. Uczniowie związani ze Szkołą rozwinęli psychologiczną (subiektywną) teorię wartości pieniądza i dóbr ekonomicznych. Jej skrajnej wersji bronili Saravia de la Calle oraz Diego de Covarrubias y Leyva. Odrzucali oni tezę, że o wartości towarów mogą decydować koszty ich produkcji. Według nich o cenie dóbr na rynku nie decydują ich obiektywne właściwości, a przede wszystkim, jak wcześniej głosił Duns Szkot (a później m.in. A. Smith, Th. Malthus czy D. Ricardo), koszt ich wyprodukowania, lecz wyłącznie ocena ludzi (*estimatio communis*) – o cenie powinien zdecydować człowiek rozsądny, postulował Vitoria. Taką cenę nazywano także ceną „bieżącą” czy „pospolitą” (*vulgar*). Jak argumento-

¹⁶³ M. Grice-Hutchinson, *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española 1544–1605*, Obra Social de Caja España, Salamanca 2005, s. 108.

wał Covarrubias, pszenica jest np. w Indiach Zachodnich droższa niż w Hiszpanii, bo Indianie cenią ją wyżej niż Hiszpanie, chociaż w obu tych miejscach ma ona te same cechy. W obu przypadkach cena pszenicy jest sprawiedliwa – właśnie dlatego, że nie zależy ona ani od własności samego towaru, ani od wkładu pracy włożonej w jej pozyskanie.

Poglądy innych przedstawicieli Szkoły nie były jednak aż tak skrajne; uważali oni, że wartość towaru na rynku w jakimś przynajmniej stopniu zależy od kosztów jego wyprodukowania. Mimo to wszyscy twierdzili, że o wartości i cenie towaru decyduje głównie ocena rynku, która jest wypadkową popytu i podaży, oceny jego użyteczności i rzadkość występowania. Te ogólne tezy były uszczegółowiane przez doktorów wypowiedziami dotyczącymi cen podstawowych artykułów codziennego użytku, takich jak chleb czy mięso, oraz dóbr luksusowych. Według większości z nich ceny dóbr podstawowych powinny być ustalane przez władze państwowe, natomiast ustalenie ceny dóbr luksusowych pozostawiali siłom rynkowym. Byli jednak przekonani, że nadmierny interwencjonizm państwowy na rynku nie jest pożądany, ponieważ powoduje ustalanie błędnych cen i prowadzi do zachwiania właściwych relacji rynkowych i korupcji urzędników.

Podobnie jak o wartości towarów wypowiadali się o wartości pieniądza – wyznacza ją popyt i podaż, użyteczność pieniądza, jego pewność, jego brak lub nadmiar na rynku. Za najbardziej odważną i oryginalną koncepcję dotyczącą pieniądza, uznawana jest teoria parytetu siły nabywczej pieniądza, która w XVI w. jeszcze nie funkcjonowała. W związku z obfitością pieniędzy na hiszpańskim rynku ich wartość była niska, dlatego niektórzy zajmowali się ich wymianą na inną walutę, uzyskując tak pewną korzyść. Wyjaśnienia domagała się sama owa możliwość zysku poprzez wymianę. Uczeni także i tu odwoływali się do koncepcji wartości subiektywnej i wyjaśnili zagadkę zysku z wymiany tak samo, jak kwestię różnej ceny zboża w Hiszpanii i Ameryce – subiektywną oceną wartości pieniądza na różnych rynkach: w Hiszpanii jest jego nadmiar, więc nie jest on wysoko ceniony, a tam, gdzie popyt na pieniądze jest wysoki, a podaż niewystarczająca, ceni się go wyżej¹⁶⁴. Koncepcja ta nosi miano teorii kwantytatywnej wartości pieniądza. Jako pierwszy ogłosił ją Martín Azpilcueta w roku 1556 w *Comentario resolutorio de cambios*, dołączonym do jego *Manual de Confessores*. Kilkanaście lat po jej sformułowaniu w Salamance, niezależnie doszedł do jej opracowania J. Bodin.

Wśród teoretyków życia ekonomicznego szczególne miejsce zajmował dominikański teolog **Tomás de Mercado (1523–1575)**, absolwent Real y Pontificia

¹⁶⁴ Jak pisze M. Grice-Hutchinson, „ta doktryna była powszechnie znana na rynkach o wiele wcześniej, niż rozbrzmiała w dostojnej siedzibie Uniwersytetu w Salamance. Lecz nacisk, jaki na nią położył Soto, był [...] nowy” (*La escuela de Salamanca...*, s. 127).

Universidad de México oraz uniwersytetu w Salamance, autor pracy *Suma de tratos y contratos* (1569). Tak oto ujawniał w niej etyczne intencje swoich rozważań ekonomicznych:

nie chciałem w tym dziełku być kaznodzieją, lecz uczonym (*doctor*), nie elokwentnym i eleganckim retorem, lecz teologiem moralnym, jasnym i zwięzłym. Dlatego nie piszę perswadując i żądając tego, co lepsze i pewniejsze, lecz pokazując to, co dopuszczalne i co niedozwolone. Co do reszty spraw, niech się każdy radzi swojego spowiednika. [...] moim celem będzie pokazanie, jakie intencje powinien mieć kupiec w swoich interesach, jakie środki powinien wybrać, by w taki sposób mógł zarobić na życie, aby nie stracić przyszłego¹⁶⁵.

Z punktu widzenia zasad równości i sprawiedliwości (sprawiedliwość w relacjach międzyludzkich jest bowiem, jak pisał, wymagana przez Boga, naturę, Kościół i państwo) Mercado rozważał wszelkie kontrakty o charakterze handlowym, zakładając, że wymienione zasady powinny być w tej dziedzinie wartościami i zasadami fundamentalnymi¹⁶⁶ – by kupiec i bankier „znał drogę swej sztuki i uniknął niebezpiecznych kroków na niej”¹⁶⁷. Empiryczną bazę dzieła T. de Mercado stanowiły praktyki handlowe i finansowe, które obserwował w Sewilli (był duszpasterzem kupców i ówczesnych ludzi interesu), natomiast teologiczno-metafizyczną podstawą jego ekonomiczno-etycznych rozważań były zasady prawa, które dyktuje „prosty rozum” (*recta razón*), czyli ustanowionego przez Boga prawa naturalnego, obowiązującego wszystkich niezależnie od wymagań prawa stanowionego. Zasady te Mercado utożsamia z przykazaniami Bożymi i naukami Chrystusa, które, według niego, można ostatecznie sprowadzić do jedyne nakazu – nakazu życia życiem sprawiedliwym. Właśnie od wyłożenia i omówienia owych naturalnych „fundamentów sprawiedliwości” Mercado rozpoczyna swoje dzieło – „po to, by wszyscy wiedzieli, że w całym dziele, ani w żadnym jego fragmencie nie zobowiązujemy nikogo jedynie na podstawie naszego autorytetu, lecz na podstawie innego, wyższego, który jest zdolny i władny zobowiązywać wszystkich ludzi, jakim jest autorytet Boga, natury, Kościoła czy republiki, a przede wszystkim

¹⁶⁵ Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, ed. N. Sánchez-Albornoz, Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, Madrid 1977, [¹⁶⁶ Zob. J.M.J. Cravero, *La ley natural en Filosofía económica de Fray Tomás de Mercado*, „Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales”, 1993/24, s. 80.](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Nzs8MLxCpNEJ:escolasticos.ufm.edu/images/d/d4/Suma_de_Tratos_y_Contratos.pdf+Tomas+de+Mercado+Suma+tratos+y+contratos&hl=pl&gl=pl&pid=bl&srcid=ADGEESihLBGnFYqKLSXDQa_OiD2VB-zVba_gpzTGqH34GtwdBmka0MKLruhnrLYkjhWuAB4S7CUPXcNr77u07g4jf52xjY1SXpmmUulrzih-HNQ9Iqhnrr6GUDzFwr2YGsTAIuvDs1a4g&sig=AHIEtbSVbxYWaqMF7IDoCIVxUSM_okABUw, ks. II, rozdz. III (4.10.2012).</p></div><div data-bbox=)

¹⁶⁷ Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*.

¹⁶⁸ Ibidem, ks. I, rozdz. I.

rozumu i prawa natury”¹⁶⁸. Ze względu na to, że życie we wszystkich jego aspektach opierać się powinno na prawie naturalnym, Mercado podkreśla, że zasady rządzące życiem gospodarczym mają charakter uniwersalny, a sposób postępowania chrześcijańskiego kupca czy bankiera nie może być inny niż Turka czy Araba –

bo sprawiedliwość i prawda, które powinny być w nich [tj. w dziedzinach handlu i finansów] zachowane, przynajmniej w tym co najważniejsze [...] wynika z prawa naturalnego, któremu wszyscy niezależnie od stanu i profesji jednakowo podlegają, i jest nim. A to, co w nich jakoś prawo pozytywne reguluje, ogólnie zależy raczej od określonych okoliczności, w jakich prowadzone są te interesy, niż od ich istoty¹⁶⁹.

Jako fundamentalną zasadę prawa naturalnego, stanowiącą podstawę życia społecznego, Mercado wymienia – za Tomaszem z Akwinu – zasadę miłowania tego, co dobre i unikania tego, co złe. Za Ulpianem wskazuje także trzy główne, szczegółowe „przykazania” tego prawa: żyć uczciwie, nikogo nie krzywdzić, oddawać innym to, co do nich należy. Tę trzecią zasadę Mercado nazywa zasadą równości, uznając ją za podstawę sprawiedliwych relacji między ludźmi, w szczególności handlowych i finansowych; w tych dziedzinach równością jest:

dopasowanie dwóch rzeczy niepodobnych, takich jak koń i sto dukatów, z istoty różnych, które stają się równe w ocenie, jeśli są siebie warte. A sprawiedliwość sprawia, że kupując konia płaci się za niego sto dukatów, a nie mniej, choćby mogło się za sprawą jakiegoś oszustwa lub użycia siły kupić go taniej. W ten sposób daje się każdemu to, co mu się należy według zasady równości¹⁷⁰.

Brak równości Mercado utożsamia z niesprawiedliwością i pisze: „postępować sprawiedliwie to zachowywać równość i uczciwość w kontraktach, do czego nas obliguje prawo naturalne, mające źródło w naszym rozumie, nakazujące, byśmy nikogo nie krzywdzili, którego zachowywanie obowiązuje wszystkich śmiertelników bez żadnego wyjątku”¹⁷¹. By postępować w sposób właściwy, niezbędne są cnoty – rozsądek, umiar i wytrwałość, a przede wszystkim właśnie sprawiedliwość, bowiem „tak jak bez jedzenia nie możemy żyć, tak bez sprawiedliwości żyć dobrze”¹⁷². Inną, równie ważną dla życia społecznego cnotą jest miłosierdzie – bez niego życie byłoby smutne, pełne lęku i niepokoju.

Jednym z cenniejszych dokonań Mercado była teoria wartości ekonomicznej, chociaż jeszcze nie była pozbawiona pewnych niejasności terminologicz-

¹⁶⁹ Ibidem, ks. I, rozdz. I.

¹⁷⁰ Ibidem, ks. I, rozdz. II.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ibidem.

nych. Jego rozważania na ten temat opierają się na trzech kategoriach: natury rzeczy (zależnej od ich istoty), ich wartości oraz ich ceny. Natura rzeczy określa jej istotną godność, ale nie jest tym samym, co wartość ekonomiczna, co wyraźnie ujawnia się na rynku. Na przykład wartość (godność) myszy, określana jej zwierzęcą naturą, jest wyższa niż istotowa wartość (godność) pszenicy, jednak rynek ukazuje, że wartość ekonomiczna pszenicy jest wyższa niż myszy. Wnioskując w ten sposób Mercado konkluduje, że o ocenie rzeczy przez człowieka, o ich wartości, nie decyduje ich natura, lecz ludzka wola i potrzeby określające użyteczność rzeczy („nigdzie, w żadnym narodzie, nie oceniano wartości rzeczy według jej natury, lecz ze względu na nasze potrzeby i ich użyteczność”¹⁷³). Podkreślał także społeczny kontekst, w którym rzeczy uzyskują taką a nie inną wartość ekonomiczną, pisząc, że w różnych społeczeństwach potrzeby są odmienne, że w jednych pewnych rzeczy się potrzebuje, w innych nie. Inny czynnik decydujący o wartości ekonomicznej rzeczy, to według niego ich dostępność czy rzadkość bądź powszechność występowania.

Tomás de Mercado zauważał także brak związku między wartością ekonomiczną rzeczy a ich ceną na rynku. Cena dla Mercado, nie jest kategorią czysto ekonomiczną, lecz ma charakter istotnie moralny. „Prawdziwa cena nie jest ceną jakąkolwiek, lecz ceną sprawiedliwą, a przez nią należy rozumieć taką, zgodnie z ujęciem arystotelesowsko-tomistycznym, która wyraża równość między tym, co się daje i otrzymuje, między tym, co sprzedawane i pieniędzmi”¹⁷⁴. Taka równość nie ma jednak podstawy w naturze samych wymienianych na rynku rzeczy, lecz jest pewną konwencją społeczną. Jeśli więc sama natura rzeczy nie decyduje o sprawiedliwej ich cenie (zwłaszcza tych najpotrzebniejszych – chleba, wina, mięsa, ryb, owoców, płótna, domów), powinni czynić to sami ludzie – albo autorytety prawne, albo – w sposób spontaniczny i akcydentalny, na placach i rynkach – wspólnoty (czyli rynek i wolna konkurencja). A czynić tak trzeba, bowiem:

pragnienie kupca jest jedno i to samo dla nich wszystkich [...]: chcą kupić tanio i sprzedać drogo. A kupiec idzie nawet dalej, bo nie tylko tego sobie życzy i pragnie, lecz tak czyni i do tego dąży. Zamiarem i pragnieniem republiki jest, przeciwnie, by sprzedawano najtaniej jak tylko można, ponieważ jej obowiązkiem jest sprzyjanie wszelkiemu użytkowi i korzyści jej obywateli¹⁷⁵.

Dlatego Mercado przyznaje państwu – w imię wspólnego dobra jego mieszkańców – prawo do regulowania relacji rynkowych m.in. za pośrednictwem takich działań, jak usuwanie z miast obcych kupców, udzielanie licencji na spro-

¹⁷³ Ibidem, ks. II, rozdz. VI.

¹⁷⁴ S. Sierra Bravo, *La „Suma de tractos y contratos” ...*, s. 291.

¹⁷⁵ Tomás de Mercado, *Suma de tractos y contratos*, ks. II, rozdz. VI.

wadzanie określonych towarów i określanie ich cen, monopol na handel niektórymi towarami czy stanowienie przepisów prawnych określających zasady obowiązujące w handlu i bankowości. Mercado był więc zwolennikiem interwencjonizmu państwowego, jednak ustalanie sprawiedliwej ceny nie powinno być, według niego, całkowicie dowolne, zależne od wolnej woli księcia czy nawet narodu, niemające związku z warunkami ekonomicznymi. Przeciwnie, powinno się ono opierać na kalkulacji takich czynników, jak pochodzenie danego towaru (czy został on wytworzony w kraju, czy sprowadzony z zagranicy), koszt jego zdobycia, transportu, wydatki i związane z tym wszystkim różne rodzaje ryzyka. Należy również rozważyć relacje między dobrem nabywcy, dobrem wspólnym oraz zyskiem tych, którzy zajmują się handlem. Pojawia się też u niego myśl, że sprawiedliwa cena zależy także od bilansu podaży i popytu na dany produkt, dlatego musi być ona zmienna. Podsumowując, można za R. Sierrą Bravo stwierdzić, że:

Mercado daje nam pełną, harmonijną i wyważoną teorię cen, chociaż jest jasne, że nie czyni tego we współczesnej formie i technicznym języku, w której harmonijnie współgrają moralne, społeczne, polityczne i ekonomiczne aspekty ceny. Bierze pod uwagę interwencję państwa w sprawie cen, znaczenie rynku, wolnej konkurencji, sytuację konkurencji niedoskonałej i monopolu oraz czynniki obiektywne i subiektywne, które mają wpływ na cenę¹⁷⁶.

Na marginesie dodajmy, że Mercado, zainteresowany przecież prawością i etycznością ludzkich zachowań, rozważał także cenę niewolników, uznając handel ludźmi za dopuszczalny w świetle prawa stanowionego, chociaż zarazem uznawał ten proceder za niegodny kontynuowania i obarczający prowadzących go grzechem śmiertelnym, bo naruszający zasady etyki i prawa naturalnego, zakładające równość wszystkich ludzi oraz odnosił się do faktów, jakie były obecne na rynku jego epoki – jednym z nich był właśnie handel czarnoskórymi niewolnikami, prowadzony na Zielonym Przylądku przez Portugalczyków. Koncepcje Mercado wywarły znaczny wpływ na teologię moralną końca XVI w. i pierwszej połowy XVII stulecia, a także na teorie sztuki zawierania umów. Jego rozstrzygnięcia znalazły także odzwierciedlenie w podręcznikach dla spowiedników. Dzieło T. de Mercado było cytowane w rozważaniach ekonomicznych, dotyczących wymiany pieniędzy, handlu, cen pszenicy i niewolnictwa¹⁷⁷.

¹⁷⁶ S. Sierra Bravo, *La „Suma de tractos y contratos” ...*, s. 296.

¹⁷⁷ S.L. Torales, *Moral económica en Suma de tratos y contratos de Fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión*, „Basilisco”, 1996/21, s. 14. J.A. Tellkamp dzieło Tomása de Mercado ocenia inaczej, stwierdzając, że „jego cel polega zasadniczo na tym, co dzisiaj przypisujemy etyce biznesu, to znaczy zmierza ono do ustanowienia kryteriów, według których należy zawierać jakąkolwiek transakcję handlową” (J.A. Tellkamp, *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2004/21, s. 137–138).

Jako podsumowanie dokonań mistrzów ze Szkoły z Salamanki na polu ekonomii mogą służyć słowa M. Grice Hutchinson, która pisze, że najważniejszy wkład hiszpańskiej scholastyki do tej nauki polega na „rozwinęciu teorii wartości i ceny, zintegrowaniu teorii monetarnej z ogólną teorią cen, na kwantytatywnej teorii pieniądza, interesującej teorii wymiany, ogólnej doktrynie zysku i analizie systemu podatkowego. Chodzi o idee, które pojawiły się w wyniku podjęcia rozważań nad wielkimi, fundamentalnymi problemami sprawiedliwej ceny, lichwy i podatków”¹⁷⁸.

W drugiej połowie XIX stulecia pojawiły się w ekonomii koncepcje subiektywistyczne wartości ekonomicznych (S. Jevons, L. Walas, K. Menger, J.B. Say), których autorzy nawet nie uświadamiali sobie, że to, co głoszą nie jest całkiem nowe, jak przypuszczali. Natomiast w pełni świadomie do idei Szkoły nawiązywał H. Grocjusz (1583–1645) w traktacie poświęconym zagadnieniom prawa ludów, zatytułowanym *De iure belli et pacis* (1625), w którym, rozważając kwestię sprawiedliwości handlowej, wymienia nazwiska M. de Azpilcuety (zwanego Doktorem Nawarro), Covarrubiasa i innych. W *Mare liberum* (1609), traktacie poświęconym wolnemu handlowi, chociaż nie wymienia nazwisk teologów z Salamanki, argumentuje za wolnością wymiany handlowej tak samo jak Vitoria, opierając się na sformułowanym przez mistrza *ius communicationis*¹⁷⁹. Z kolei doktrynę subiektywnej wartości Grocjusza rozwinęli i udoskonalili – by wymienić niektórych – S. Pufendorf (1632–1694), F. Hutcheson (*Introduction to Moral Philosophy*) oraz A. Smith w *Bogactwie narodów*¹⁸⁰. Do idei uczonych nawiązywała także Szkoła austriacka z L. Mosesem i F.A. Hayekiem¹⁸¹.

Oddziaływanie Szkoły z Salamanki zaznaczyło się na wszystkich uniwersytetach hiszpańskich, na uczelniach europejskich – w Portugalii, Francji (Sorbona), Niemczech (Ingolstadt), Niderlandach (Louvain)¹⁸² – oraz w Ameryce Łacińskiej. Dokonywało się ono za pośrednictwem licznych kopii manuskryptów wykładów uniwersyteckich, a także poprzez bezpośredni wpływ teologów i filozofów na studentów uniwersytetu w Salamance. W Portugalii wpływy mistrzów z Salamanki widoczne były zwłaszcza na uniwersytetach w Évora i Coimbrzy. Koncepcje Szkoły z Salamanki odgrywały ważną rolę wśród teolo-

¹⁷⁸ M. Grice-Hutchinson, *El concepto de la Escuela de Salamanca...*, s. 21.

¹⁷⁹ Zob. L. Gómez Rivas, *Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después)*, „*Studia Historica. Historia Moderna*”, 2005/27, s. 142.

¹⁸⁰ L. Gómez Rivas tę drogę rozwoju idei widzi następująco: Grocjusz – Carmichael (1672–1729) – Hutcheson – Berkeley (1685–1753) – Hume – (1711–1776) – Ferguson (1723–1816) – Smith (Zob. L. Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca...*, s. 89, a także L. Gómez Rivas, *Economía y guerra...*, s. 136).

¹⁸¹ Zob. J. Aranzadi del Cerro, *La importancia...*, s. 153–155.

¹⁸² Szerzej o ośrodkach uniwersyteckich Europy, w których idee Szkoły Salamantyńskiej były wykładane i rozwijane pisze J. Barrientos García w artykule *Cauces de influencia en Europa*, w: *La ética en la conquista de América...*, s. 457–495.

gów Towarzystwa Jezusowego, w większości wykształconych w Salamance, którzy je propagowali i rozwijali. Jak pisze Belda Plans, „jezuicy teologowie, uczniowie Szkoły z Salamanki, byli chyba najlepszymi i najgłębszymi kontynuatorami ducha Szkoły pierwszego okresu, chociaż nadali mu pewne cechy czy odcienie własne”¹⁸³. Jezuita Francisco de Toledo (1532–1596), uczeń D. de Soto, w 1559 r. wprowadził te koncepcje do nauczania w Colegio Romano (założone w 1551 r.; późniejsze „Gregorianum”) – rzymskiej uczelni Towarzystwa Jezusowego, dzięki czemu mogły cieszyć się europejskim splendorem. Ważną rolę w tym procesie odegrał Francisco Suárez, który wykładał filozofię i teologię na uniwersytetach hiszpańskich, w Colegio Romano i na uniwersytecie w Coimbrze. O obecności w europejskiej myśli rozwiązań zwłaszcza dotyczących prawa międzynarodowego, jakie podał Vitoria oraz jego współpracownicy i uczniowie, świadczyć może fakt, że co najmniej do drugiej połowy XIX w. dość liczni autorzy (tacy, jak np. J. Mackintosh, H. Wheaton czy E. de Nys) często się do nich odwoływali.

W Ameryce Łacińskiej wpływy Szkoły z Salamanki były również szerokie, szersze nawet niż w Europie, zaznaczyły się one nie tylko na uczelniach, ale i w kulturze Nowego Świata, bowiem spośród absolwentów studiów teologicznych w Salamance wywodzili się zarówno profesorowie latynoamerykańskich uczelni, jak i liczni misjonarze oraz przedstawiciele miejscowej hierarchii kościelnej (w latach 1534–1580 ponad 30 biskupów było absolwentami studiów teologicznych na uniwersytecie w Salamance) oraz administracji cywilnej, filozofowie i artyści. Wśród tamtejszych wybitnych teologów, uczniów mistrzów z Salamanki i kontynuatorów ich myśli, wymienić należy Alonso de Veracruz (1507–1584) z zakonu augustianów, profesora Uniwersytetu w Meksyku, utworzonego na wzór Szkoły. Jego najważniejsze dzieła to: *Relectio de dominio infidelium et iusto belli* (1553–1554), *Relectio de decimis* (1554–1555) i *Speculum coniugiorum* (1556). Veracruz, podejmując w swoich pracach aktualne zagadnienia życia społeczności amerykańskich (takie m.in. jak kwestie własności prywatnej Indian, prawnych podstaw odszkodowań, obowiązku płacenia dziesięcin), rozważał je według zasad głoszonych przez F. Vitorię. Niektórzy autorzy wykazują nieprzemijającą wartość, a nawet aktualność myśli F. de Vitorii. Na przykład M. Ocaña García twierdzi, że „Francisco de Vitoria jest filozofem aktualnym, koniecznym punktem odniesienia najnowszych studiów nad nowożytnym i współczesnym prawem międzynarodowym” oraz że „podjęte przez niego w jego czasie zagadnienia pozostają wielkimi problemami współczesnego społeczeństwa”¹⁸⁴.

¹⁸³ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, s. 855.

¹⁸⁴ M. Ocaña García, *Actualidad de un filósofo...*, s. 192.

Hiszpańska mistyka Złotego Wieku

Jest pewne, że jeśli komuś brakuje doświadczenia tej słodyczy, nie będzie mógł wydać opinii o tych sekretnych tajemnicach; oburzy się raczej, tak jak ci liczni słyszący o cudach, jakie czyni miłość Boża w duszy, przez to, iż nie zauważają tych subtelności w swoich duszach
(M. de Molinos, *Guía espiritual*, Jucar, Madrid, 1974, s. 70)

W dziejach hiszpańskiej umysłowości mistyka odgrywała doniosłą rolę, a niekiedy bywa uznawana za najwyższy wzlot hiszpańskiego ducha; uchodzi też za ukoronowanie „stuleci dynamicznego rozwoju myśli mistycznej”¹. Okres klasycznej mistyki hiszpańskiej zaczyna się za panowania Królów Katolickich (XV w.), osiąga szczytowy poziom rozwoju za panowania Filipa II w dziełach św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Ávila i kończy się w XVII stuleciu. Największy ferwor duchowy w Hiszpanii trwał w latach 1500–1560.

Hiszpania była wówczas krajem odkrywców, awanturników, konkwistadorów, którzy udawali się do *Nowego Świata*, by zdobywać złoto, by odkrywać ziemie, by zaspokajać swoje pragnienie zawładnięcia tym, co nieznanne. Oprócz nich pojawiają się odkrywcy *Świata Wewnętrznego*, należący do tego samego narodu i mający te same ambicje, którzy pragną wniknąć w głębiny duszy, by odkryć Królestwo Boże i zdobyć szczyty miłości².

Jest pewne, że nie wszyscy bez zastrzeżeń przyjmą opowieść o hiszpańskiej misticie jako mającej związek z dziejami filozofii. W istocie, takie zastrzeżenia nie są bezpodstawne, bo chociaż mistyka bez wątpienia wyraża istotny fragment ludzkiego doświadczenia, to jednak jej znaczna część znajduje się poza obszarem racjonalnych uzasadnień i logicznej argumentacji. Dlatego umieszczenie rozdziału poświęconego misticie w pracy dotyczącej dziejów filozofii wymaga uzasadnienia. Podajemy więc kilka argumentów, by się wytłumaczyć.

¹ P. Czaplą, *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*, Nomos, Kraków 2011, s. 11.

² J.M. Moliner, *San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética*, Palabra, Madrid 2004, s. 8.

Po pierwsze, mistyka we właściwy dla niej sposób rozstrzyga te same problemy, które rozważa filozofia – metafizyczne, epistemologiczne, antropologiczne, egzystencjalne, etyczne, estetyczne, logiczno-lingwistyczne i jeszcze inne³. I jeśli nawet sposób, w jaki to czyni jest inny niż przyjęty w filozofii, to przecież nie wyklucza to całkowicie, jak się wydaje, możliwości nawiązania przez filozofa dialogu z mistykiem. Po drugie, filozofia, także w naszych czasach⁴, w niektórych jej nurtach zbliżyła się do mistyki. Wśród nich można wymienić np. egzystencjalizm (zwłaszcza w wersji S. Kierkegaarda, M. de Unamuno i L. Szesztowa), fenomenologię E. Husserla (takie elementy jego metody fenomenologicznej, jak np. redukcja transcendentálna, są bliskie niektórym technikom mistycznym) czy M. Schelera, który twierdzi, że „Bóg albo bogowie – należą do [zasobu] *pierwotnych danych* [...] ludzkiej świadomości”⁵, filozofię dialogu (G. Marcel, M. Buber i E. Levinas), intuicjonizm i filozofię życia H. Bergsona czy hermeneutyczno-fenomenologiczny nurt filozofii religii, reprezentowany m.in. przez P. Ricoeura i M. Eliadego. Tym, co łączy filozofa z mistykiem, jest intuicja intelektualna (doświadczenie bezpośrednie), od czasów starożytnych (Parmenides, Platon, Arystoteles) uznawana za uprawnione źródło poznania. Można sądzić, że częsta dzisiaj nieufność filozofii do mistyki wynika, przynajmniej częściowo, z krytycznego stosunku licznych filozofów wobec możliwości poznania bezpośredniego i uznania intuicji za prawomocne źródło poznania. Niemniej niektórzy współcześni autorzy sądzą, że oddalenie filozofii od tego, co mistyczne, jest dla tej pierwszej wręcz destrukcyjne i zabójcze. „Wielki kryzys filozofii w świecie współczesnym jest wynikiem utraty mistycznego sensu istnienia, którego kultywowaniem »oficjalna filozofia« nie była zainteresowana. Filozofia jako zwykle *opus rationis* nie prowadzi ani nie oświeca człowieka w jego codziennym trudzie” – pisze R. Panikkar, stwierdzając nieco dalej: „fi-

³ C. Conde pisze, że „mistycyzm jest najwyższą filozofią, najsubtelniejszą ze wszystkich istniejących filozofii. Zaczyna tam, gdzie filozofia kończy” (C. Conde, *Al encuentro de Santa Teresa*, Belmar, Murcia 1987, s. 206).

⁴ Przykładami dawniejszych koncepcji filozoficznych, w których swoje miejsce znalazła także mistyka, może być myśl Plotyna i Awicenny. Wewnętrzna dynamika myśli pierwszego z wymienionych filozofów prowadziła od rozważań całkowicie racjonalnych o charakterze arystotelesowskim do poznania intelektualnego o charakterze eksperycjalnym i intuicyjnym, uznanego przezeń za najwyższe spełnienie człowieczeństwa. Mistyka Awicenny nie odrzuca filozofii, przeciwnie, znajduje w niej oparcie. Za prawdziwego filozofa uznawał on takiego myśliciela, który oddaje się kontemplacji i doświadczeniu duchowemu, bowiem poznanie intelektualne, według niego, daje dostęp tylko do najniższej części prawdy. „Filozofia może, w określonych okolicznościach, kończyć się doświadczeniem tego, co absolutne. Relacje i spójność między drogą mistyczną i filozoficzną wydają się, w konsekwencji, możliwe, właśnie dlatego, że ów absolut jawi się jako Prawda, która wymaga bycia poznana na drodze osobistego doświadczenia” (R.R. Guerrero, *Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias*, „Anales del Seminario de Historia de Filosofía”, 2000/17, s. 64).

⁵ M. Scheler, *Istotowa fenomenologia religii*, w: idem, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 95.

lozofia nieokaleczona jest filozofią mistyczną”⁶. Sądzi, że na uwagę filozofów powinno zasługiwać doświadczenie mistyczne jako szczególny rodzaj poznania uniwersalnego, sięgający w głąb rzeczy oraz kształtujący stosunek człowieka do świata, i ludzi, pokrewny istotnym dążeniom filozofii⁷. J. Martín Velasco twierdzi nawet, że „życie mistyczne nie jest irracjonalne; uaktywnia ono najgłębszy i najbardziej wzniosły poziom rozumu, dla ludzkiego rozumu poziom najwłaściwszy i najistotniejszy”⁸. Po trzecie, zjawiska mistyczne, obecne we wszystkich kulturach i czasach, są stałym i uniwersalnym elementem ludzkiej egzystencji i kondycji, dlatego ich poznanie powinno należeć do zainteresowań filozofii. Po czwarte, mistyka proponuje to, o czym często zapomina znajdująca się pod urokiem scjentyzmu dzisiejsza filozofia, a co stanowiło jedną z najważniejszych trosk filozofii dawniejszej: drogę indywidualnego duchowego doskonalenia człowieka.

O głębszych relacjach między mistyką i filozofią, o „przemoznej wspólności” ich genezy i celów, pisze K. Albert w pracy pt. *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Twierdzi on, że przekonanie jakoby filozofia i mistyka nie miały ze sobą nic wspólnego jest bezpodstawnym uprzedzeniem oraz że w toku dziejów ludzkiego ducha niejednokrotnie łączyły się one ze sobą. Powołując się na słowa F. Nietzschego, iż właściwym celem wszelkiego filozofowania jest *intuitio mystica*⁹, wykazuje, że mistykę i filozofię od jej początków łączy wywodzące się z ponadhistorycznej i ponadkulturowej mistycznej intuicji przeświadczenie metafizyczne o jedności wszystkiego, co istnieje, chociaż owa intuicja nie musiała mieć formy ekstazy *unio mystica*. Przeświadczenie to, niebędące wynikiem obserwacji świata zewnętrznego ani wynikiem wnioskowania, będące efektem metafizycznej intuicji, w której podmiot doświadcza w sobie jedności wszystkich jestestw, jest obecne we wszystkich filozofiach, stanowiąc ich wspólną podstawę – podkreśla K. Albert. Wykazuje on, że takie doświadczenie znajdowało się u źródeł zachodniej filozofii, poczynając już od Talesa i Parmenidesa, a szczególny filozoficzny wyraz znalazło u Platona, ale także u późniejszych filozofów – m.in. u Augustyna, Kartezjusza, Spinozy, Schellinga i Hegla. Wbrew

⁶ R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, s. 194 i 196.

⁷ Na taki związek filozofii i mistyki wskazuje M. Lázaro Pulido w artykule *El acceso antropológico a la meditación con Dios en el tratado de Oración y Meditación de San Pedro de Alcántara*, „Cauriensia”, 2006/1, s. 238–239. Autor pisze tutaj, że „wzajemny związek między mistyką (duchowością) i filozofią ujawnia się w szczególny sposób w mityce hiszpańskiej i, wbrew wszelkim kompleksom scjentyistycznym i neopozytywistycznym XX stulecia, przejawia się do dzisiaj zarówno w filozofii, jak i w samym doświadczeniu uczonych”.

⁸ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio Comparado*, Trotta, Madrid 1999, s. 485–486. R. Panikkar zaś na ten temat pisze: „mistyka, jak sama nazwa sugeruje, nie otwiera ust; ale nie może, nie powinna wykluczać myślenia – pod groźbą irracjonalizmu” (R. Panikkar, *De la mística...*, s. 81).

⁹ Zob. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. S. Kowal, PWN, Warszawa 2011, s. 196.

powszechnemu przekonaniu o prywatności doświadczeń mistycznych autor ten twierdzi, że nie jest ono „bynajmniej prywatną sprawą pojedynczych szczególnie uzdolnionych ludzi, lecz stoi w zasadzie otworem dla każdego i stąd nie można go zbywać jako »marzycielstwa«, jak na przykład sądził Kant”¹⁰. Ponadto za Gadamerem zauważa, że pojęcie doświadczenia jest jednym z najbardziej niejasnych pojęć, jakimi operujemy. Dotyczy to także doświadczenia empirycznego, które przecież jest tylko jedną z jego odmian. Oprócz niego istnieje np. doświadczenie aksjologiczne (z wyodrębnionymi ich dwoma rodzajami – etycznym i estetycznym) czy filozoficzne (z tą jego szczególną odmianą, jaką jest doświadczenie fenomenologiczne, o którym pisali np. E. Husserl czy M. Scheler). Podkreśla zwłaszcza to, że „zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne doświadczenie opiera się na fakcie, że doświadczający doznaje zawsze w nich siebie jako doświadczonego”¹¹ bytu i uczestniczącego w nim. Doświadczenie bytu jest zarazem doświadczeniem jego prostoty, rozciągającym się na jego całość, przywracającym mu jedność. Jest ono dostępne także w „intuicji mistycznej” i „o ile to przeżycie pojmujemy jako dotykanie Boga Stwórcy, musi ono uchodzić za religijną mistykę”¹², a jeśli jawi się w nim po prostu byt, K. Albert utożsamia je z mistyką filozoficzną.

Doświadczenie mistyczne (*cognitio Dei experimentalis*) jest pojmowane jako bezpośrednie przeżywanie tej rzeczywistości, która w nim ujawnia się niejako sama z siebie, niezależnie od starań podmiotu; wyrażający się w języku religijnym mistycy mówią tutaj o łasce. Tak rozumiane doświadczenie jest przeciwstawiane wiedzy uzyskiwanej w sposób pośredni, pojętej jako wyrażona dyskursywnym, pojęciowym językiem informacja. W doświadczeniu mistycznym nabywanie wiedzy ma charakter aprehensywny, będący wewnętrznym chłonięciem przez podmiot bezpośrednio doświadczanej przezeń rzeczywistości. Przeżywana w tym doświadczeniu rzeczywistość według opisów mistyków jawi się jak po zrzuceniu zasłony, przekroczeniu zjawiskowej powierzchni świata czy pokonaniu innych przeszkód, niepozwalających w „normalnym” życiu jej poznać, jak również jako wyzwolenie się z kłamstwa, oszustwa czy iluzji. Chociaż jest to doświadczenie bezpośrednie i jego dokonywanie się nie budzi

¹⁰ Ibidem, s. 21. W innym miejscu autor pisze: „twierdzeń o doświadczeniu mistycznym nie można oczywiście upewnić w trybie matematycznej czy empirycznej argumentacji, gdyż zakładają one właśnie przełamanie naszego potocznego myślenia, leżącego także u podstaw matematyki i wszystkich nauk szczegółowych. Niemniej doświadczenie mistyczne nie jest czysto prywatnym doznaniem. Każdy może przejść w swej świadomości od codziennego do głębszego doświadczenia, w którym doświadcza się jedności wszystkich jestestw. Każdy może na sobie samym sprawdzić relacje o doświadczeniu tej jedności. To mistyczne doświadczenie może być przez każdego zrozumiane i przemyślane, bez konieczności osiągnięcia stanów ekstazy” (ibidem, s. 114).

¹¹ Ibidem, s. 23.

¹² Ibidem, s. 45.

wątpliwości, to jednak nie jest poznaniem jasnym i wyraźnym, takim, w którym doświadczana rzeczywistość ujawniałaby wszystkie swoje cechy. Przeciwnie, jest ono niepewne, ciemne i mętne, dokonujące się w „ciemnej nocy” zmysłów i dyskursywnej inteligencji:

jesteśmy świadomi obecności czegoś w naszym duchu i co nie domaga się od nas interpretacji; nie jest dla nas zrozumiałe; akceptujemy to jako daną; nie kwestionujemy jej, ani jej opór wobec interpretacji nie jest dla nas problemem, nie będąc kimś, kto czyni nam z tego powodu zarzuty. Ta obecność nie wymaga rozumienia, tzn. nie żąda, byśmy przenikali do wnętrza tego, co nam się uobecnia (*intus-legere*), lecz domaga się jedynie tego, byśmy dostrzegli jej prostą obecność (*inter-legere*). Ta świadomość obecności jako obecnej, a nie jako zrozumiałej [...] byłaby nieprzejrzystą obecnością prostego istnienia »czegoś«, co po prostu znajduje się oto tutaj, bez wiedzy czym to *jest*¹³.

Stąd częstą prośbą (może nawet modlitwą) mistyków, skierowaną do poznawanej rzeczywistości jest błaganie, by zechciała ujawnić swoją tożsamość. Jeśli nawet mistyk nazywa tę rzeczywistość Bogiem, to nie znaczy, że ujrzał Jego twarz. Niekiedy, jak się wydaje, jest to doświadczenie pozbawione treści – zwłaszcza wtedy, gdy absolut, do którego zmierza mistyk, jest z istoty Bogiem pojmowanym jako Nicość, nawet, mimo tego że jest ona bardziej realna niż cokolwiek innego i z której wszystko zostało stworzone.

Poznanie, w którym podmiot partycypuje w poznawanej rzeczywistości, tworząc z nią jedność i tracąc własną tożsamość, jest trudne do wysłowienia. W literaturze mistycznej często możemy spotkać uwagi mistyków, dotyczące tej trudności. „Finalne i najwyższe poznanie filozoficzne leży przeto poza obrębem wszelkich słów. Jedynie stosowną na nie odpowiedzią jest milczenie”¹⁴; jak pisał M. Piccard, „byt i milczenie należą do siebie”.

Usiłując przekonać czytelnika, że mistykę i filozofię łączą bliskie związki, nie sposób pominąć ważnej roli, jaką w stosunku do filozofii odegrała mistyka Mistra Eckharta, „ojca niemieckiej spekulacji, niemieckiej najwyższego lotu metafizyki”¹⁵. H. Jakuszko twierdzi, że bez zrozumienia myśli Eckharta „nie-możliwe jest owocne studiowanie klasycznej filozofii niemieckiej (zwłaszcza następców I. Kanta: J.G. Fichtego, F.W.J. Schellinga oraz G.W.F. Hegla)”¹⁶ oraz filozofów późniejszych – A. Schopenhauera, K. Marksa, F. Engelsa, F. Nietzschego, A. Rosenberga, R. Steinera, K. Jaspersa, M. Heideggera czy M. Schelera, co również wykazuje J. Piórczyński¹⁷. Mistyka Eckharta nie jest mistyką uczuciową; zalicza się ją do jej nurtu spekulatywnego, intelektualistycznego, odróżniając ją

¹³ R. Panikkar, *De la mística...*, s. 101–102.

¹⁴ K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 176.

¹⁵ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 271.

¹⁶ H. Jakuszko, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Wyd. UMCS, Lublin 2004, s. 11.

¹⁷ Zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...*, s. 6–8 oraz 271.

od mistyki iluminacyjnej, praktyczno-moralnej, mistyki uczucia i mistyki natury¹⁸. Eckhart, chociaż dążył do wyrażenia w języku rzeczywistości wymykającej się racjonalnemu poznaniu, to jednak pozostał surowym scholastykiem.

Kończymy to uzasadnienie z nadzieją, że mamy prawo zacytować słowa P. Peñalvera: „być może mistyka hiszpańska Złotego Wieku nie jest filozofią i z pewnością nią nie jest; lecz filozofia powinna być nią zainteresowana bardziej, niż zwykła być dotychczas”¹⁹.

Mistyka – wprowadzenie

Na podstawie powyższego fragmentu skonstatujemy, że mistyka może być różnie rozumiana. Zadowalające zdefiniowanie mistyki nie jest proste (istnieje około 30 jej definicji), ze względu na ogromną różnorodność i złożoność zjawisk, w jakich się ona przejawia, wielość punktów widzenia, z których może być rozpatrywana (m.in. filozoficzny, teologiczny, historyczny, kulturowy, medyczny i psychologiczny) oraz związaną z nimi mnogość systemów interpretacyjnych. Należy sądzić, że by zbliżyć się do tej jej odmiany, która jest tematem niniejszego rozdziału, powinniśmy krótko przyjrzeć się tej właśnie kwestii.

Słowo „mistyka” do języka chrześcijan (to o nich będzie mowa w tym rozdziale) weszło w III w. i z czasem przyjęło trzy znaczenia: „mistyczny” u Klemensa i Orygenesusa odnosi się do alegorycznego sensu Pisma św., który, według nich, rodzi sens duchowy, właśnie mistyczny, przeciwstawiany sensowi literalnemu; w znaczeniu liturgicznym słowo to było używane do nazwania różnych elementów chrześcijańskiego kultu i oznaczało symboliczny, ukryty sens rytuałów; w trzecim, duchowym i teologicznym znaczeniu słowo „mistyczny” chrześcijanie odnosili do niewyraźalnych, głębokich ukrytych prawd swojej religii, będących przedmiotem poznania najbardziej osobistego, które można poznać jedynie bezpośrednio, doświadczalnie, w przeżywanej osobiście wewnętrznej unii z Bogiem, a nie za pośrednictwem poznania czysto racjonalnego. A.L. Cilveti podaje syntetyczną definicję mistyki w takim rozumieniu, w jakim funkcjonuje ono w kulturze chrześcijańskiej: „intuicyjne, doświadczalne i niewypowiadalne poznanie Boga, zrodzone z unii z Nim”²⁰.

¹⁸ Zob. H. Jakuszko, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, s. 12–14.

¹⁹ P. Peñalver, *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid 1997, s. 16.

²⁰ A.L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid 1974, s. 14. L. Kołakowski, na podstawie analizy tekstów mistycznych wymienia sześć istotnych cech doświadczenia mistycznego: 1) przekonanie o zepsuciu natury ludzkiej i uznaniu jej za niezdolną do tworzenia wartości, 2) totalna pogarda dla naturalnej wiedzy świeckiej i teologicznej i uznanie doświadczenia mistycznego za niewypowiadalne, 3) idea bezinteresownej miłości, 4) negacja czasu przez m.in. uznanie

Ta ogólna definicja mistyki należy do jej ujęcia esencjalistycznego (zwane- go też „uniwersalistycznym” i „perennialistycznym”; za jego inicjatora jest uznawany D. Schleiermacher, a wśród jego przedstawicieli są wymieniani m.in. S. Radhakrishnan, R. Otto i A. Huxley z jego koncepcją „philosophia perennis”), u podstaw którego znajduje się przeświadczenie, że mimo różnic między wieloma przejawami i formami mistycyzmu, można wskazać pewną wspólną im, źródłową formę doświadczenia, niezależną od kulturowych i religijnych kontekstów, w jakich się ono dokonuje²¹. Ujęcie esencjalistyczne było krytykowane za pomijanie istotnych różnic między odmiennymi przejawami doświadczenia mistycznego oraz za przypisywanie im charakterystyk pochodzących z własnej tradycji autorów tego ujęcia. Krytyka ta na przełomie lat siedemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia spowodowała zmianę perspektywy esencjalistycznej na konstruktywistyczną. Zawdzięcza ona powstanie takim uczonym, jak S. Katz (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford – New York 1978), W. Proudfoot (*Religious Experience*, Berkeley 1986) i J. Hick (*An Interpretation of Religion*, London 1989). Zasadnicza teza konstruktywizmu głosi, że mistykę można adekwatnie zrozumieć tylko w tym kontekście kulturowym, w jakim ona powstała, co jest równoważne twierdzeniu, że nie istnieją doświadczenia czyste, niezapośredniczone kulturą, w której mistyk żyje. Decydujący o pośredniości doświadczenia mistycznego, konfigurujący je odpowiednio – nie tylko w momencie jego wyrażania – jest język, ale pod uwagę należy wziąć także tradycje religijne. Chociaż stanowisko konstruktywistyczne zachwiało esencjalizmem, to jednak według wielu autorów jego tezy idą za daleko. Przyznają oni, że kultura kształtuje doświadczenie mistyczne, jednak jej wpływ nie jest tak przemożny jak twierdzą konstruktywiści. Wskazują, po pierwsze, oczywiste podobieństwa (nie ignorując różnic), jakie zachodzą między odmiennymi tradycjami mistycznymi, pozwalające rozpoznać je właśnie jako tradycje

jego iluzoryczności, 5) uznanie antagonizmu między indywidualnością i doskonałością, 6) uznanie antagonizmu stworzenia i stwórcy (zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965, s. 26).

²¹ Esencjalistyczną postawę reprezentuje R.M. Bucke, który pisze m.in.: „wszystkie opisy tych, którzy doświadczyli świadomości kosmicznej, są zbieżne w istotnych kwestiach, chociaż bez wątpienia różnią się w szczegółach” (R.M. Bucke, *De la conciencia individual a la conciencia cósmica*, w: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, red. J. White, Kairós, Barcelona 1979, s. 95). Opowiada się za nią także A. Maslow. To, co różne w doświadczeniach mistycznych (czy „transcendentalnych”) Maslow uznaje za ich „koloryt lokalny” i „historyczny”, w każdym razie nienależący do ich istoty. Autor, wyrażając stanowisko esencjalistyczne w traktowaniu doświadczeń mistycznych, pisze: „ten element wspólny, ten element, który trwa po odrzuceniu z doświadczenia wszystkich lokalizmów, wszelkich akcydensów konkretnych języków i określonych filozofii, wszelkich wypowiedzi etnocentrycznych, tych wszystkich elementów, które nie są wspólne dla nich wszystkich, ten wspólny element możemy nazwać »doświadczeniem nukleo-religijnym« czy »doświadczeniem transcendentalnym«” (A. Maslow, *La experiencia nucleo-religiosa o „trascendental”*, w: *La experiencia mística...*, s. 258). Każda religia jest, według niego, tylko inną próbą wyrażenia tego samego doświadczenia (ibidem, s. 260–261).

mistyczne. Po drugie, wskazują także możliwość doznań czystych, takich jak doświadczenia bez treści, doświadczenia przedjęzykowe oraz takie doświadczenia zmysłowe, jakich doznajemy smakując czegokolwiek czy słuchając muzyki.

W teologii i w filozofii religii funkcjonują liczne typologie mistyki. Teologia katolicka np. wyróżnia mistykę ponadnaturalną i naturalną, do pierwszej zaliczając te zjawiska, które wykazują związek z tradycją biblijną i chrześcijańską, do drugiej natomiast te, które wiążą się z innymi religiami, filozofią, poezją, sztuką itd. Podstawą podziału jest tutaj źródło, z którego pochodzi inspiracja mistyczna – ponadnaturalna interwencja Boga czy też czynniki naturalne. Jedną z bardziej wpływowych klasyfikacji zjawisk mistycznych na gruncie nauk o religii zaproponował wybitny orientalista R.C. Zaehner. Wyróżnia on mistykę świecką i religijną, a w ramach tej drugiej – niebiblijną oraz biblijną (ponadnaturalną). Uszczegółowiając ten podział wyróżnia trzy formy czy odmiany mistyki: mistykę pan-en-heniczną (nazywa ją także mistyką przyrody i panteistyczną), mistykę doświadczenia jedności z Absolutem (monistyczną) oraz mistykę doświadczenia jedności duszy z Bogiem (teistyczną). Doświadczenie mistyczne pan-en-heniczne jest przeżyciem takiego poszerzenia osobowości, w którym zatarte zostają granice między podmiotem i doświadczanym przedmiotem. W mistycznym doświadczeniu monistycznym (zdaniem Zaehnera, najlepiej opisują je Upaniszady), podmiot identyfikuje się z Absolutem. W trzeciej odmianie mistyki – właściwej dla religii monoteistycznych – podmiot doświadcza jedności z osobowym Bogiem, którą osiąga dzięki miłości. J. Martín Velasco wyróżnia natomiast cztery typy mistyki: 1) mistykę przyrody czy uniwersum, 2) mistykę jako podmiot ponadempiryczny, 3) mistykę absolutu, tego, co boskie lub Boga osobowego, 4) mistykę pustki i nicości²². Zauważa on (podzielając tę opinię m.in. z M. Hulinem, autorem *La mystique sauvage*, Paris 1993), że na miano doświadczeń mistycznych zasługują także niektóre doświadczenia niereligijne (świeckie), tzn. takie, w których nie zawsze dane jest doświadczenie świętości, a wykazują one liczne podobieństwa do przeżyć o charakterze religijnym (np. doświadczenia poszerzenia osobowości, jedności i rozjaśnienia świadomości). Wymieniając dziedziny, w których takie przeżycia mają miejsce, wskazuje on m.in. poezję, muzykę, sztuki plastyczne²³, doświadczenie metafizyczne.

²² J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, s. 96.

²³ Podobnie pisze Ch. Maillard, „estetyka i mistyka są dwiema odmianami doświadczenia, które są zbieżne w procesie zjednoczenia, które chcą uzyskać. Mimo to, ich drogi są odmienne: w doświadczeniu mistycznym dostosowanie do tego, co inne dokonuje się poczynając od likwidacji różnic, podczas gdy doświadczenie estetyczne dokonuje się z zachowaniem różnic, dąży do ich integracji, zarysowując pewien porządek” (Ch. Maillard, *Experiencia estética y experiencia mística. Su relación con la Escuela de Cachemira*, „Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía”, 1997/2, s. 177). Zarysowanie porządku, o którym mowa w cytacie, to przetworzenie doświadczenia w dzieło sztuki, to nadanie doświadczeniu pewnej formy rozproszonym elementom tego doświadczenia.

zyczne, doświadczenie przyrody i jedności między osobami, przeżycie nicości. Wśród niereligijnych przeżyć mistycznych, jakie można obserwować w dziedzinie filozofii, Martín Velasco wymienia przeżycie zdziwienia, trwogi, mdłości, intuicję bytu poza wszelkimi jego formami, współlistnienia z Jednym, będącym poza rzeczywistością zmysłową i myśleniem. Niereligijne doświadczenia mistyczne mogą pojawić się pod wpływem takich okoliczności, jak oddzielenie zwykłych okoliczności życiowych (uwięzienie, długotrwałe pozbawienie ruchu, samotność, przejście przez pustynię). We wszystkich przypadkach takich doświadczeń następuje nagle przerwanie zwykłego toku myślenia, szerokie otwarcie świadomości na nowe rzeczywistości i postrzeganie świata w nowym świetle, intensywne przeżycie niewypowiedzianej radości („radości mistycznej”, jak się niekiedy powiada), pokoju i niezasłużonego szczęścia, mające związek z poczuciem uwolnienia od konieczności afirmowania naszej indywidualnej tożsamości za wszelką cenę i przeciw całemu światu, świadomość wejścia w kontakt z czymś ostatecznym, zerwanie relacji z najbliższym otoczeniem, pojawia się uczucie metafizycznego niepokoju, wyrzucenia poza czas i przestrzeń, później natychmiastowy powrót do codziennego świata oraz trudności z przystosowaniem się do niego. „We wszystkich tych doświadczeniach pojawiają się te trzy dominujące cechy: przytłaczające objawienie rzeczywistości, wobec której zmysłowy świat i społeczna egzystencja nie są niczym więcej niż teatrem cieni; integracja przygodnych, rozproszonych elementów naszego życia w pewnego rodzaju związek konieczności, który jest jednocześnie porządkiem i doskonałością; świadomość tego, że jedyny impuls witalny, tylko jeden i jedyny impuls wiecznego uczucia porusza nami wszystkimi”²⁴. M. Hulin uznaje, że owa świecka (czy, jak ją określa – „dzika”, *sauvage*) mistyka stanowi jądro wszelkiej mistyki (można je przeto nazwać mianem *mística universalis* czy, za A. Huxleyem, *philosophia perennis*), które jest tylko odmiennie (np. językiem takiej czy innej religii lub kultury) interpretowanie.

R. Otto sprzeciwia się tezie, że mistyka jest zawsze i wszędzie ta sama, jednolita bez względu na epokę historyczną i kontekst kulturowy oraz że jej formuły w różnych dialektach mówią to samo. Twierdzi, że:

w mityce faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależnie od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające, wewnętrzne pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi. Poza tym jednak uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne i że mamy tu raczej do czynienia z bardzo różnymi jej przejawami, podobnie jak we wszystkich innych sferach życia duchowego – w etyce, sztuce, a przede wszystkim w religii²⁵.

²⁴ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, s. 102.

²⁵ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 10.

Otto dodaje, że:

doświadczenie mistyczne, mimo daleko posuniętych formalnych podobieństw może być różnorodne. Osobliwie różna może być jego treść. Odmienne, a nawet całkowicie przeciwstawne mogą być nastroje i uczucia poruszające umysł. Mistycy bywają sobie obcy do tego stopnia, że potrafią się nawzajem eliminować i zwalczać. [...] nawet forma mistyki, jej stosunek do przedmiotu, droga jego osiągnięcia i w związku z tym zasadnicza postawa mistyków tworzą same w sobie zupełnie odrębne typy²⁶.

Autor *Mistyki Wschodu i Zachodu* wyróżnia dwa główne rodzaje intuicji mistycznej. Pierwsza związana jest z odwróceniem się od świata zewnętrznego i powrotem w głębinę duszy mistyka, by tam osiągnąć doświadczenie tego, co nieskończone („droga oglądu wewnętrznego”). Drugi rodzaj intuicji jest związany z oglądem *sub specie aeterni* (poza przestrzemię i czasem, ale także *in ratione ideali*) wielości przedmiotów w ich jedności, w którym następuje identyfikacja wszystkich rzeczy ze wszystkimi, a więc także oglądającego z oglądanym („droga oglądu jedności”). Mistyka związana z intuicją tego rodzaju nie jest mistyką duszy, nie operuje żadną jej teorią, nie odwołuje się do idei „człowieka wewnętrznego”. Nie zawsze postrzegana w takim *intuitus mysticus* jedność jest nazywana Bogiem, jednak tam, gdzie mistyka ma teistyczne podłoże (a twierdzi Otto, że ma ona takie podłoże zawsze, bo „wszędzie powstaje na nieuprawnym gruncie danej religii”²⁷), takie właśnie imię zwykle ona otrzymuje. Jednak nawet użycie tego wyrażenia, albo wyrażen takich jak „to, co boskie” czy „boskość” nie przesądza, że ich przedmiot odniesienia jest zawsze ten sam – mogą one oznaczać w pewnych wypadkach „zasadę immanentną”, a w innych Boga transcendentnego.

Mistycy jedności Otto przeciwstawia mistykę woluntarystyczną, iluminacyjną (zaliczając obie do kategorii mistyki duchowej) oraz naturalną. Wszystkie one mają wprawdzie wspólne momenty formalne, m.in. „pragnienie jedności, uczucie identyfikacji, znikanie »innego«, znikanie przeciwieństwa tego co szczególne i ogólne”²⁸ – jednak ich nastroj i treść dokonującego się w nich doświadczenia są zupełnie odmienne.

Jednym z ważnych aspektów mistyki jest jej język. „Mistyczna intuicja jest ze swej istoty przedjęzykowa, pozajęzykowa, lub lepiej: ponadjęzykowa”²⁹ – konstatuje K. Albert. Mimo to swoje doświadczenie mistycy zwykli wyrażać w jakimś języku – jest ono wówczas tylko przypomnieniem stanu, w jakim się znajdowali (w momencie przeżywania doznań mistycznych zwykle nie są oni

²⁶ Ibidem, s. 52–53.

²⁷ Ibidem, s. 190.

²⁸ Ibidem, s. 92.

²⁹ K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 10.

w stanie wypowiadać się, a niekiedy w takich momentach tracą świadomość), a więc opis doświadczenia w zasadzie dokonuje się w metajęzyku; językowy wyraz doświadczenia mistycznego, zwłaszcza trzech jego elementów: obiektywnej obecności bytu najwyższego w bezpośrednim poznaniu, kolejnych etapów rozwoju duchowego i drogi mistycznej oraz mistycznej unii nie jest samym doświadczeniem, lecz „jego przekładem na racjonalną *nôema*³⁰” i „to samo doświadczenie może mieć różne interpretacje tego samego podmiotu [...] interpretacje mogą być fałszywe i takie, które opierają się racjonalnym interpretacjom”³¹. Językowy wyraz tych doświadczeń jest jednym z najważniejszych – być może nawet dla wielu z nas, niemających podobnych doświadczeń – jedynym źródłem jej poznania.

Nie ma też uniwersalnego języka mistyki, mimo że powiada się niekiedy, że mistycy „przychodzą z tego samego kraju i mówią tym samym językiem”. Doświadczenie mistyczne wyraża się w różnorodnych gatunkach literackich: może mieć postać autobiografii, poematu, komentarza o przeznaczeniu moralnym, pedagogicznym czy apologetycznym, opisu i komentarza psychologicznego, interpretacji teologicznej, kazania, mowy itd. Nie zawsze mistyk posługuje się językiem odmiennym od codziennego, niekiedy jednak to, co chce wyrazić, wymaga języka nowego, nowych słów, symboli i metafor. Kiedy mówi o Bogu, mówi inaczej niż teolog; w jego wypowiedziach zazwyczaj nie ma intelektualnej spekulacji, abstrakcyjnych pojęć i kategorii teologii i filozofii. Jest to język konkretny i często afektywny. Mistyk opisuje w nim, najczęściej w pierwszej osobie, swój wewnętrzny stan, odwołując się do analogii między treścią doznań wewnętrznych i doświadczeń zmysłowych – dlatego wiele w nim wyrażeń odnoszących się do prostych doznań empirycznych, zwłaszcza wzrokowych, smakowych, dotykowych, węchowych³² – symboliczny i metaforyczny (co zbliża ekspresję mistyka do poezji). Wypowiedzi mistyków są często hiperboliczne, pełne superlatywów i wykrzykników wyrażających zachwyt i podziw. Nade wszystko jednak jest to język symboliczny: „symbol mistyczny jest wyrażalną reprezentacją czegoś, co znajduje się poza dziedziną ekspresji i komunikowania [...]. Symbol nie komunikuje ani nie znaczy niczego,

³⁰ R. Panikkar, *De la mística...*, s. 112.

³¹ Ibidem, s. 155. A.L. Cilveti również pisze, że opis własnego doświadczenia przez mistyka w zasadzie jest jego interpretacją, jego ujęciem w kategoriach conceptualnych – „czyniąc to, mistyk schodzi na poziom filozofa, psychologa i krytyka literackiego” (A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 35) oraz zauważa, że „dzieła mistyków obfitują w określenia mające odcień filozoficzny (rzeczy są niczym, czas jest iluzją), psychologiczny (zmysł, dusza, duch), teologiczny (łaska, cnoty), poetycki (dno duszy, narzeczeństwo)” (ibidem).

³² A. Huxley podkreśla szczególne upodobanie mistyków różnych kultur i religii do wyrażeń opisujących doznania wzrokowe (A. Huxley, *La experiencia visionaria*, w: *La experiencia mística...*, s. 60–62 oraz 82).

lecz czyni jawnym coś, co znajduje się poza wszelkim wyrażaniem³³. M. Paz Alcalde Onrubia wymienia m.in. następujące cechy języka mistycznego: 1) tak samo jak poetycki, usiłuje on wyrazić słowami najbardziej powszechnymi rzeczywistości ponadnaturalne, które wymykają się ujęciu w zwykłym języku; 2) jest kreatywny, bowiem „trudność ekspresji, z jaką spotykają się mistycy, zmusza ich do [...] wypróbowywania wszelkich środków ekspresji znajdujących się w ich zasięgu, a nawet tworzenia nowego języka”³⁴; 3) kreatywność języka mistycznego przejawia się zwłaszcza w symbolach, wyobrażeniach, figurach itd.; jest semantycznie bardzo bogaty; 4) ma on charakter doświadczeniowy, z czym wiąże się jego 5) afektywność i ekspresywność.

Szczególnym rysem mistyki teistycznej jest obecność w niej języka erotycznego. Miłość do Boga jest głównym motywem wejścia na mistyczną drogę, towarzyszy mistykowi w dążeniu do zespolenia z Absolutem i ze szczególną intensywnością jest przeżywana w momentach mistycznej ekstazy i kontemplacji. W misticie miłość jest zasadniczym warunkiem, który umożliwia przebycie drogi mistycznej oraz jest najwyraźniejszą emocją, jaka towarzyszy duchowemu zespoleniu z Absolutem (bardzo często nazywanym Ukochanym). Do charakterystycznych cech mowy mistyków należą także paradoksy i antytezy, takie jak np. „milcząca muzyka” św. Jana od Krzyża, „uczona niewiedza” Mikołaja z Kuzy czy „światlista mgła” św. Grzegorza z Nyssy („język mistyczny jest apofatyczny nawet w jego formie katafatycznej”³⁵ – zauważa R. Panikkar). W ten sposób realizują oni pragnienie, by ekspresja ich żywego i wyjątkowego doświadczenia nie weszła w utrwalone koleiny zwykłej mowy, powodujących zatracenie tego, co w nim wyjątkowe, ale także po to, by opisać dany im w doświadczeniu byt, tak niepodobny do jakiegokolwiek rzeczy należącej do świata oraz przeżyte, wykraczające poza relacje podmiotowo-przedmiotowe zjednoczenie z Absolutem.

Niekiedy język mistyków zbliża się do glosolalii albo nawet – ze względu na niezrozumiałą treść ich przesłania – do milczenia, zwłaszcza, gdy chodzi o wyrażenie doświadczenia zjednoczenia z bytem najwyższym, jak i samo opisanie tego bytu³⁶. Nie należy sądzić, że wynika to z językowej nieudolności mistyka, lecz że to język, przystosowany raczej do opisu świata zewnętrznego, w niektórych dziedzinach ludzkiego doświadczenia ujawnia swoją niewydol-

³³ A. Vega, *Iniciación y hermenéutica: estudios sobre mística comparada*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1995/0, s. 281–282.

³⁴ M. Paz Alcalde Onrubia, *El lenguaje místico en Santa Teresa y San Francisco de Sales*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses”, 1997/11, s. 58.

³⁵ R. Panikkar, *De la mística...*, s. 149.

³⁶ „Niewypowiedzalność jest jednym z rysów mistyki, koniecznym, by to, co Transcendentne nie było projekcją naszych kategorii” (J. Melloni, *La mística, ou-topos del diálogo interreligioso*, „Selecciones de Teología”, 2007/181, s. 30–31).

ność. Sor Juana Inés de la Cruz pod koniec XVII w. pisała: „dlatego że czegoś nie da się powiedzieć, trzeba to powiedzieć, choćby nawet nie dało się powiedzieć, by było jasne, że milczenie nie oznacza, że się nie ma nic do powiedzenia, lecz że słowom zbywa wiele z tego, co powinno być wypowiedziane”³⁷. U współczesnego autora zaś czytamy: „milczenie, zachowywanie ciszy strzegącej słowa nie oznacza koniecznie niewiedzy, lecz przeciwnie, posiadanie świadomości jej niewystarczalności wobec konieczności mowy, która okazuje się trudna do wyartykułowania. [...] Milczenie [...] nie nakazuje akceptacji w określonych sytuacjach niemożliwości mówienia, lecz akceptację konieczności wypowiedzenia tego, co niemożliwe”³⁸. Niczym niezwykłym wśród mistyków, po nieudanych próbach wypowiedzenia własnych doświadczeń, jest zaniechanie tych prób i milczenie. Należy ono do istoty „mistycznej nauki o Bogu”³⁹, bowiem kontemplacja mistyczna wykracza poza wszelkie poznanie zmysłowe, dyskursywne i rozumowe, znosi podział na podmiot i przedmiot poznania, a język – przeciwnie – zakłada rozpad na podmiot i przedmiot. Według niektórych autorów milczenie stanowi najwznioślejszy środek ekspresji mistyka. Nie było chyba mistyka, który nie twierdziłby z goryczą, że jego doświadczenie jest w zasadzie w języku niewyraźne. Jak pisze Piórczyński:

istnienie zatem sfera tego, co boskie, niepojmowalna, niewyraźna, wymykająca się wszelkiemu ludzkiemu pojmowaniu, bez jakichkolwiek właściwości, nieuchwytna ani dyskursywnie, ani za pomocą obrazów, które tak ważną rolę odgrywają w mitach, kultach i w ogóle w religiach. Ostateczna realność wykracza poza wszelkie wyobrażenie, pojęcie, obrazowość, oglądowność⁴⁰.

Na przykład Eckhart, chociaż w opisie Boskości posługiwał się obrazami, to jednak po to, by je następnie negować – jest to, jak pisze Piórczyński, „obrazowa negacja obrazów”⁴¹, bowiem, jak sam Mistrz twierdził:

dopóki dusza ogląda kształt [...], ogląda też jakiegoś anioła, ogląda siebie samą jako coś, co ma pewną postać: dopóty jest niedoskonała. A nawet gdy ogląda Boga (występującego osobowo), o ile przyjmuje on jakąś postać, o ile jest Trójcą, jest niedoskonała. Lecz gdy wszystko, co ma kształt, oddzieli się od duszy, tak że widzi ona tylko Wieczne-Jedno, wówczas czysta istota duszy odczuwa czystą bezkształtną istotę boskiej jedności – co więcej, nadistotę⁴².

³⁷ J.I. de la Cruz, *Carta a sor Filotea de la Cruz*, UNAM, México 2004, s. 25.

³⁸ D. Pérez, *Sonidos escritos, silencios leídos: un recorrido transtextual a través de la literatura y el arte*, „Extravío. Revista electrónica de la literatura comparada”, 2008/3, s. 20, http://www.uv.es/extravio/pdf3/d_perez.pdf (4.10.2012).

³⁹ K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 121.

⁴⁰ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...*, s. 33.

⁴¹ *Ibidem*, s. 33.

⁴² Cyt. za: R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu...*, s. 74.

Owymi obrazami Boskości negującymi obrazy są u Eckharta obrazy ciemności, pustyni, absolutnej pustki, bytu bez bytu, „nie-Boga”, „nie-Umysłu”, „nie-Osoby”, „nie-Obrazu”.

Ów „Abgrund”, jak nazywa Eckhart Boskość, jest rozstąpieniem się wszelkiego bytu, otchłanią tak niezgłębianą, bezdenną, że jakikolwiek język odwołujący się do obrazów jest nie stosowny i bezużyteczny, a używamy go tylko po to, by wskazać na pewną realność najwyższą i najdoskonalszą i właśnie przez to w żaden sposób, bo ona jest bez sposobu, nieosiągalną. Ujmować Boskość na sposób bez sposobu – to milczeć. Jeżeli wszelako nie chcemy milczeć, musimy zarazem zdawać sobie sprawę, że wszelkie określenie jest jedynie namiastką, czymś, co brane dosłownie, chybia celu⁴³.

Wszystkie odmiany mistyki wyrażają pewną specyficzną antropologię, zespół przeświadczeń dotyczących ludzkiej kondycji. Antropologia mistyczna może zawierać szczegółowo wyrażone treści, wyróżniać np. sfery ludzkiego bytu, opisywać ludzkie potencje i władze duchowe. Niekiedy takie koncepcje wykazują dość ścisłą zależność od konkretnych systemów religijnych oraz filozoficznych, zwłaszcza wówczas, gdy ich autorzy są ludźmi z wykształceniem akademickim. Przeświadczeniem zasadniczym tej antropologii jest przekonanie, że istota ludzkiego bytu nie wyczerpuje się w zmysłowości, psychiczności, a nawet duchowości, wykracza także poza uwarunkowania historyczne, kulturowe i religijne oraz że ostateczna głębia ludzkiego bytu oraz fundament jego godności znajduje się poza nim samym (*realitas fundamenatlis, fundamentum inconcusum*). Człowiek odnajduje i odkrywa w głębi siebie świadectwa i ślady swego prazródła, które pojmuje jako więzi łączące go z nim oraz archetyp (idealny obraz, prawzór) swego rzeczywistego bytu. Te ślady są interpretowane przez mistyków jako obecność samego Boga w duszy oraz jako jej istota i źródło ludzkiego życia. Z tym przekonaniem wiąże się pragnienie przekraczania samego siebie, egzystencjalne ukierunkowanie ku owej rzeczywistości, interpretowane jako kierowane czy inspirowane przez nią samą, nazywaną najczęściej Bogiem. Polega ono na zwróceniu uwagi na własną duszę („konwersja spojrzenia”), na wewnętrznym skupieniu i – w następnej kolejności – przekroczeniu siebie w ruchu intymnego wznoszenia się ku transcendentnej rzeczywistości (biblijne *conversio cordis*), by u kresu drogi zespolic się z nią. Ważnym warunkiem uzyskania takiej partycypacji jest porzucenie pretensji do bycia podmiotem i centrum relacji z obiektami świata zewnętrznego oraz przyjęcie zasady bycia podmiotem biernym, wystawionym na działania rzeczywistości uznanej za wyższą czy – mówiąc innymi słowy – anihilacja siebie jako podmiotu, zwana także „śmiercią mistyczną” (niebędąca jednak zubożeniem ducha i osobowości), oraz oczekiwanie na łaskę doświadczenia obecności, iluminacji i zjednoczenia. „Mistyczna jedność człowieka i Boga, jeśli ma osiągnąć

⁴³ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...*, s. 35.

całkowitą pełnię, wymaga zupełnego ogołocenia, *kenosis* ich obydwu: mityk rezygnuje z siebie samego, by nie stawiać oporu boskości. Rezygnuje, by [owa rezygnacja – M.J.] mogła być przez nią zanegowana⁴⁴. Po wypełnieniu się doświadczenia następuje zwykle gruntowne i daleko idące – po dokonanej już „konwersji spojrzenia” i „konwersji serca” – przekształcenie egzystencji podmiotu we wszystkich jej aspektach, tak że mityk zwykle rozróżnia jej „przed” i „po”. W języku religijnym taka przemiana bywa nazywana „nawróceniem”, „oświeceniem”, „nowymi narodzinami”; mitycy mówią także o „przejściu przez próg”, „skoku na drugi brzeg”. Po takim doświadczeniu osobowość mityka zostaje „złożona” w wyższą i harmonijną całość, a on sam zwykle całkowicie odmienia swój styl życia (*conversio morum*)⁴⁵; niekiedy, korzystając z uzyskanej wyższej wolności, oddala się od społeczności, w której dotychczas żył, także dlatego, że świat w wyniku kontaktu z rzeczywistością transcendentną i absolutną jawi się mu jako „proch i popiół” i „tylko Bóg wystarcza”. Poza tym, świat może on postrzegać jako ślad obecności Stwórcy. Niektórzy mitycy wykazywali się nadzwyczajnym bezinteresownym zaangażowaniem w doczesność, poświęcając się jej przemianom.

Mistyczne doświadczenie może pojawić się nagle i niespodziewanie, w jakichkolwiek okolicznościach. Niekiedy jednak jego moment poprzedzony bywa długimi przygotowaniem i zabiegami. Wydaje się, że nagle przeżycia mistyczne są właściwe raczej dla mityki świeckiej, natomiast mitycy religijni w swoich dążeniach są motywowani treściami doktrynalnymi swoich wyznań, które skłaniają ich do podejmowania przygotowań do osobistego spotkania z najwyższym bytem. Mityka teistyczna wiąże się z pewnymi praktykami czy zbiorem praktyk, niekiedy mających formę długiego procesu z wyraźnie wyróżnionymi fazami i etapami. Sami mitycy należący do różnych wyznań ów proces nazywają „drogą” i „wspinaniem się na górę”. Niemal wszyscy wyróżniają trzy jej główne etapy: praktyki przygotowawcze, wejście na drogę mistyczną w ścisłym znaczeniu i kulminację tego procesu w postaci doświadczenia, oświecenia czy ekstazy. W tradycyjnej terminologii kolejne etapy drogi mistycznej (wyodrębnione w IV w. przez Ewargiusza z Pontu) to etap puryfi-

⁴⁴ J. Ezquerro Gómez, *El desapego de Dios en Miguel de Molinos*, „Teruel”, 1999/87, s. 162. Autor zwraca uwagę na związek „śmierci mistycznej” z tekstem biblijnym (Flp 2,7): „jak powiada św. Paweł w drugim liście do Filipian, Chrystus, stając się człowiekiem, „wyparł się samego siebie” [...]. Echem tego ogołocenia siebie przez Chrystusa, które kulminuje w Pasji, jest ogołocenie się mityka” (ibidem, s. 167).

⁴⁵ J. Melloni zwraca uwagę, że przeżycie mistyczne integruje wszystkie elementy rzeczywistości ludzkiej: „myśl i słowo (święte teksty i teologię), działanie (etyka) i celebrację (kult), jak również zapośredniczenia wspólnotowe: pamięć przeszłości, uwagę skierowaną na terażniejszość i oczekiwanie przyszłości, miłość i poznanie, przestrzeń i czas, etc. Mityka jest integracją tych wszystkich elementów, a nie ich rozbięciem” (J. Melloni, *La Mística...*, s. 28).

kacyjny, iluminatywny i unitywny⁴⁶ (*katharsis, photismos, henosis*); oczyszczenie i oświecenie są utożsamiane z ascezą, zjednoczenie to etap właściwego doświadczenia mistycznego – bezpośredniego, przedrefleksyjnego, bezdyskursywnego, naocznego odczucia Boga (bywa ono nazywane „kontemplacją wlaną”). Mistycy kolejne etapy swojej drogi opisują znacznie subtelniej, wymieniając i komentując jej liczne stadia, nazywane symbolicznie czy metaforycznie „dolinami” (sufi Attar), „komnatami” (*las moradas* św. Teresy z Ávila), opisują ją jako podróż statkiem po rzece życia (tradycja hinduska) czy wozem (Kabała). Zazwyczaj pierwszy etap mistycznej drogi – przygotowawczy, katarktyczny – zawiera praktyki oczyszczające, mające na celu osiągnięcie doskonałości moralnej i religijnej i takie ukształtowanie umysłu i woli, które pogłębiają pragnienie spotkania z Absolutem. Niektórzy mistycy wskazują dwa cele tego etapu: rozstanie się ze „starym człowiekiem” lub jego „umartwienie” oraz zdobycie wolności dla „nowego człowieka”, by zjednoczyć się z tym, co święte. „Umartwieniu” podlegają przede wszystkim pożądania, skierowane na rzeczy świata (materialne i duchowe), wiążące energie spirytualne człowieka, a jego celem jest uzyskanie duchowego ubóstwa (stanie się „ubogim w duchu”), jako warunku umożliwiającego iluminację. Pojawiają się tutaj takie praktyki, jak posty, unikanie snu, samotność, milczenie. Drugi etap wiąże się z prowadzeniem uczciwego i czystego (w języku religijnym – bezgrzesznego) życia, z odrzuceniem tego wszystkiego, co rozprasza i oddala od Boga (zwłaszcza własnej pożądlivosti) oraz znalezieniem przewodnika duchowego (bo „kto nie ma mistrza, za mistrza ma szatana”). Trzeci etap polega na całkowicie pasywnym oczekiwaniu w „ciemnej nocy” ducha, jak pisze św. Jan od Krzyża, na łaskę doświadczenia obecności Absolutu. Najwyższym stadium drogi w mistyce afektywnej jest ekstaza. Kiedy już ten akt nastąpi, mistik, w pełni otwarty na obecność najwyższej rzeczywistości, doznaje oświecenia przez transcendentną rzeczywistość, kontempluje ją, nie ulegając przy tym inercji ani odrętwieniu. Mistyczna kontemplacja⁴⁷ w akcie ekstazy charakteryzuje się wytężoną uwagą, koncentracją, prostotą, przenika w głąb doświadczanej rzeczywistości, ujmując ją w jej najgłębszej prawdzie; jest ona połączona z podziwem, zachwytem i sza-

⁴⁶ Zob. P. Sáinz Rodríguez w *Espiritualidad española*, s. 65–67; autor wymienia także trzy „modalności” życia duchowego, według których tradycyjnie wyróżnia się jego etapy i zaawansowanie w nim: początkujących, postępujących i doskonałych.

⁴⁷ Znaczenie terminu „kontemplacja” (*contemplatio*) ustaliło się w średniowieczu. Termin ten oznacza drogę do doświadczenia tego, co boskie. Była pojmowana jako trzeci stopień modlitwy, następujący po modlitwie werbalnej (*oratio*) i medytacyjnej (*meditatio*). *Meditatio* angażuje wszystkie ludzkie władze poznawcze (rozum, zmysły, uczucia), nie stroni od słów, wyobrażeń i metafor, by stymulować zdolności duchowe. Na etapie kontemplacji te środki zostają odrzucone – jest ona pojmowana jako „czyste oglądanie” (zob. W. Jäger, *Contemplación. El camino místico olvidado por los cristianos*, <http://www.abandono.com/Rincones/Textos0004.htm>, 4.10.2012).

cunkiem wobec doświadczanej rzeczywistości, postrzeganej jako prawdziwa, piękna i święta. Jest takim postrzeganiem rzeczywistości, które nie wychodzi jej naprzeciw z przygotowanymi pytaniami, założeniami czy hipotezami, pozwalając na ujawnienie się jej tak, jak ona jest czy chce się objawić. Jest intuicją intelektualną, podobną do poznania zmysłowego (i bywa nazywana poznaniem „eksperymentalnym”, *cognitio experimentalis*), w której doświadcza się rzeczywistości, ale nieobecne jest rozumowanie dyskursywne. W opisach kontemplacji mistycznej pojawiają się takie wyrażenia, jak „smakowanie”, „dotykanie”, „odczuwanie zapachu” rzeczywistości czy „słyszenie” jej cudownej harmonii.

Najwyższym stadium doświadczenia mistycznego i jego ostatecznym celem jest unia (zespolecie, zjednoczenie) z pozazmysłową rzeczywistością absolutną – Absolutem, Bogiem, Całością, Kosmosem, Pięknem, Dobrem, Prawdą, Bytem, Nicością – Rzeczywistością i Życiem. Jest ona pojmowana przez mistyków jako powrót do źródła istnienia, od którego oddala ustanowiona przez dzieje przepaść, trudny do przebycia dystans, oraz jako ponowne narodziny w jedność z całością istnienia. Dość często mistycy, zwłaszcza należący do nurtu religijnego mistyki (np. św. Bernard, Ryszard od św. Wiktora, św. Katarzyna ze Sieny, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Ávila), opisując związek z Absolutem uciekają się do metafory narzeczeńskiej i małżeńskiej. Jej źródłem w przypadku mistyków żydowskich i chrześcijańskich jest biblijna *Pieśń nad Pieśniami*, interpretowana jako opis relacji duszy z Bogiem, mającej formę intensywnej miłości. Niekiedy pojawia się metafora polowania i pochodzące od niej, jak np. metafora zranienia przez Absolut. Środków wyrazu unii mistykom różnych tradycji religijnych dostarczają także pisma Platona i jego kontynuatorów, zwłaszcza Plotyna. Często w opisach unii mistycznej występują symbole kosmiczne, takie jak „ocean”, „przepaść”, „woda”, „ogień”, „światło” (np. „niezmiennie światło” u św. Augustyna, „wieczne światło” u Dantego czy „nieskończone światło” w żydowskiej Kabale). Mistycy porównują ten stan jedności do mieszania się wód rzeki z wodami oceanu, deszczu z rzeką, wina z wodą itd., jednak, zwłaszcza mistycy chrześcijańscy, nie twierdzą, że w unii następuje ich zupełne utożsamienie z Absolutem, ubóstwienie; przeciwnie – według nich przeżyciu zespolenia z nim towarzyszy stała świadomość bytowej zależności od niego (bycia stworzeniem).

Źródła hiszpańskiej mistyki

Dwa argumenty przemawiają za tym, by przed przedstawieniem klasycznej mistyki hiszpańskiej XVI w. pisać o mistryce wcześniejszej. Po pierwsze, tak jak wcześniej, dążąc do zarysowania możliwie pełnego obrazu filozofii hiszpańskiej, omówiliśmy niektórych wybitnych filozofów rzymskich, arabskich,

żydowskich i innych, tak teraz chcemy konsekwentnie uczynić to w stosunku do hiszpańskiego mistycyzmu. Do takiego potraktowania zagadnienia skłania nas, po drugie, powód jeszcze istotniejszy, a mianowicie fakt, że klasyczna hiszpańska mistyka jest zakorzeniona w mistyce muzułmańskiej i żydowskiej, które okres swego największego rozkwitu przeżywały wcześniej (XIII i XIV w.), tak że teza, iż „dzieła mistyków hiszpańskich są kulminacją mistycyzmu arabskiego, żydowskiego i chrześcijańskiego”⁴⁸ wydaje się w pełni zasadna. Nie wydaje się jednak uzasadniona teza wybitnego arabisty M. Asína Palacios, krytykowana nawet przez członków jego szkoły⁴⁹, że jedynym i wyłącznym źródłem hiszpańskiej mistyki chrześcijańskiej jest mistyka muzułmańska, zwłaszcza mistyka sufich⁵⁰. Niemniej prawdą jest, że sufizmowi mistyka muzułmańska, żydowska i chrześcijańska zawdzięczają początki własnego języka. Słownik duchowości sufich powstał w wyniku długotrwałej tradycji odczytywania Koranu, którego słownictwo egzegeci o skłonnościach mistycznych zapełniali aluzjami do własnych doświadczeń duchowych⁵¹. W ten sposób powstawał

⁴⁸ A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 10. M. Suances Marcos pisze: „mistyka hiszpańska Złotego Wieku nie wyrosła jak roślina z przypadkowego posiewu. Jest raczej owocem bogatej syntezy, która podejmuje długie dziedzictwo chrześcijańskie, żydowskie i muzułmańskie” (M. Suances Marcos, *Fuentes y contexto del misticismo español del Siglo de Oro*, „Éndoxa. Series Filosóficas”, 1995/6, s. 263).

⁴⁹ Przykładem może być L. López-Baralt, która, tak jak M. Asín Palacios, dostrzega niekiedy znaczne zbieżności między mistyką muzułmańską i klasyczną mistyką hiszpańską to jednak zauważa także u hiszpańskich mistyków wpływy żydowskie. Pisze ona: „byłoby interesujące, gdyby mistrz, zamiast odrzucać w sposób kończący wszelkie dyskusje możliwy wpływ żydowski na hiszpańską duchowość oślnioną i ortodoksyjną, skupił się na głębokim porównaniu takich tekstów, jak antyczny *Hejalot* z V i VI w. i sam *Zohar*” (L. López-Baralt, *Estudio introductorio*, w: M. Asín Palacios, *Sadilias y alumbrados*, Hiperión, Madrid 1990, s. XL). W innym miejscu L. López Baralt zdaje się jednak podzielać tezę swego mistrza, pisząc, że „stopień islamizacji tej literatury mistycznej [tj. hiszpańskiej literatury mistycznej Złotego Wieku – M.J.] jest znacznie wyższy niż wiedzieliśmy o tym do niedawna” (L. López Baralt, *Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús*, „Nueva Revista de Filología Hispánica”, 1981, t. XXX, 1, s. 21). Autorka dowodzi np., że Jan od Krzyża „zna nazbyt szczegółowo semantyczną treść niektórych najważniejszych symboli islamskich, by mogło chodzić o »przypadkową« zbieżność lub taką, której można byłoby oczekiwać” (ibidem, s. 25); López Baralt wskazuje 30 takich nieprzypadkowych zbieżności, zaliczając do nich symbole wejścia na górę mistyczną, wina i upojenia mistycznego, symbol ciemnej nocy duszy, iluminacji wewnętrznej (płomień żywej miłości Jana od Krzyża), wody (wewnętrznego źródła mistycznego), samotnego ptaka, duszy jako mistycznego ogrodu – a więc najważniejsze symbole, jakimi Jan wyrażał swoje doświadczenie mistyczne. Znajduje je także u Teresy Wielkiej, m.in. w symbolach wina, wewnętrznego źródła, duszy jako ogrodu, mistycznego drzewa, jedwabnika, siedmiu koncentrycznych zamków duszy. Jej konkluzja jest więc oczywista: „święty Jan i Święta Teresa operują w sporej części językiem technicznym i symbolologią, które muzułmanie zawarli w bogatej literaturze duchowej całe wieki wcześniej przed przyjściem na świat karmelitańskich reformatorów” (ibidem, s. 91).

⁵⁰ Zob. M. Asín Palacios, *Sadilias y alumbrados*, np. s. 25, 84, 102, 112–113, 117–119, 185–186 i in. Autor ten głosił nawet tezę, że niektóre motywy mistyki muzułmańskiej mają chrześcijańskie źródła (zob. ibidem, np. s. 115–116).

⁵¹ Zob. M. Nava Contreras, *De Platón a la mística española: un nuevo camino. Reflexiones acerca de las Moradas de los corazones, de Abu-l-Hasan al-Nuri de Bagdad*, „Estudios Humanísticos. Filología”, 2005/27, s. 359.

symboliczny, imaginacyjny i zarazem afektywny język ekstazy doświadczenia religijnego, rozwijany przez mistyków późniejszych. U jednego z nich – u Abu-l-Hasan al-Nuriego z Bagdadu – pojawiły się nawet takie symbole duszy, które staną się później centralnymi symbolami najwybitniejszych mistyków hiszpańskich: symbole i obrazy zamku i komnat (*Moradas del castillo interior* św. Teresy z Ávila), płomienia (*Llama de amor viva* św. Jana od Krzyża), łąki i ogrodu jako miejsc unii z Bogiem (św. Teresa i *Cántico espiritual* św. Jana), drzewa, źródła, morza, łodzi, ciemnych mgieł. Mistyka muzułmańska odegrała także ważną rolę jako przeказnik neoplatonizmu, będącego czynnikiem istotnie kształtującym mistyczne postawy i dążenia w łonie chrześcijaństwa oraz żydowskiej Kabały. Platońskie i neoplatońskie idee stanowiły teoretyczną podstawę takich doktryn teologiczno-filozoficznych sufizmu, jak doktryna hierarchii bytów i ich emanacji, wyłaniających się z wiecznej Jedni, będącej Bytem i Dobrem, koncepcja iluminacji, ekstazy i zjednoczenia z Bogiem, upadku w materię duszy wyemanowanej z duszy uniwersalnej oraz jej powrotu do świata idealnego, realizowanego poprzez jej oczyszczanie, oświecenie i ekstazę. Niektóre idee sufich, zwłaszcza dotyczące poznania form wyższego świata i podmiotowych struktur poznawczych, realizujących poznanie będące w istocie unią ludzkiego ducha z Inteligencją, którą Bóg poznaje samego siebie, miały źródło w doktrynach filozoficznych Alkindiego, Awicenny i Awerroesa. Wyznawcy sufizmu akceptowali oczywiście Koran jako podstawę islamu, jednak nie przyjmowali jego oficjalnej literalnej wykładni i poszukiwali w Księdze jego sensu ukrytego. Wierzyli, że wierny sens słów Proroka można także odnaleźć we własnym sercu, w którym jest obecny Bóg, wzbudzając miłość do Niego i zawierając z nim unię.

Pierwszym muzułmańskim mistykiem, który cieszył się w kalifacie Al-Andalus szeroką sławą, był Ibn Masarra (883–931), żyjący w górach położonych koło Kordoby. Przypisuje się mu dwa dzieła: *Księgę przejrzystego wyjaśnienia* oraz *Księgę liter*. Według wzmianek różnych autorów, miał on nauczać doktryny intuicyjnego doświadczenia Jedna w stanach mistycznej ekstazy oraz głosić gnostycką doktrynę Tronu Boga. Jego szkoła trwała ponad stulecie. Bardzo dobre warunki dla mistyki sufich ukształtowały się po rozpadzie kalifatu Al-Andalus na królestwa taif. Wówczas powstały trzy ważne ośrodki sufizmu: w Seilli, Kordobie i w Almerii, która w połowie XI w. stała się jego ośrodkiem najważniejszym. Główną postacią sufizmu był tam Abu-l-Abbas Ibn al-Arif (zm. 1141), autor alegorycznego dzieła *Mahasin al-Mayalis*, w którym rozwinął naukę Ibn Masarry. Głosił doktrynę tożsamości mistyka z Bogiem. Drogą do takiego utożsamienia się z Bogiem jest miłość do Niego, prowadząca aż do unicestwienia duszy i wyzbycia się własnej tożsamości. Wówczas dusza mistyka może zostać wypełniona aktami, które nie są już jego aktami, lecz dziełem samego Boga.

W tym samym wieku żył znany już z rozdziału o filozofach kalifatu Al-Andalus Ibn-Tufayl, autor powieści filozoficzno-mistycznej *Filozof samouk*, w której zalecał dążącemu do doskonałości, by naśladował w swoim zachowaniu zwierzęta (nie dostarczał ciała więcej, niż ono potrzebuje – jest to postulat życia ascetycznego), przystosował się do ciał niebieskich, które są doskonale czyste, a ich ruch wykazuje stałe ukierunkowanie ku Bogu (postulat życia czystego i zwróconego ku Bogu) i by zawarł unię z Bogiem, naśladowując Jego atrybuty, co można osiągnąć negując to wszystko, co Bogiem nie jest i koncentrując na Nim myślenie. Osiągnięcie stanu współistotności z Bogiem Ibn-Tufayl uznawał za najważniejsze ludzkie zadanie.

Inną wybitną postacią islamskiej mistyki na ziemiach Al-Andalus był filozof, mistyk, wizjoner, dla jego uczniów „Odnowiciel religii”, a dla ortodoksyjnych teologów jej „Destruktor”, Abu Bakr Muhammad Ibn al-Arabi (ur. 1165 r. w Murcji); on również pojawił się już w rozdziale o filozofii muzułmańskiej. Dał on sufizmowi wyraz najgłębszy i najspójniejszy. Swoją mistyczny system sformułował czerpiąc z wielorakich, islamskich, chrześcijańskich, żydowskich, neoplatonickich i gnostyckich źródeł, które uznawał za tylko częściowo prawdziwe. Głosił zasadę uniwersalnej sympatii tożsamego z Bogiem świata. Natura Boga przejawia się w jego Imionach i Atrybutach, zawartych w Logosie, będącym Rzeczywistością rzeczywistości. Istotą Logosu i Ducha jest Człowiek Doskonały, będący także Bożą Samoświadomością, dzięki której Bóg może postrzegać własne dzieła – świat stworzony – czyli swoje własne atrybuty. Bóg przejawia się w świecie stworzonym, ponieważ kocha jego piękno, będące uformowaniem piękna Jego własnej istoty, dzieła Boże kochają natomiast Boga, co wynika z tezy o tożsamości Boga i świata. Wyjątkiem jest tylko człowiek, który zapomina o przedstawionej tutaj relacji między nim a Bogiem. Ludzkie ciało i dusza są oczywiście także przejawami Boga, jednak dusza przez swój związek z ciałem zapomina o tej tożsamości. Dusza (znajdująca się w środku serca) człowieka jest oddzielona od Boga zaporą wrażeń zmysłowych, wyobrażeń, szczegółowych idei oraz pragnień skierowanych na świat materialny. Jeśli człowiek potrafi oczyścić ją z tych treści, odwrócić od nich uwagę i zwrócić ku Bogu, może Go kontemplować, jednocząc się z Jego istotą. Ponieważ człowiek jest przejawem Boga, jego związek z Nim jest stały, mistyczna unia nie polega więc na dążeniu do Boga, lecz na zupełnej i istotnej realizacji związku już istniejącego. Opisując mistyczną unię Al-Arabi nie przewidywał negacji samoświadomości podmiotu, ponieważ oznaczałoby to jego wkroczenie w stan snu. Przeciwnie, w unii z Bogiem świadomość mistyka osiąga pełnię, która pozwala mu zrozumieć, że nie jest on nikim innym niż Bogiem i że od zawsze w Nim trwał i będzie trwać nadal.

Mistyka żydowska wywierała wpływ na hiszpańską mistykę chrześcijańską za pośrednictwem Kabały, jednak ważny był także wkład, jaki wnosili do

niej od końca XV w. żydowscy konwertyci. Dość przypomnieć, że z „nowych chrześcijan” wywodzili się jej najwybitniejsi przedstawiciele, tacy jak Francisco de Osuna, Diego de Estella, Luis de León, św. Teresa z Ávila czy św. Jan od Krzyża. W obrębie chrześcijaństwa znaleźli się oni wraz z „całym bogactwem swojego semickiego humanizmu, ze swoją starotestamentową duchowością, ze swą literalną egzegezą biblijną”⁵². A. Alcalá zauważa, że „nowi chrześcijanie” pochodzenia żydowskiego nie byli w stanie sami zainicjować żadnej reformy w łonie chrześcijaństwa, dlatego wykorzystywali te ruchy, które zostały zapoczątkowane przez chrześcijańskich zwolenników reformy życia religijnego, takich jak zakon hieronimitów, kard. Cisneros, humaniści z uniwersytetu Alcalá de Henares, luteranie i erazmiści, skierowanej przeciw ceremonializmowi i nadmiernej intelektualizacji religii, której praktykowanie było dla konwersów nadto niewygodne. „Dlatego najbardziej uduchowieni, dusze nieusatisfakcjonowane starymi formami religijności, głównie konwersi, chociaż nie tylko oni, z satysfakcją powitali i powiększyli szeregi zwolenników wszelkich prób reformy i uwewnętrznionej duchowości, jaka właśnie się kształtowała [...], każdą »drogę«, jaka dawała większe nadzieje na zbudowanie reduty dla ich własnej intymności, zagrożonej i niespokojnej”⁵³ – pisze A. Alcalá. Jednak w przekonaniu cytowanego autora w mistyce „nowych chrześcijan” pochodzenia żydowskiego nie ma nic, co by miało bezpośredni związek z judaizmem: „w judaizmie, którego *maximum religiosum* tkwi w skrupulatnym wypełnianiu Prawa, nie ma mistyki podobnej do chrześcijańskiej, w której zostaje ona określona jako świadomość substancjalnej i bezpośredniej unii duszy z Bogiem”⁵⁴. Niemniej należy przyjąć za M.L. Giordano, że przywiązujący szczególną wagę do Pawłowej religijności wewnętrznej konwersi „byli żywiołem »przyspieszającym« dzieje hiszpańskiej duchowości”⁵⁵.

Jednym ze źródeł klasycznej mistyki hiszpańskiej jest także średniowieczna mistyka chrześcijańska. W porównaniu mistyką arabską i żydowską tej epoki

⁵² M. Suances Marcos, *Fuentes...*, s. 266. Américo Castro, wybitny historyk kultury hiszpańskiej, wypowiadał się w tej materii jeszcze bardziej radykalnie (a według jego oponentów – skandalicznie), twierdząc, że dzięki mistykom hiszpańskim, zwłaszcza zaś św. Teresie z Ávila i św. Janowi od Krzyża, została odzyskana muzułmańska wrażliwość, a hiszpańska ascetyka chrześcijańska mogła rozkwitnąć dzięki judaizmowi (zob. A. Castro, *Teresa la Santa*, Alfaguara, Madrid 1972).

⁵³ A. Alcalá, *El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo del Oro*, „Manuscrits”, 1992/10, s. 111.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 113. Autor głosi tezę nawet bardziej radykalną: twierdzi, że przekonanie o tym, iż źródła hiszpańskiej mistyki Złotego Wieku tkwią w judaizmie i islamie, jest fałszywe. Symbole i charakterystyczne dla mistyki chrześcijańskiej wyrażenia, poza dwoma bądź trzema, pochodzą, według niego, nie z żydowskich bądź islamskich źródeł, lecz bezpośrednio z Biblii, pism patrystycznych, scholastycznych, z filozofii neoplatonickiej oraz z poezji tej epoki (zob. *ibidem*, s. 113–114).

⁵⁵ M.L. Giordano, *„La ciudad de nuestra conciencia”*, s. 46.

była ona dość skromna – kiedy tamte znajdowały się w apogeum rozwoju, hiszpańskie chrześcijaństwo zaledwie asymilowało podstawowe pojęcia i formy ekspresji mistyki, nie formułując żadnego systemu (miało ono natomiast bogatą literaturę ascetyczną). Najważniejszą postacią tego okresu mistyki hiszpańskiej był omawiany wcześniej Rajmund Lullus, który żył wśród muzułmanów na Majorce, znał ich literaturę, a przez niektórych był nazywany „franciszkańskim sufim” (jego dzieła były tłumaczone na jęz. hiszpański od 1482 r.). Mistyczna twórczość Lullusa przedstawia się, mimo wszystko, raczej dość skromnie; jej ważna rola polegała na przekazaniu hiszpańskiej mistyce tego, co potrafił on odczytać z dzieł arabskich i żydowskich. Sam wyznawał w *Blanquernie*, że w zasadzie *El libro del Amigo y del Amado* (jego najważniejsza praca mistyczna) nie jest niczym więcej niż tłumaczeniem pewnego dzieła arabskiego. Doktrynę mistyczną wyłożył w tym właśnie dziele oraz w piątej księdze *Arte de contemplación*, zatytułowanej *Blanquerna*; zagadnienia związane z mistyką pojawiają się okazyjnie także w innych jego pismach, m.in. w *Los cien nombres de Dios*, *Desconhort* i w *Árbol de la filosofía de Amor*. Jak pisze Cilveti, „*El libro del Amigo y del Amado* wydaje się odpowiadać tej idei: jest brewiarzem kontemplacji, zawierającym 336 zwrotek, które są podobne do tak wielu powszechnie znanych wśród sufich baśni czy metafor doktrynalnych, z których każda przeznaczona jest do codziennej medytacji”⁵⁶, chociaż niekiedy ich atmosfera przypomina *Pieśń nad pieśniami*, a także twórczość trubadurów, z którymi Lullus był związany w młodości.

Rajmund Lullus nie zadbał o formalne wyszczególnienie kolejnych etapów mistycznej drogi, jednak w *Libro del Amigo y del Amado* zaznaczają się one dość wyraźnie. Jego opowieść o tej drodze zaczyna się od konwersji, od wyruszenia duszy na poszukiwanie Umiłowanego. Kiedy Miłujący spotyka Umiłowanego, ten otwiera ramiona jak ukrzyżowany Chrystus, by go objąć. W umyśle Miłującego jawią się Jego atrybuty (doskonałości): najwyższe i wieczne dobro, mądrość i miłość, chwała, moc, wiedza, prostota (harmonia między jednością i troistością) oraz czystość; stają się one przedmiotem głębokiej miłości Miłującego. Następuje etap oczyszczenia – odrzucenie zaciekawienia światem i przyjemności cielesnych – a po nim etap iluminacji, w którym Umiłowany staje się jedynym przedmiotem pamięci, woli i rozumienia Miłującego. Iluminacja nie zapewnia jeszcze pełnej unii Miłującego z Umiłowanym, który niekiedy „odbija się w lustrze duszy”, a niekiedy jest tam nieobecny; Jego nieobecność jest odczuwana przez Miłującego jako noc jego duszy. Unię z Bogiem Lullus opisuje jako zjawienie się świetlistego obłoku między Miłującym i Umiłowanym, jako światło księżyca pośród ciemnej nocy, jako światło słońca w południe

⁵⁶ A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 120.

i jako mieszanie się wody z winem; w tym stanie Miłujący i Umiłowany są jednym, ale zarazem każdy z nich jest inny.

W *El libro del Amigo y del Amado* R. Lullus wyeksponował afektywny aspekt mistyki, natomiast w *Arte de contemplación* ujął jej wymiar intelektualny, poświęcając uwagę metodzie, która ma pomóc mistykowi w osiągnięciu jego celu. Wymaga ona spełnienia trzech warunków: odpowiedniej dyspozycji duchowej, odpowiedniego miejsca i oderwania od rzeczy doczesnych. Są to niezbędne środki przygotowawcze do kontemplacji godności (doskonałości) Bożych, Bożej istoty i jedności, istnienia Boga w Trójcy, Wcielenia, modlitw, przykazań, ludzkich cnót i wad. Skutki kontemplacji to płacz, pobożność, skrucha i miłość.

Niektóre źródła hiszpańskiej mistyki znajdowały się poza obszarem kultury hiszpańskiej; były nimi prace Ojców Kościoła i średniowiecznych autorów chrześcijańskich – Pseudo-Dionizego, św. Augustyna, św. Bonawentury, św. Tomasza, Ryszard od św. Wiktora, J. Gersona.

Od odległych czasów owego wielkiego nauczyciela mistyki, jakim był Dionizy Areopagita, aż po pierwsze dekady XVII stulecia duchowość wzbogacała się teoretycznym wkładem wielkich autorów. Autorzy i szkoły mistyczne rywalizowały ze sobą w wyłożeniu najlepszej i najpewniejszej metody prowadzącej do duchowości. Asceetyka i mistyka, modlitwa głośna i modlitwa odmawiana w umyśle itd., były formułami, które mogli akceptować ci, którzy na tę drogę wkroczyli⁵⁷.

Asymilacja treści mistycznych pochodzących z tych źródeł zbiega się z okresem dominacji w Europie *devotio moderna* – religijności indywidualnej i afektywnej, poszukującej osobistej, intymnej unii z Bogiem, lekceważącej zarazem jej przejawy zewnętrzne. *Devotio moderna* spowodowała w ostatnich wiekach średniowiecza „mistyczną inwazję”⁵⁸, która odnowiła życie duchowe chrześcijan, także świeckich. Za najważniejszy i najbardziej popularny wyraz tej wewnętrznej i uduchowionej formy religijności chrześcijańskiej jest uznawane dzieło Tomasza à Kempis (1380–1471) *O naśladowaniu Chrystusa*; jej wybitnymi przedstawicielami i propagatorami byli natomiast mistycy niemieccy i holenderscy XIV i XV w., m.in. Jan Tauler (1300–1361), Henryk Suso (1300–1366), Joann Ruusbroec (1293–1381), Gerard Groot (1340–1384), Hendrik Herp (1410–1477). Wczesnym przejawem tej pobożności w Hiszpanii było dydaktyczno-moralne dzieło *Oracional* (około 1454) Alonso de Cartageny, „nowego chrześcijanina”, biskupa Burgos, będące podręcznikiem wewnętrznej modlitwy, którą autor określał jako „wewnętrzny akt wiary”, wyższy i bardziej czysty niż „działa zewnętrzne” oraz jako „podniesienie serca w Bogu”. Bliska tej formie religijności była religijność erasmiańska. Jak już wiemy, ruch odnowy życia religijnego

⁵⁷ F. Pons Fuster, *Mujeres y espiritualidad...*, s. 92.

⁵⁸ J. Sánchez Herrero, *Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media*, „Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango”, 2004/1, s. 333.

nie ominął także Hiszpanii, a jej wybitnym inicjatorem był franciszkanin, kard. Cisneros. Jednym z jego przedsięwzięć była popularyzacja zagranicznej literatury religijnej, przede wszystkim mistycznej, która, jak zakładał kardynał, miała sprzyjać uwewnętrznieniu chrześcijańskich postaw i ożywieniu życia religijnego w ogóle. Duchową atmosferę tych czasów tworzyło zainteresowanie lekturą Pisma św., skłonność do kontemplacji, medytacji poszukującej Boga i metodycznej ascezy, upodobanie do pracy fizycznej i prostej, konkretnej teologii dogmatycznej i moralnej oraz skłonność do pielęgnowania cnót, samotności i pustelnicstwa. Na gruncie tego ożywienia religijnego i ruchu reformatorskiego wyrosły takie zjawiska, jak religijność „alumbrados”, mistyka ortodoksyjna (zgodna z założeniami kontrreformacji, kontrolowana przez oficjalny Kościół) i – poza granicami ortodoksji – XVII-wieczny kwietyzm. Spośród opublikowanych wówczas przekładów największym zainteresowaniem cieszyło się dzieło Tomasza à Kempis, opublikowane w 1490 r. pod tytułem *Contemptus mundi*.

Na przełomie XV i XVI w. pojawiła się w Hiszpanii literatura świadcząca o dokonanej już w pewnym zakresie asymilacji mistycznych postaw i idei. Jej przykłady to m.in. *Lucero de la vida Cristina* (1493) P. Ximenesa de Prexano, *Vita Christi* (1497) I. de Villena, *Carro de las dos vidas, es a saber, de vida activa y vida contemplativa* (1500) Gómeza Garcíi czy *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500) Garcíi de Cisnerosa. Ostatnia z wymienionych jest uznawana za pierwszą w dziejach katolicyzmu pracę poświęconą modlitwie i medytacji według metodycznie ujętych reguł, które mają przygotować wiernego do unii z Bogiem. *Exercitatorio* bardzo dokładnie określa dni tygodnia i godziny odpowiednich modlitw, miejsca, w których ma się ona odbywać oraz pozycje, jakie należy podczas nich przyjmować itd. Pojawia się tutaj także pojęcie iluminacji jako bezpośredniego doświadczenia Boga oraz zostają wskazane odczucia, jakich w momencie oświecenia doznaje ten, na którego ta łaska spływa (miłość, słodycz, spokój, poczucie pełni i bezpieczeństwa). Nie jest to jednak jeszcze dzieło oryginalne; wiele jego treści, zwłaszcza w części poświęconej iluminacji, pochodzi od innych autorów, przede wszystkim od Gersona, Pseudo-Dionizego i Tomasza à Kempis. Autor, sam nie będąc mistykiem, nie potrafił scharakteryzować unii mistycznej, dlatego A.L. Cilveti stwierdza, że „książka Cisnerosa pozostaje godną podziwu próbką ćwiczeń odpowiadających etapowi puryfikacyjnemu (modlitwie głośnej i medytacji). Część poświęcona mystyce [...] nie jest niczym więcej, niż uporządkowaną ekspozycją doktryn innych autorów”⁵⁹.

Niektórzy autorzy jednak nie zgadzają się z tezą o decydującym wpływie mistyki islamskiej – poprzez Lullusa – na mistykę hiszpańską i wskazują na znacznie większe znaczenie mistyków germańskich, znanych w Hiszpanii

⁵⁹ A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 138.

z licznych przekładów opublikowanych tam w pierwszej połowie XVI stulecia – m.in. Herpa, Jeana de Mombaer, Eckharta, Taulera, Suso i Ruusbroeca. Zwolennicy tego poglądu zwracają uwagę zwłaszcza na znaczenie tego ostatniego, wskazując, że jego pisma zawierają symbole, wyrażenia i schematy pojęciowe, w które obfituje później mistyka hiszpańska, zwłaszcza dzieła św. Jana od Krzyża, takie jak np. idea absolutnej nagości duszy, metafora małżeńska związku duszy z Bogiem, „dotykania” duszy przez Boga, obraz duszy jako płomienia płonącego wraz z większym płomieniem Boga, jaskini duszy. Jednak mistyka hiszpańska, św. Teresy i św. Jana od Krzyża, nie jest ani eklektycznym zestawieniem myśli innych autorów, nawet tak znakomitych jak Ruusbroec, ani tym bardziej prostym ich powieleniem. Jej oryginalność polega m.in. na tym, że zawiera ona to, co jest nieobecne w źródłach, z których czerpie.

Z pewnością istotne znaczenie dla ukształtowania się hiszpańskiej mistyki miała doktryna poznania Boga dzięki samej miłości, znajdująca się w opozycji do doktryny Jego poznania wyłącznie intelektualnego. Obie ukształtowały się w XV stuleciu i funkcjonowały jako odmienne, a nawet antagonistyczne szkoły w kwestii właściwego sposobu poznania Boga. Pierwsza zakładała możliwość miłowania Boga bez wcześniejszego poznania jej obiektu (*sine praevia vel concomitante cogitatione*), przyjmując zarazem, że jest to możliwość wykraczająca poza porządek naturalny, realizująca się dzięki interwencji (łasce) Boga. Druga natomiast przyjmowała, że poznanie Boga jest metafizycznie koniecznym warunkiem miłości (*ignoti nulla cupido; nihil volitum quin praecognitum*), tak że nawet sam Bóg nie może go uchylić. Doktryny te zaczęły kształtować się w XII-wiecznych sporach, w których w łonie teologii formowały się dwa prądy duchowości. Pierwszy, intelektualistyczny, wraz z wprowadzeniem przez Abelarda do teologii metody dialektycznej głosił prymat inteligencji nad wolą. Głównym reprezentantem tego nurtu był Tomasz z Akwinu, a w mistyce reprezentowali go XIV-wieczni mistycy niemieccy: Eckhart, Tauler i Suso; stanowisko to przeważało w zakonie dominikanów. Drugi, woluntarystyczny, bronił prymatu woli nad intelektem. Był to nurt starszy niż intelektualistyczny; zapoczątkował go już św. Augustyn. Kontynuatorami augustiańskiego woluntaryzmu byli m.in. św. Grzegorz (bronił tezy, że *amor ipse notitia est*), Wilhelm z Thierry (*amor ipse intellectus est*) i św. Bernard. Spadkobiercami tego poglądu byli cystersi, a później franciszkanie – m.in. Aleksander z Hales, Duns Szkot oraz św. Bonawentura, którego wskazuje się jako postać łączącą średniowieczne idee woluntaryzmu z ideami *devotio moderna* i jej głównymi postaciami: Gerardem Grootem i Gerardem van Zutphen. Próby łączenia intelektualizmu z woluntaryzmem podejmowali m.in. św. Anzelm i paryska szkoła św. Wiktora. Całkowite rozejście się dróg teologii i duchowości nastąpiło w XV w. Rezultatem było wyodrębnienie się teologii scholastycznej i teologii mistycznej, które proponowały

dwie odmienne drogi do Boga: pierwsza wznosząca się do Niego od bytów stworzonych, druga zstępująca od Boga do stworzeń.

W XIII stuleciu najbardziej wpływowym eksponentem doktryny woluntarystycznej był kartuz Hugo de Balma, przeor z Meyrat koło Lyonu, który dał jej systematyczny wykład w wielokrotnie wznawianej (po łacinie i w przekładach) aż do XVII w. pracy *Theologia mystica* (dokładna data pierwszego wydania tego dzieła nie jest znana; tłumaczenie hiszpańskie ukazało się w 1514 r.). Odrzucając intelektualne poznanie Boga twierdził, że jest ono niedoskonałe i że jest świadectwem duchowego ubóstwa, a nawet idolatrią (bo rozpoczyna się od poznania rzeczy stworzonych i czyni z poznającego ich sługę), natomiast poznanie Boga na drodze afektywnej (znacznie krótszej i łatwiejszej niż intelektualna) uznawał za doskonałe, bo angażujące najgodniejszą ludzką władzę duchową, jaką jest wola, przewyższająca i wiążąca w sobie władze niższe: zmysły zewnętrzne, zmysł wewnętrzny, pamięć i intelekt. Balma w swoim dziele posługuje się zamiennie wieloma wyrażeniami, takimi jak: *apex affectus*, *apex affectivae*, *mentis suprema affectio*, *principalis affectio* albo *scintilla synderesis*, którymi nazywa wyższą, świętą część woli (i ludzkiej duszy w ogóle) – sanktuarium, w którym dokonuje się bezpośrednio poznanie Boga (kontemplacja wiecznych idei rzeczy stworzonych, jakie w Nim istnieją oraz cech Jego natury) oraz unia z Nim, w której dusza i Bóg stają się jednym. Kontemplacja Boga, dokonująca się na iluminatywnym etapie drogi mistycznej, jako akt intelektualny nie ma, według niego, ważniejszego znaczenia dla zjednoczenia i zasadniczo nie należy do życia mistycznego – jest tylko środkiem do celu, jakim jest realizująca się w miłości unia, będąca łaską udzielaną człowiekowi przez Boga. Niemniej, „miłość, wola, jako takie nie poznają. Poznaje inteligencja, jedyna władza zdolna do poznawania; miłość prowadzi inteligencję i pozwala jej przeniknąć głębiej w tajemnicę Boga. Miłość jest atmosferą, w której inteligencja poznaje”⁶⁰, jest przyczyną poznania i „kto bardziej kocha, więcej poznaje” – streszcza tę wizję Balmy D. de Pablo. Natura poznania afektywnego jest taka, że w zasadzie jest ono niewypowiadalne, ponieważ Bóg, będący jego treścią, nie może być oceniony żadną kategorią intelektu – jest *On super intellectum et mentem*, tak jak unia mistyczna duszy z Bogiem, która dokonuje się *super omnem intellectum, rationem et intelligentiam*. Nie daje się ono także adekwatnie wyrazić za pomocą obrazów i wyobrażeń rzeczy stworzonych.

W XV w. najbardziej znaczącym propagatorem doktryny woluntarystycznej był flamandzki franciszkanin Hendrik Herp (Henricus de Herpius, zm. w 1477 r.). Nawiązywał w swoich pracach (ich kolekcja nosi tytuł *Theologia my-*

⁶⁰ D. de Pablo, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Salamanca-Madrid 1979, s. 85.

stica; była ona wielokrotnie wznawiana do końca XVI stulecia; w 1559 r. znalazła się w Hiszpanii na indeksie Valdésa) bezpośrednio do dzieła Balmy, a nawet kopiował jego rozległe fragmenty, do Ruusbroeca (był nazywany jego heroldem) i innych mistyków (Tauler, Eckhart, Hugo i Ryszard od św. Wiktora, św. Bonawentura). Mimo że Herp nie był pisarzem oryginalnym, odegrał ważną rolę łącznika między duchowością reprezentowaną przez Balme, a mistyką XV–XVII w., zwłaszcza francuską i hiszpańską.

Propozycja duchowości woluntarystycznej została w Hiszpanii bardzo dobrze przyjęta. Prawie natychmiast po opublikowaniu przekładów dzieł flamandzkich mistyków w jej nurt wpisały się dzieła franciszkanów Bernardino de Laredo (w upowszechnieniu doktryny poznania afektywnego w Hiszpanii jego prace, zwłaszcza kilkakrotnie wznawiana *Subida del Monte Sion* z 1535 r., odegrały wyjątkową rolę), Francisca Osuny, Pedra de Alcántara i Juana de los Ángeles, benedyktyna Garcii de Cisnerosa (*Ejecitorio de la vida espiritual*), a później prace dominikanina Luisa de Granada i jezuita Baltasara Álvareza. Wszyscy oni opowiedzieli się za afektywną drogą życia duchowego (niekiedy w mniejszym lub większym stopniu łągodząc radykalizm flamandzkich mistyków, przyjmując, że poznanie intelektualne w doświadczeniu Boga jednak odgrywa mniejszą lub większą rolę) oraz przejęli z ich dzieł niektóre szczegółowe idee, takie jak np. podział drogi mistycznej na etapy. W pewnej mierze wpływom tej postawy i doktryny ulegli także mistycy karmelitańscy – św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża.

Nim najwybitniejsi mistycy hiszpańscy opublikowali swoje dzieła, na początku XVI w. (około 1510 r.), w Kastylii (główne ośrodki to Guadalajara, Toledo, Valladolid, Madryt, Medina del Campo, Escalona, Salamanka i Pastrana) pojawił się, zapoczątkowany przez franciszkanów i pobożne kobiety, ludowy ruch iluministów („alumbrados”, olśnionych), z dwoma najważniejszymi jego odłamami, zwanymi „recogimiento” i „dejamiento” (tych, którzy w nich partycypowali, nazywano, odpowiednio, „recogidos” i „dejados”). „Dejados” przyjmowali, że miłość Boga do człowieka i człowieka do Boga nie jest niczym nadprzyrodzonym, wymagającym specjalnych zabiegów i przygotowań: jest ona cudem, który wydarza się stale w codziennym życiu. Jest cudem, bo nie zależy od człowieka, lecz od samego Boga: „miłość Boga w człowieku jest Bogiem”; Chrystus jest nawet bardziej obecny w człowieku niż w Najświętszym Sakramencie. Tym, co najważniejsze dla chrześcijanina, jest oddanie się miłości Bożej (*dejarse al amor de Dios*), ponieważ porządkuje ona życie duchowe człowieka w taki sposób, że staje się on wolny od grzechu i osiąga świętość. Uczestnicy tego ruchu uważali się za wypełnionych Duchem Świętym, komentowali Biblię, przeżywali ekstazy i prorokowali. Wśród „olśnionych” dominowała postawa kontestacji wiedzy religijnej o charakterze ściśle intelektualnym jako utrud-

nającej bezpośrednio przeżywanie doświadczeń mistycznych (oświecenia duszy bezpośrednio przez Boga). Postawa ta łączyła się z niechęcią wobec intelektualistycznej hermeneutyki Pisma św. oraz jakiegokolwiek ludzkiego pośrednictwa między człowiekiem i Bogiem, nie wyłączając hierarchii kościelnej. Wśród luministów przyjmowano, że dusza dostęp do Boga znajduje w samej sobie, kiedy całkowicie porzuci świat zewnętrzny oraz wyeliminuje wszelkie myślenie dyskursywne, opróżni własne wnętrza, by mógł je wypełnić Bóg. Spełniwszy te warunki, dusza ma szansę otrzymać łaskę przyjaźni z Bogiem.

W 1525 r. iluminizm został potępiony przez Inkwizycję. Wytworzyła się wówczas atmosfera nieprzychylna wszelkim formom mistyki, tak że nawet mistycy tworzący w nurcie ortodoksyjnym woleli złagodzić swoje wypowiedzi dotyczące religijności zewnętrznej, a niektórzy (np. jezuita) porzucili studia nad mistyką. Przez kilka lat w Hiszpanii nie były prawie publikowane książki poświęcone duchowości. Wybitni mistycy ortodoksyjni, lękając się o zgodność własnych poglądów z doktryną Kościoła, konsultowali je przed opublikowaniem z duchowymi opiekunami, cieszącymi się opinią o ich nieposzlakowanej ortodoksyjności.

Szkoły mistyki hiszpańskiej

Mistykę hiszpańską zwykło się porządkować według odmian duchowości⁶¹ wyrażającej się w systemach teologicznych poszczególnych zakonów, w obrębie której tworzyli autorzy dzieł mistycznych. Na tej podstawie wyróż-

⁶¹ A. Fosbery, autor dominikański, pisze, że „duchowość stanowi [...] zbiorowy sposób wyrażania doświadczenia tajemnicy Boga w życiu ochrzczonych” (A. Fosbery, *La espiritualidad de FASTA*, Fasta ediciones, Mar de Plata 2010, s. 11). Autor wyjaśnia: „kiedy mówimy o duchowości monastycznej lub franciszkańskiej, jezuitkiej albo dominikańskiej, w każdym z tych przypadków mówimy o osobistym i kolektywnym doświadczeniu partycypacji w życiu Boga w porządku świętości, tak, jak się o niej naucza i jak przeżywa się ją w Kościele” (ibidem, s. 12). Odmienne duchowości różnią się między sobą jedynie odcieniami, według – jak to wyjaśnia cytowany autor – otrzymanej łaski charyzmatów, odmiennie kształtującej „zaangażowanie powołania i misji”; odmiennie rodzaje duchowości wynikają z odmiennych charyzmatów (ibidem, s. 12). Przez innych autorów termin ten jest rozumiany także tak, jak podaje R.M. Pérez García: „termin »duchowość« będzie odnosił się do zespołu dróg, szlaków, sposobów nawiązania relacji między widzialnym człowiekiem i niewidzialnym Bogiem, na których modlitwa jest środkiem, uprzywilejowaną sposobnością tego zbliżenia-poznania-doświadczenia. [...] Poznanie duchowe jawi się jako odmienne od poznania uzyskiwanego przez studia, jest mądrością w odróżnieniu od wiedzy, jest nauką udzielaną człowiekowi przez Boga i w nim, działaniem-transformacją, dokonywaną w jego wnętrzu przez Ducha Świętego, w przeciwieństwie do poznania pochodzącego z książek, akademickiego, udzielanego przez ludzkich nauczycieli” (R.M. Pérez García, *Formas...*, s. 594–595). Autor zauważa, że jest to wyjaśnienie schematyczne i nieujmujące pełni tego, czym jest duchowość. Można byłoby przytaczać inne, ale nadal efekt pozostałby niesatysfakcjonujący. R. Siuda-Ambroziak, dociekając istoty duchowości wykazuje, że jest ona pojęciem zakresowo szerszym wobec pojęcia religijności i że można

nia się jej „szkoły”. Mistycy należący do wszystkich szkół mają te same cele: *nudus nudum Christum sequi* (nago iść za nagim Chrystusem) oraz unię z Bogiem, do których prowadzą takie środki, jak modlitwa, wiara, wyrzeczenie się siebie, skromność itd. Różnice między nimi polegają na tym, że każda ze szkół preferuje nieco inny sposób realizacji tych środków. „Na przykład szkoła św. Jana od Krzyża i św. Teresy skłania się ku intymnej unii z Bogiem w tym życiu; szkoła św. Ignacego poszukuje tego celu w apostołacie w jego wielorakich postaciach; szkoła św. Dominika w studiach i kaznodziejstwie – pisze A.L. Cilveti. – Podstawową formą wyrzeczenia się siebie dla jezuity jest posłuszeństwo, podczas gdy karmelita przywiązuje wielkie znaczenie do pokuty cielesnej”⁶².

Podział hiszpańskiej mistyki na szkoły nie jest jednoznaczny, bowiem w każdej z nich mogą znajdować się elementy, które są także obecne w innej, np. karmelita, oprócz cielesnego umartwiania się jako skutecznego środka, prowadzącego do unii z Bogiem, może doceniać także posłuszeństwo itd.⁶³ Można za P. Peñalverem rzec, że doktryna mistyczna każdej ze szkół jest wariacją lub serią wariacji, odmiennie rozkładających akcenty teologii mistycznej nadbudowanej na teologii św. Pawła i źródłach patrystycznych⁶⁴. Inny, szerszy podział, dotyczący zarówno mistyki hiszpańskiej, jak i katolickiej w ogóle, wyróżnia trzy jej rodzaje: afektywny (franciszkanie i augustianie), intelektualistyczny (dominikanie) oraz eklektyczny (karmelici i jezuici). Funkcjonują także inne typologie, których podstawą bywa np. sposób prezentacji doświadczenia mistycznego.

W dalszej części rozdziału przedstawiamy hiszpańską mistykę, opierając się na podziale wskazanym na początku tej partii tekstu, tzn. według szkół związanych z poszczególnymi zakonami. Takie uporządkowanie hiszpańskiej mistyki ma tę zaletę, że uwyrażnia jej pewne szczególne cechy, jakie zyskuje ona w wyniku związania jej z doktrynami teologiczno-filozoficznymi i regułami zakonnymi. Różnice między nimi nie są głębokie i niekiedy dość trudne do zauważenia. W istocie, można wskazać wspólny dla nich rdzeń, którego są one rozwinięciem. M. Andrés Martín charakteryzując tę wspólną dla nich treść i wyrażaną przez nią postawę, pisze zatem, że jest to taka postawa:

ją różnicować na duchowość religijną i niereligijną. Autorka wskazuje takich badaczy, według których duchowość i religijność wzajemnie się przenikają, ponieważ wyrastają z bezpośredniego doświadczenia *sacrum* – w tym ujęciu religijność wiąże się praktykami, rytuałami, doktrynami i wspólnotami religijnymi, natomiast duchowość wiąże się z osobistym poszukiwaniem *sacrum*, bez pośrednictwa instytucji religijnych (R. Siuda-Ambroziak, *Kulturowe, społeczne i doktrynalne determinanty współczesnych przemian religijnych w Brazylii*, Olsztyn 2012, s. 48–50, praca doktorska).

⁶² A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 150.

⁶³ Na ten temat zob. np. E. Vilanova, *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*, w: *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, red. J.A. Valente, J. Lara Garrido, Tecnos, Madrid 1995, s. 39.

⁶⁴ P. Peñalver, *La mística...*, s. 27.

której pochłania całego człowieka, osobę i ducha, poznanie, pamięć i wolę. Nie czyni podziału na ciało i duszę, wewnątrz i zewnątrz [...]. Nie rozdziela jako niespójnych ćwiczeń ascetycznych i mistycznych, życia aktywnego i kontemplatywnego, teologii scholastycznej lub badawczej i mistycznej czy ukrytej. Przyjmuje, że powinniśmy naśladować Chrystusa całą naszą istotą, ciałem i duszą, osobą i duchem. Zjednoczyć scholastykę i mistykę to mieć dwie prawe ręce [...]. Podążać za Chrystusem tylko intelektem, to używać do latania tylko jednego skrzydła, wiosłować tylko jednym wiosłem, chodzić tylko na jednej nodze. Afirmacja integracji człowieka w nim samym, aby zjednoczyć się z Bogiem, jest podwaliną hiszpańskiej mistyki złotego wieku⁶⁵.

Wspólną postawę wszystkich szkół mistyki hiszpańskiej Andrés Martín nazywa słowem *recogimiento*, uzasadniając to tym, że wszyscy mistycy hiszpańscy zakładali integrację i skupienie (*recogimiento*), o których mowa w powyższym cytacie, i pojmowali ją jednakowo – przyjmowali mianowicie, że kondycja ludzka pozwala na jej wewnętrzną samoorganizację, integrującą wszystkie rozproszone porządki i funkcje ludzkiego bytu w pewną wyższą całość, tak że człowiek staje się zdolny do przekroczenia siebie w poszukiwaniu swojego ostatecznego zakorzenienia, do transcendowania siebie w kierunku integracji z Bytem Najwyższym jako światłem prawdy o samym człowieku. „Ostatecznym celem *recogimiento* jest zbudowanie człowieka wewnętrznego od strony istotnego i prostego ośrodka ludzkiego bytu – pisze M. Andrés Martín. – Wszystko jest podporządkowane temu celowi”⁶⁶. Podkreśla także, że wspólnym rysem mistyki hiszpańskiej jest postawa afektywna, wyróżniająca miłość i wolę jako czynniki istotnie warunkujące unię człowieka z Bogiem.

Szkoła franciszkańska

Franciszkanizm jest uznawany za pierwszą szkołę nowożytnej duchowości; autorami pierwszych dzieł mistycznych napisanych po hiszpańsku byli właśnie franciszkanie. Reguła tego zakonu została zatwierdzona przez papieża w 1223 r. Surowy styl życia i duchowość franciszkanów były naśladowane przez inne zakony, zwłaszcza po soborze trydenckim, który w dążeniu do odnowy życia religijnego chrześcijan postawił surowe wymagania duchowym w odniesieniu do ich obyczajów⁶⁷, a reforma życia zakonnego według tych reguł

⁶⁵ M. Andrés Martín, *Los recogidos...*, s. 13–14.

⁶⁶ Ibidem, s. 15.

⁶⁷ Jak pisze M.E. Martínez de Vega, „poziom duchowości osiągnięty przez franciszkanów bosych nie da się porównać z czymkolwiek w dziejach Kościoła w nowożytnej Hiszpanii. Byli oni pionierami w wielu aspektach, lecz przede wszystkim w dziedzinie dyscypliny i obserwacji pierwotnej reguły, bowiem wraz ze św. Piotrem Alcántara rzeczywistością stała się chrystologiczna koncepcja ubóstwa, pojęta jako całkowite wyzwolenie się od dóbr, jako dobrowolne naśladowanie Jezusa. [...] franciszkanie bosi czynią z ubóstwa i dyscypliny swój sztandar jak żaden inny zakon,

była prowadzona pod nadzorem urzędów Korony hiszpańskiej⁶⁸. Charakterystyczne cechy duchowość franciszkańskiej, poszukującej intymnej jedności z Bogiem, określiły takie wybitne osobistości tego zakonu, jak jego założyciel, św. Franciszek z Asyżu (1182–1226), św. Bonawentura oraz Duns Szkot, znajdujący się pod wielkim wpływem św. Augustyna, Pseudo-Dionizego i mistyków od św. Wiktora. Z racji swego źródła, duchowość franciszkańska nosi silne znamiona wpływów mistyki włoskiej (m.in. św. Bernardyn z Sieny⁶⁹, Feo Belcari, Savonarola; w renesansowej Hiszpanii były ponadto znane liczne dzieła włoskich mistyków średniowiecznych, takich jak św. Antoni z Florencji, św. D. Cavalca, A. Montalto, Rajmund z Kapui, Hugo de Santo Caro, P.M. Batllori i Joachim z Fiore⁷⁰). Duchowość tę charakteryzuje uznanie wartości prostoty, pokory, miłosierdzia oraz monastycznej samotności, ubóstwa, spokoju i milczenia, będących wyrazem skromności i pokory (była ona praktykowana m.in. w formie publicznego przyznawania się w refektarzu klasztornym do

a z poziomem doskonałości osiągniętym przez następców św. Franciszka będą następnie rywalizowały inne zakony” (M.E. Martínez de Vega, *Formas de vida del clero regular en la época de la Contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25, s. 156–157.

⁶⁸ Reforma życia zakonnego była wspierana przez monarchię, ponieważ była ona zbieżna z jej interesami politycznymi, które wyrażały się w idei Hiszpanii jako obrońcy ortodoksji katolickiej, która została mocno wyeksponowana na soborze trydenckim. Również franciszkańskie misje w Azji (głównie na Filipinach, w Chinach i Japonii) leżały w interesie państwa zainteresowanego nowymi podbojami kolonialnymi. Kościół hiszpański już wcześniej spełniał funkcję narzędzia politycznego monarchii, zob. G. Fernández-Gallardo Jiménez, *La supresión de los franciscanos conventuales de España en el marco de la política religiosa de Felipe II*, Madrid 1999, s. 23, http://www.gruposanfrancisco.org/descargas/supresion_de_la_orden.pdf, 10.12.2011). Istniały też wpływy w drugą stronę, ponieważ spowiednicy monarchów i arystokracji wywodzili się zasadniczo z zakonów i ogólnie utrzymywali zażyłe relacje z lokalnymi oligarchami, od których otrzymywali bogate donacje. Zakony były także instrumentem polityki papieżstwa. Od samego początku zakonnicy z zakonów żebraczych byli postrzegani przez tzw. kler świecki, któremu oni nie podlegali, jako agenci papieżstwa. Pojawienie się zakonów żebraczych w średniowieczu wywołało w Kościele różnego rodzaju konflikty (niekiedy krwawe), wśród których ważne znaczenie miał także konflikt ekonomiczny. Zob. A. Rucquoi, *Los franciscanos en el Reino de Castilla*, w: *VI Semana de Estudios Medievales*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, J. García Turza, J.A. García de Cortázar, R. de Aguirre, Instituto de Estudios Rionjanos, Logroño 1996, s. 70).

⁶⁹ Św. Bernardyna z Sieny uznaje się za inicjatora reformy życia religijnego zakonu franciszkanów w XV w. Reforma ta polegać miała na powrocie do ścisłego przestrzegania pierwotnej reguły zakonu. Postawa ta nosi nazwę obserwacji. Nie była ona wśród franciszkanów akceptowana powszechnie, a nawet spotykała się z otwartą i niekiedy gwałtowną opozycją. Sytuacja w zakonie pod względem ideałów życia monastycznego i przestrzegania reguły była złożona; nawet w ramach samej obserwacji konkurowały odmienne wizje radykalnego przestrzegania czystości ideałów św. Franciszka.

⁷⁰ Oddziaływanie włoskich mistyków na mistycyzm hiszpański, głównie franciszkański, szeroko analizuje i omawia P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*; zob. rozdział pt. *Influencia de los místicos italianos en España*, s. 73–116.

popęlnionych grzechów, za które na zakonników nakładano kary), niezbędnym także do rozmowy duszy z Bogiem (dlatego klasztory franciszkańskie były często zakładane na pustkowiu) oraz uznanie cnoty czystości obyczajów. Charakterystyczne dla duchowości franciszkańskiej w owej epoce było eksponowanie ludzkiego aspektu Chrystusa⁷¹, stąd uznanie dla szczególnej wartości przeżywania Męki Pańskiej, pobożność pasyjna i *imitatio passionis*, której elementem było samobiczowanie, wzbudzające niechęć niektórych teologów swym podobieństwem do heretyckich praktyk flagelantów z XIII i XIV w. Pasyjna pobożność znalazła także odzwierciedlenie w ogromnej produkcji literackiej szesnastowiecznych autorów franciszkańskich, poświęconej Chrystusowi i Jego męce oraz w „kolonizacji krajobrazu” przez ustawianie w wielu jego punktach krzyży. Element franciszkańskiej duchowości stanowi także nabożny stosunek do natury i jej piękna, postrzeganych jako odzwierciedlenie boskości. Szczególnie eksponowaną cnotą franciszkańską, mającą odróżniać ten zakon od innych (praktykowaną zwłaszcza w tych odłamach franciszkanizmu, które były zwolennikami ścisłej reguły, czyli obserwacji, w odróżnieniu od tych żyjących pod regułą złagodzoną, czyli zakonników konwentualnych), było ubóstwo – „wszystko, absolutnie wszystko obraca się wokół niego i z nim się wiąże, łącznie z zewnętrzną surowością i praktykowaniem pobożności”⁷². Ich klasztory były zazwyczaj małe i skromne, świątynie o wystroju surowym⁷³, liturgia prosta i odprawiana bez żadnych partykularnych intencji oraz uzyskiwania z tego tytułu gratyfikacji, wyżywienie bardzo skromne i ubogie, tak jak i strój, wykonany z taniego materiału o barwie ziemi, który powinien być zawsze czysty. W niektórych radykalnych odłamach franciszkanizmu nie noszono także obu-

⁷¹ Zwraca się uwagę na to, że zwrot ku człowieczym aspektom Chrystusa, jaki dokonał się w XIII w., wiązał się z odkryciem jednostki (do tego czasu liczyły się gremia, nie indywidualia). „Duchowość i poszukiwanie większego indywidualnego ubóstwa, które charakteryzowały franciszkanów, odwoływanie się do inteligencji i wiedzy, z którego byli dumni dominikanie, wpisywały się w świat, w którym jednostka uzyskiwała podmiotowość i mogła być zbawiona, w świat, który zaczynał doceniać Chrystusa w jego człowieczeństwie, Chrystusa nagiego, cierpiącego i umierającego” (A. Rucquoi, *Los franciscanos...*, s. 66).

⁷² M.E. Martínez de Vega, *Formas...*, s. 168.

⁷³ Kapituła Generalna Braci Mniejszych w Narbonne w 1260 r. wskazała normy, jakim powinna podlegać architektura franciszkańska. Według tych norm na budowę bądź remont budynków franciszkanie nie mogą zaciągać kredytów. Nawet, gdy środki na budowę są duże, nie należy wznosić budowli, które przekraczałyby granice ubóstwa. Ponieważ ubóstwu sprzeciwia się to, co powierzchowne i wyrafinowane, budowle nie mogą być zdobione obrazami, kolumnami, oknami, ani nie mogą być zbyt długie szerokie i wysokie – przeciw tej normie został zagrożony surowymi karami, łącznie z ekspulsją z zakonu. Kościoły nie mogą mieć dzwonnicy w kształcie wieży, okna winny być bez witraży, poza oknem z tyłu ołtarza, w którym może znajdować się witraż wyłącznie z postaciami Chrystusa, Maryi, św. Jana, św. Franciszka i św. Antoniego (zob. J. Martínez de Aguirre, *Espiritualidad franciscana y arquitectura gótica: del recelo a la revitalización*, w: *VI Semana de Estudios Medievales*, s. 117–124).

wia (franciszkanie bosii); reguła zabraniała przyjmowania jałmużny w formie pieniędzy.

„Franciszkanin uważa się za wędrującego ku transcendencji, za podróżnika zmierzającego do Boga”⁷⁴. Wznoszenie się duszy do Boga jest tutaj pojmowane jako afektywna kontemplacja Boga obecnego w naturze, dokonująca się dzięki miłości. Franciszkańska szkoła mistyczna uznaje prymat woli nad intelektem, dostrzega w woli i miłości podmiotowe moce prowadzące do unii z Bogiem (a nawet do transformacji duszy w Boga), dlatego „ośrodek franciszkańskiego życia duchowego znajduje się raczej w mądrości niż wiedzy; bardziej w łasce niż doktrynie; bardziej w pragnieniu niż rozumieniu; raczej w jęku modlitwy niż w mocy studiowania”⁷⁵. Jak zauważa F.J. Sedeño Rodríguez, najważniejszym wyrazem franciszkańskiej duchowości końca XV w. – podobnie jak innych nurtów duchowości tej epoki – była mistyka skupienia, która „nie jest ideologią, lecz doświadczeniem jedności Boga z człowiekiem przez miłość. Sytuuje się ona poza szkotyżmem, tomizmem, nominalizmem i renesansowym humanizmem, by skoncentrować się na człowieku konkretnym i rzeczywistym. Skupia się bardzo na miłości Boga do człowieka, lecz przede wszystkim na miłości człowieka do Boga, jako bezinteresownym oddaniu siebie samego bez oczekiwania na wzajemność”⁷⁶. Teologia franciszkańska (mająca w średniowieczu tak wybitnych reprezentantów, jak Aleksander z Hales, Bonawentura, Roger Bacon, Duns Szkot, Wilhelm Ockham) odrzuca dualizm, podkreślając, że jednym z pierwszych zadań życia duchowego jest integracja tego, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne – ciała i ducha. Teologowie franciszkańscy za Mistrzem Eckhartem zakładali, że Bóg kocha człowieka, jest obecny w głębi ludzkiej duszy i dzięki oświeceniu przez Jego światło może być przez człowieka poznany bezpośrednio. Wymieniają oni sześć stopni mistycznej drogi: łagodność, pożądlliwość, nasycenie, upojenie, pewność i spokój. Osiągnięciu tych stanów miały sprzyjać trzy rodzaje modlitwy: głośna, wewnętrzna (mentalna) i kontemplacyjna (duchowa).

Hiszpańska duchowość franciszkańska w XVI stuleciu silnie wpływała na formy pobożności ludowej, zwłaszcza za pośrednictwem misji pedagogiczno-katechetycznych. Sam św. Franciszek szeroko otworzył dla laików drogę do Kościoła, wskazując, że niezależnie od przynależności do stanu społecznego mogą oni – zarówno mężczyźni, jak i kobiety – aspirować do świętości. Jednak również i pobożność ludowa mogła określać duchowość hiszpańskich francisz-

⁷⁴ M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380–1517)*, „*Studia Histórica. Historia Moderna*”, 1988/6, s. 466.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 466.

⁷⁶ F.J. Sedeño Rodríguez, *Fray Francisco Ortiz...*, s. 182–183.

kanów – nie jest wykluczone, że wpływ na jej ukształtowanie w XVI stuleciu mieli iluminiści, bowiem wybitni franciszkańscy mistycy tej epoki znajdowali się w dość bliskich kontaktach z nimi, jak i dzielali (przy istniejących różnicach) niektóre ważne elementy doktrynalne, m.in. uznanie doświadczenia wewnętrznego jako najważniejszego sposobu poznania Boga i kontemplacji jako drogi prowadzącej do unii z Nim. Jednak, jak wynika z dokumentów procesów przeciwko iluministom, znali oni publikowane przez franciszkanów książki mistyczne.

Najwybitniejsi hiszpańscy mistycy franciszkańscy to Juan de los Ángeles (1536–1609), Alonso de Madrid (zm. 1521), Bernardino de Laredo (1482–1540), Pedro de Alcántara (1499–1562), Antonio de Guevara (1480–1545), Miguel de Medina (1489–1578), Diego de Estella (1524–1578), a przede wszystkim **Francisco de Osuna (1492–1540)**, autor *Abecedario espiritual*, składającego się z sześciu *Abecadet* (1527–1542), z których największym rozgłosem cieszyło się *Trzecie Abecadto* (*Tercer Abecedario*, 1527⁷⁷), uznawane za pierwszy traktat mistyczny napisany po hiszpańsku, będący swoistym podsumowaniem wcześniejszego, przygotowawczego etapu mistyki oraz najpełniejszy – a nawet kanoniczny, systematyczny – wyraz modlitwy skupienia (*recogimiento*), połączonej z praktykami ascetycznymi, jako drogi prowadzącej do doświadczenia mistycznego. Jedynie *Trzeci Alfabet* ma charakter mistyczny, pozostałe są dziełami ascetycznymi i dydaktycznymi. Jest „kluczowym dziełem o życiu skupienia, czyli *recogimiento*. Zawarł w nim Osuna najważniejsze myśli. Na nich się będzie opierała późniejsza mistyka hiszpańska XVI wieku. Wszyscy późniejsi pisarze coś mu będą zawdzięczali”⁷⁸.

Formalnie i stylistycznie dzieła Osuny nie są pracami wybitnymi – nie są ani zbyt dobrze uporządkowane, ani nie cechuje ich świeżość metafor i sym-

⁷⁷ E. Lorenz to dzieło F. Osuny nazywa „prawdziwym *bestsellerem* XVI stulecia” (E. Lorenz, *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*, Herder, Barcelona 2005, s. 16). Wymienione w tytule traktatu słowo „abecadto” ma uzasadnienie w tym, że zgodnie z ówczesną modą literacką tytuły jego poszczególnych rozdziałów były uporządkowane alfabetycznie. Forma ta wyewoluowała z „poematu abecadłowego”, będącego środkiem mnemotechnicznym. „Takie poematy, w których każda strofa czy każdy wiersz zaczyna się od liter, które składają się na alfabet języka, w którym są napisane, pojawiły się już w Biblii i u antycznych pisarzy chrześcijańskich; wśród nich św. Augustyn miał przywilej bycia pierwszym, który tej metody użył w jedynym celu, jakim było włożenie w usta ludu własnych diatryb przeciw ruchowi donatystycznemu, zagrażającemu jedności Kościoła. Poczynając od tych początków, i już na zawsze, metoda alfabetu była używana w układaniu serii poematów [...], należących w większości do liturgii” (M. Quirós García, *Los „poemats abecedarios” en la lengua castellana de Fray Francisco de Osuna (OFM)*, „Castilla. Estudios de Literatura”, 1997/22, s. 155–156). W XV i XVI w. Poematy abecadłowe były zwłaszcza chętnie używane przez franciszkanów w ich pracy duszpasterskiej. Napisane prozą *Alfabet* F. Osuny są uznawane za szczytowe osiągnięcie tego gatunku literackiego.

⁷⁸ S. Gryga, *Złoty wiek...*, t. I, s. 123.

boliki, chociaż jego proza obfituje w obrazy, porównania, metafory, alegorie, paralele i antytezy. Osuna wypowiada się niekiedy rozwlekłe i nie zawsze jasno oraz używa tradycyjnych i stereotypowych symboli i wyrażenia mistycznych⁷⁹. Jest tak dlatego, bowiem wiele jego idei pochodzi od mistyków wcześniejszych – św. Augustyna, Lullusa, Gersona, św. Dionizego, św. Hieronima, św. Bernarda, św. Bonawentury, Hugo de Balma, i Ryszarda od św. Wiktora. Głównym celem jego prac jest pouczenie i przekonanie wiernych do życia zgodnego z chrześcijańskimi normami etycznymi oraz wskazanie im drogi prowadzącej niezawodnie do Boga, a nie realizacja wysokich ideałów stylistycznych i estetycznych. Takie życie porównuje do morza, po którym podróżowanie zależy od szczęśliwego podmuchu Ducha Świętego, żaglami są nasze pragnienia, masztem – miłość Boga, igłą kompasu – wiara, sternikiem – dobra rada, liną utrzymującą maszt – rozsądek.

F. Osuna rozróżnia dwa rodzaje teologii – spekulatywną (scholastyczną) i mistyczną; pierwsza jest dziełem ludzkiego intelektu, i jak każda inna nauka posługuje się rozumowaniami, argumentami i dowodami, wymaga ciągłego wysiłku, księzek i czasu, drugą natomiast przypisuje tylko Bogu, stwierdzając, że „nikt ze śmiertelnych jej nie wyłożył, ponieważ Chrystus dla siebie samego zachował prawo nauczania w tajemnicy serc, w których byłaby przeżywana owa ukryta teologia jako wiedza Boża i o wiele bardziej doskonalsza niż ta, o której wspomnieliśmy wcześniej [...]. Tę teologię uznaje się za doskonalszą czy lepszą od tej pierwszej [...], ponieważ tę pierwszą wykorzystuje ona jako punkt wyjścia i na niej jak na strzemionach wspiera się, by wznieść się wyżej po schodach miłości”⁸⁰. Praktykowanie teologii mistycznej wymaga pobożności, cnót moralnych i teologalnych, posiadania darów Ducha Świętego, czystej, doskonałej duszy oraz – przede wszystkim – miłości do tego, co kontemplowane. Miłość do Boga przygotowuje duszę do przyjęcia Jego darów. Prawdziwe poznanie Boga dokonuje się w duszy człowieka: „szukaj Boga w swoim sercu, nie wychodź poza siebie, ponieważ jest On bliżej ciebie i głębiej niż ty sam”⁸¹ – pisze Osuna.

⁷⁹ M. Qirós García zauważa, że w epoce, w której Osuna pisał i publikował swoje dzieła mistyczne, językowi hiszpańskiemu brakowało giętkości odpowiadającej zamiarom franciszkanina. „Sprawiło to, że jego pierwszym zadaniem, jeśli nie pierwszym problemem, było wyselekcjonowanie z pospolitego *romance* i ze znanych mu innych języków – przede wszystkim z uznawanych za języki klasyczne: greki, łaciny, hebrajskiego etc. – terminów czy znaczeń najbardziej odpowiadających jego potrzebom i, kiedy indziej, włączenie innych, mających nowe pochodzenie, nie unikając nawet uciekania się do języka szesnastowiecznego marginesu społecznego” (M. Qirós García, *El itinerario...*, s. 119).

⁸⁰ F. De Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, s. 70, <http://www.scribd.com/doc/29847298/Fran-cisco-de-Osuna-Tercer-Abecedario-Espiritual> (5.10.2012).

⁸¹ *Ibidem*, s. 13.

Pierwszym warunkiem wejścia na tę drogę jest przygotowanie „celi serca” na przyjęcie Pana, zamknięcie „okien zmysłów” i otwarcie „wewnętrznych zmysłów duszy”, którymi poznaje się rzeczy duchowe i wzniosłe. Osuna tę treść wyraża w formie postulatów: „ślepy, głuchy i niemy powinien być, i zawsze ubogi w duchu”⁸². Posługuje się też metaforą zamknięcia, oznaczającą uciszenie wyobraźni oraz doświadczeń zmysłowych płynących ze strony świata. Wzywa: „zamilknijmy w sercu i zachowujmy w nim nieustającą ciszę, jeśli chcemy wznieść się ku wysokiej kontemplacji”⁸³. Pisze o wygaszeniu pamięci i uciszeniu dyskursywnego myślenia („wojny myśli”, ich „furi” i „hałasu”) w dwóch jego wymiarach – rozważań o tym co dobre i złe (rozum praktyczny) oraz myślenia „badającego rzeczy sekretne i ukryte” (rozum spekulatywny). Racjonalne rozważania o dobru i złu Osuna uznaje za zbędne wobec istnienia wyższej władzy ich rozróżniania – „najdoskonalszej części naszego rozumu”, synderezy – oraz za szkodliwe, ponieważ rozum, nie mając żadnej władzy nakłaniania człowieka do dobra, służy raczej usprawiedliwianiu czynionego przez nas zła. Ponadto wszystko, cokolwiek rozum poznaje, nie jest Bogiem, do którego zmierza dusza, a „kiedy rozum spekulatywny ustępuje, z wielką mocą nadchodzi wola, będąca przyczyną miłości”⁸⁴, ukierunkowana jedynie ku Bogu. Osuna nazywa to wszystko „opróżnieniem serca” – „byśmy w ten sposób pozostali sami, bez zgiełku głosów, wzburzających naszą duszę, jak młyn, który nigdy nie przestaje wydawać hałasu, szkodliwego dla tego, który w nim mieszka”⁸⁵.

Stan, który się w ten sposób osiąga, jest skupieniem (*recogimiento*). Skupienie jest „opróżnieniem nas z nas samych, by Bóg mógł się bardziej rozprze-strzenić w sercu”⁸⁶ i fundamentalnym warunkiem życia duchowego, bowiem „w rozbite naczynie, którego wszystkie części są ze sobą niepołączone, nie da się wlać żadnego likworu [...]; masz serce podzielone na tyle części, iloma sprawami się zajmujesz; każda myśl zabiera jakąś jego część”⁸⁷. Jedynie serca sprawiedliwych są naczyniami ze złota, które trudno rozbić, u większości ludzi są one jednak jak popękane, źle wypalone naczynia gliniane. Twierdząc to, Osuna ma na myśli ludzkie pospolite zainteresowania sprawami świata zewnętr-

⁸² Zob. *ibidem*, s. 38.

⁸³ *Ibidem*, s. 41.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 284.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 40.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 248.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 14. Poczynając od prac Osuny, „mistyka hiszpańska stara się o integrację całością wszystkich władz człowieka w jeden ogólny system życia duchowego – pisze S. Gryga. Obejmuje ona całość osobowości człowieka: jego zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, a szczególnie pamięć i rozum, stara się je podporządkować harmonijnie woli, tak, by wszystkie energie ludzkie współpracowały w szukaniu zjednoczenia z Bogiem” (S. Gryga, *Złoty wiek...*, t. I, s. 20).

nego, nie mającymi żadnego odniesienia do Boga. Autor *Trzeciego alfabetu duchowego* wzywa do połączenia rozbitych części serca w jedną całość, a jedność, o której pisze, jest nie tylko jednością duszy, ale całego człowieka. By ją osiągnąć, należy cielesność i zmysłowość poddać kontroli ducha, jednak bez nadmiernej surowości; przeciwnie – duch czynić powinien to z miłością: „kochaj, mój bracie, tych zbrojów, niepokojących cię twoich złych bliźnich, jakimi są pragnienia i skłonności cielesne, jakkolwiek strasznymi by byli”⁸⁸. Jest to jedność rozumiana także szeroko, przejawia się bowiem jako unia z Bogiem i bliźnimi we wspólnocie miłości. „Duchowość (łącznie z mistyką) franciszkańska [...] nie bierze początku w radykalnej opozycji między ciałem i duchem, między tym, co stworzone i niestworzone, między tym, co widzialne i niewidzialne – pisze R.M. Pérez García. Wręcz przeciwnie, integruje oba elementy rzeczywistości w pewną całość, którą człowiek powinien przebiec, wznosząc się i schodząc po drabinie, jaką stanowi porządek rzeczy stworzonych”⁸⁹.

Franciszkanin szczegółowo wyliczał inne warunki sprzyjające skupieniu: unikanie miejsc hałaśliwych i konwersacji, umiar w gestykulacji i ruchu, przebywanie w miejscach ciemnych i odosobnionych, unikanie ich częstej zmiany i zajmowania się sprawami innymi niż te, które mają związek z Chrystusem, ograniczenie snu, umiar w jedzeniu i picu, pracę, towarzystwo ludzi pobożnych. Spełniając te warunki, wola odwraca zainteresowanie duszy światem zewnętrznym, która zamyka się jak ślimak lub żółw w swojej skorupie i kieruje się ku światu duchowemu i tak przygotowana może wypełnić się obecnością Boga, o ile zechce On obdarzyć tą łaską. Bardzo wielką rolę w osiągnięciu skupienia odgrywa milcząca wewnętrzna modlitwa (a można nawet rzec, że jest ona ze skupieniem tożsama), której funkcją jest rozpoznanie przez człowieka własnych duchowych i cielesnych niedoskonałości i ograniczeń, oraz stałe empatyczne rozważanie szczegółów Męki Pańskiej oraz człowieczeństwa Chrystusa (dosłownie: Jego głowy, włosów, oczu, nosa, ust, zębów, języka, policzków, twarzy, brody, szyi, barków, ramion, piersi – tak jak to czyni sam Osuna na ponad trzystu stronach swojego *Primer Abecedario*), ponieważ, jak pisze, „jeśli wszystkie rzeczy stworzone są drabiną, by po niej stopy mędrców podążały do Boga, o wiele bardziej jest nią święte człowieczeństwo Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem”⁹⁰.

Dokonujące się w skupieniu poznanie nie ma charakteru dyskursywnego, lecz doświadczalny, jest „wiedzą smakującą” (*el saber sabroso*), „sztuką miłości” (*arte de amor*); miłującemu sercu daje ją Chrystus. Poznanie to Osuna określa

⁸⁸ F. De Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, s. 19.

⁸⁹ R.M. Pérez García, *Formas...*, s. 599.

⁹⁰ F. De Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, s. 9.

też mianem „smaku duchowego” (*el gusto espiritual*), a także nazywa „unią” (*unión*), bowiem:

człowiek, dochodząc w ten sposób do Boga, staje się z Nim jednym duchem poprzez wymianę ich woli, w której ani człowiek nie pragnie niczego innego niż Bóg pragnie, ani pragnienie Boga nie różni się od woli człowieka, przeciwnie, we wszystkim są jedną wolą [...]; jeśli wcześniej Bóg i człowiek mieli odmienne pragnienia, później zbiegają się one w jedno, tak że nie pozostaje w nim jakakolwiek rozbieżność⁹¹.

Mistyczne poznanie Boga nie jest, jak twierdzi Osuna, jasne, jednak w porównaniu z nim inne doznania wydają się „iluzoryczne, martwe czy naskizowane węglem”⁹². Unia z Bogiem powoduje w duszy ciszę i spokój, jest jak spotkanie kochanków czy ukojenie dziecka w ramionach matki. „To oddanie człowieka Bogu i Boga człowiekowi jest oddaniem się tak doskonałym, że kiedy się dokonuje, wydaje się, że Bóg jest w człowieku cały i w pełni”⁹³.

Ta droga do Boga, polegająca na Jego odkrywaniu we własnej duszy, nie jest jedyną. Innych możliwości, równie dobrych jak tamta, jest wiele; wśród nich Osuna wymienia pokorę i ubóstwo, studiowanie Pisma św., modlitwy, ofiary, procesje, kult świętych, relikwii i pielgrzymowanie, chociaż za niewłaściwe uznaje przesadne skupianie się wyłącznie na tych formach pobożności. Ten, który wzleciał do „nieba kontemplacji”, powinien słowem i przykładem zachęcić do tego lotu innych. Osuna zaznaczał, że przewodnicy na drodze skupienia powinni znać ją z doświadczenia (posiadać „mądrość serca”), a nie jedynie z lektur.

Inni wybitni mistycy franciszkańscy, to Bernardino de Laredo i Pedro de Alcántara. Laredo, autor dość monotonnej, napisanej długimi zdaniem, chociaż nie pozbawionej pięknych fragmentów pracy *Subida del Monte Sión*, był przedstawicielem charakterystycznej dla mistyki franciszkańskiej drogi afektywnej. Wiele zaczerpnął od Herpa, Suso, Ryszarda od św. Wiktora oraz Ruusbroeca, dla których, tak jak i dla niego, cechą charakterystyczną mistycznego uniesienia duszy jest „spokojna kontemplacja”. W *Subida del Monte Sión* Laredo omawia trzy etapy drogi mistycznej: puryfikatywny, iluminatywny i unitywny oraz cztery stopnie miłości Boga. Pierwszym z nich jest „miłość czynna” (*amor operativo*), wyzwalająca u początkujących chęć służenia Bogu, drugim – „miłość naga” (*amor desnudo*), właściwa dla uprzywilejowanych, kochających Boga tylko ze względu na Niego samego, trzecim – „miłość istotna” (*amor esencial*), którą Boga kochają ci, co osiągnęli najwyższy stopień doskonałości i stadium spokoju, oraz „miłość jednocząca” (*amor unitivo*). Autor ten podkreślał pasywność kontemplacji, jej czystą receptywność, porównując duszę do płótna oczekującego na pędzel malarza.

⁹¹ Ibidem, s. 72.

⁹² Ibidem, s. 67.

⁹³ Ibidem, s. 170.

Pedro de Alcántara w *Tratado de Oración y Meditación*, podążał przetartym szlakiem dzieł traktujących o rozwoju życia duchowego, należących do nurtu „sokratyzmu chrześcijańskiego” (ze św. Augustynem, św. Janem Chryzostosem i św. Ambrożym, św. Bernardem i św. Bonawenturą jako jego najwybitniejszymi przedstawicielami). Jego rozważania obracają się wokół dwóch osi, stanowiących, według niego, dwa najważniejsze filary życia duchowego – wokół pamiętania o popełnionych grzechach jako złu oddzielającym człowieka od szczęścia oraz poznania samego siebie jako spotkania z własną subiektywnością. W wyniku medytacji nad sobą człowiek rozpoznaje swoją egzystencjalną nicość – dochodzi do wniosku, że sam z siebie jest niczym, w najlepszym razie zaś grzechem, oraz że to wszystko, co posiada i kim jest pochodzi jedynie od Boga. Rozpoznanie własnej nicości nie jest negacją ludzkiej rzeczywistości, lecz rozpoznaniem ontologicznej niesamowystarczalności człowieka, uznaniem jego kontyngentności. Prowadzi ono do mistyki skupienia, która angażuje całego człowieka, nie dokonując podziału jego rzeczywistości na to, co wewnętrzne i zewnętrzne. „Antropologia obecna w tekście Pedra de Alcántara przełamuje wszelki dualizm i za punkt odniesienia ma obraz ludzkiej integracji”⁹⁴; w partycypacji bytu ludzkiego w bycie Bożym upatruje ona możliwości przezwyciężenia egzystencjalnej słabości człowieka.

Szkoła augustiańska

Mistyka augustiańska, podobnie jak franciszkańska, jest mistyką woli i miłości; wspólnym mistrzem tych szkół jest św. Augustyn oraz jego kontynuatorzy – Pseudo-Dionizy, św. Grzegorz, św. Bernard, mistycy od św. Wiktora, św. Bonawentura, Jan Gerson. Ze względu na te wspólne tradycje i źródła, rozróżnienie obu szkół opiera się na dość subtelnym podstawach i dotyczy nie tyle głoszonych tez, ile raczej charakterystycznych dla nich odcieni wypowiedzi. Niektórzy, dokonując tego rozróżnienia, szkołę franciszkańską określają mianem „uczuciowej” czy „sentymentalnej”, natomiast augustiańską kwalifikują jako „woluntarystyczną”, co niekiedy spotyka się ze sprzeciwem innych, którzy wolą mistykę franciszkańską nazywać mistyką miłości. Wskazuje się np., że wypowiadając się o stanach mistycznych, franciszkanie częściej mówią o czysto miłosnym zespoleniu z Bogiem, natomiast w wypowiedziach augustianów ten akt, zasadniczo emocjonalny, jawi się jako niepozbawiony pewnych treści intelektualnych, jako synteza uczuć i poznania.

Aureliusz Augustyn, patron zakonu, założył pierwszą wspólnotę monastyczną w 388 r., a w roku 391 w Hipponie ufundował klasztor. Życie monastyczne

⁹⁴ M. Lázaro Pulido, *El acceso...*, s. 244.

augustianów nie trwało długo. Najpierw nastąpiła inwazja Wandalów, którzy wprawdzie byli chrześcijanami, ale zarazem wyznawcami arianizmu i utrudniali funkcjonowanie innym wyznanom chrześcijańskim. W VI w. zostali oni pobici przez Bizancjum, ale niedługo później do Afryki wkroczyli muzułmanie, co sprawiło, że zanikły wszelkie formy chrześcijańskiego życia monastycznego. Prawne ustanowienie zakonu nastąpiło w 1244 r.

„Być w świecie, nie będąc ze świata jest ideą bardzo charakterystyczną dla duchowości augustiańskiej”⁹⁵ – pisze L.M. de San Martín. U Augustyna, jak wiadomo, słowo „świat” jest nacechowane pejoratywnie, oznaczając rzeczywistość przeciwstawną Bogu; nadmierne skupianie się na sprawach i rzeczach należących do niego uznawał on za zgubne dla życia duchowego. Jednak nie odrzucał on świata jako źródła środków, które prowadzą człowieka do jego duchowej ojczyzny, miejsca jego prawdziwego szczęścia. Za jedno z zadań człowieka uznawał przekształcenie świata według zasad objawionych przez Boga. Trzeba więc wyzwolić się od świata (*fuga mundi*), by podążając za Chrystusem, zarazem zmieniać go według zasad wyłożonych w Ewangelii (*vita vere apostolica*). Podstawę augustiańskiej duchowości tworzą wewnętrzność, wspólnota, ubóstwo i eklezjalność.

Św. Augustyn zakładał, że dążąc do szczęśliwego życia, człowiek poszukuje Boga. Przyjmował, że owo dążenie do pełni nie zależy wyłącznie od ludzkiej woli, lecz że skłania do niego sam Bóg, jak to stwierdza w pierwszym akapicie *Wyznań*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁹⁶. Ów ruch ma charakter ontologiczny, antropotwórczy, „nadaje kierunek i zwrot duszy, [...] pozwala jej coraz bardziej partycypować w Bycie. Człowiek w tym ruchu szuka wieczności, poszukuje tego, co trwałe, niezmienne, tego, co umyka czasowości, poszukuje możliwości pozostawienia tego, co materialne i uchwycenia tego, co niematerialne”⁹⁷. Z tego dążenia wynika fundamentalna zasada duchowości augustiańskiej, jaką jest zasada wewnętrzności, wiążąca się z zachętą do poznania samego siebie, poszukiwania własnego świadomego życia wewnętrznego, w głębi którego następuje kontemplacyjne spotkanie z Prawdą i Bogiem. Kulturowanie życia wewnętrznego nie oznacza egoistycznego zamknięcia się

⁹⁵ L.M. de San Martín, *La espiritualidad de la orden de San Agustín*, https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:A2QuxDW6iJMj:www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/LM_espiritualidad_delaOSA.doc+LA+ESPIRITUALIDAD+DE+LA+ORDEN+DE+SAN+AGUSTIN&hl=pl&gl=pl&pid=bl&srcid=ADGEESjLFzrIWZ5guWTs0pcvPeHiRsY2l2qo8UuI7tIXjsGxjMRC-MU27IQ9DgfoFM1hxTBB3JL6CPxwMdbNf5Xu9E195qxmFL0b_pQ3fPfc3RnmBDpuP2W9wVC_6dmgf6tOmD2_JB_ii&sig=AHIEtbRzbEttZKm1r-N1T58XOdP_JpnOew (5.10.2012).

⁹⁶ Święty Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, IW PAX, Warszawa 1978, s. 5.

⁹⁷ M. Prada Dussán, *Estética formal y material agustiniana: caminos para cristianización de la música*, „Miscelánea Medieval Murciana”, 2010/34, s. 95.

wewnątrz własnej duszy, przeciwnie, jest ona otwarta na spotkanie z innymi ludźmi, a poprzez nich – ze światem, chociaż niektórzy augustianie rozumieli je jako ucieczkę od świata i samotne życie na pustkowiu. Bóg u Augustyna jest wszystkim: przyczyną istnienia, racją rozumowania i normą życia, dlatego augustiańscy mnisi życie monastyczne pojmowali jako całkowite oddanie się Bogu.

Charakterystycznym rysem duchowości augustiańskiej jest także życie wspólnotowe. Jego ideałem jest pierwotna wspólnota chrześcijańska Jerozolimy, o której w *Dziejach apostoelskich* (4,32) mówi się jako o społeczności o jednym sercu i jednej duszy (*cor unum et anima una in Deum*). Drugą doktrynalną podstawą wspólnotowego życia tego zakonu są słowa św. Jana (J 4,8), że Bóg jest miłością; wspólnota, jako unia dusz i serc, jest tu pojmowana jako miejsce jej przejawiania się. Wspólnota zakonna jest także symbolem jedności trójjedynego Boga, a także jedności Kościoła, w którym, jak pisze św. Jan, „wszyscy są jednym” (J 17,21). Jedność ta nie oznacza niezróżnicowanego traktowania tworzących ją osób, przeciwnie, „augustiańska koncepcja jedności respektuje osobiste potrzeby swoich członków, wolnych podmiotów, które będąc podmiotami odmiennymi i różniącymi się między sobą, jednoczą się w komunii serc i tworzą jedyną duszę w Bogu”⁹⁸. Św. Augustyn nie domagał się, by indywidualnej doskonałości poszukiwano na drodze surowych praktyk pokutniczych, odrzucenia współżycia z ludźmi i w samotności. Ponadto, augustianie nie są zobligowani do długiego pozostawania w jednym monasterze, lecz mają prawo, według potrzeb osobistych i związanych z ich apostolatem, do zmiany klasztoru.

Cechą duchowości augustiańskiej jest także ubóstwo; jedynym bogactwem jest dla nich Bóg. Ta zasada przekłada się na praktykę dzielenia się posiadanymi dobrami. Ubóstwo nie jest więc pojmowane przez augustianów jako cel sam w sobie, do którego należy dążyć, bo bogactwo i ubóstwo same w sobie nie są ani dobre, ani złe – taki może być jedynie ich użytek. Ubóstwo augustianie pojmują jako uniezależnianie się od tego, co się posiada oraz jako dzielenie się dobrami, miłosierdzie. Wstępujący do zakonu powinien zrezygnować z posiadania wszelkiej własności, jednak reguła nie wskazuje na jakiej drodze ma się ono dokonać – sprzedaży, darowizny czy przekazania ich na użytek wspólnoty. Prawdziwy ubogi Pana jest ubogim w duchu, a nie w posiadanym majątku. Prawdziwie ubogimi i pokornymi są ci, którzy idą za głosem Pana, wyznają grzechy, nie chępią się swymi zasługami ani swoją prawością, a swoich niepowodzeń nie przypisują Bogu, lecz jedynie sobie. Ubóstwo znajduje swój przejaw także w dotyczącym wszystkich obowiązku pracy fizycznej i intelektualnej na rzecz wspólnoty według możliwości każdego z jej członków; z pracy

⁹⁸ L.M. de San Martín, *La espiritualidad...* .

fizycznej mogą być zwolnieni jedynie chorzy, ci, którzy są zajęci duszpasterstwem oraz studiami i nauczaniem. Zyski z pracy powinny być inwestowane w budowanie lepszego i bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, w tym także przeznaczane na solidarną pomoc dla najbardziej potrzebujących. Augustianie, idąc za wskazaniem swego patrona, zobligowani są także do występowania w obronie tych uciśnionych i potrzebujących, którzy nie są w stanie uczynić tego sami.

Eklezjalność, jako kolejna cecha duchowości augustiańskiej, wywodzi się z Pawłowego pojmowania Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Zgodnie z zasadą eklezjalności, augustiański klasztor ma być odzwierciedleniem jedności Chrystusa z Kościołem, jest pojmowany jako miejsce narodzin człowieka duchowego. Jak wiemy, św. Augustyn wysoko cenił autorytet Kościoła, dlatego twierdził, że obowiązkiem każdego chrześcijanina jest miłowanie go jako swojej duchowej matki. Miłość do Kościoła winna przejawiać się m.in. w całkowitej gotowości zakonu do zaspokajania jego potrzeb, zwłaszcza do służenia mu działalnością apostołską, nawet za cenę zawieszenia życia kontemplacyjnego. Wzorem takiej postawy jest sam Aureliusz Augustyn, który nie potrzebując wysokich stanowisk i funkcji, przyjmował je jako obowiązek wobec Kościoła. Posłuszeństwo augustianów tej zasadzie przejawiało się m.in. jako obrona papieżstwa w momentach jego kryzysu, jako udział w ewangelizacji Nowego Świata, w postaci misji prowadzonych na wszystkich kontynentach, ale także jako praca intelektualna na polu nauki.

Najwybitniejsi hiszpańscy mistycy ze szkoły augustiańskiej to św. Tomasz de Villanueva, Alonso de Orozco, Pedro Malón de Chaide, Cristóbal de Fonseca, Luis de León, Agustín Antolínez, Basilio Ponce de León oraz Agustín de San Ildefonso.

Tomasz de Villanueva (1488–1555), autor dziełka *De la lección, meditación, oración y contemplación* oraz licznych kazań o mistryce, określanej przez niego jako zdumienie wobec prawdy, w komentarzu do *Pieśni nad pieśniami* wyróżnił sześć etapów drogi mistycznej: wiarę, pobożność, upojenie, zawieszenie działania, sen i ekstazę. Konieczne warunki życia mistycznego to według niego samotność i cisza. Wiele uwagi poświęcał rozróżnieniu mistryki prawdziwej, mającej źródła w Duchu Świętym, od tych stanów mistycznych, które inspirowane przez szatan, będących podstawą herezji.

Alonso de Orozco (1500–1591) był w swoim czasie najpowszechniej znanym hiszpańskim mistykiem z omawianej szkoły, chociaż zbywało mu na oryginalności. Swoją doktrynę mistyczną zawarł w następujących pracach: *Vergel de oración, Monte de contemplación* (1544), *Memorial del Amor Santo* (1554), *Historia de la Reina de Saba* (1565), *Libro sobre la suavidad de Dios* (1576), *De nueve nombres de Cristo* (1881). W drugim z wymienionych dzieł wyróżnił pięć stopni

kontemplacji: 1) rozpoznając Boga w człowieku jako przyczynę jego egzystencji oraz poznającą ludzką niedoskonałość, 2) rozpoznającą Boga w Jego stworzeniach, 3) rozpatrującą człowieczeństwo Chrystusa i Jego mękę, 4) kontemplację samą w sobie, którą nazywa czynną, oraz jej piąty stopień, uzyskiwany dzięki łasce i zawierający w sobie poprzednie cztery. Na tym etapie kontemplacja Boga jest bierna. Orozco wymienia jej kilka stopni: zespolenie duszy z Bogiem, nierozdzielność, zranienie miłością, chorobę z miłości, uniesienie, słodką śmierć oraz ogień żaru miłości. W *Memorial del amor santo* kontemplację sprowadził do trzech stopni: 1) poszerzenie duszy, 2) jej podniesienie do dokonującego się w oświeceniu rozważania Boga i Jego stwórczego dzieła oraz 3) ekstazę, w której kontemplowana jest istota Boga. Opis tych stanów jest nasycony symboliką solarną. Według Orozco mistyczna kontemplacja jest dostępna tylko dla tych, którzy nie angażują się w sprawy doczesne. Ponadto dostrzega on potrzebę takiej kontemplacji, która nie ma charakteru wyłącznie afektywnego, lecz angażuje także rozumowanie – zwłaszcza w tych momentach drogi mistycznej, których istotą jest dostrzeżenie wielkości Boga w stworzonym przez Niego świecie.

Pedro Malón de Chaide, a w innej wersji – Echaide (1530–1589), „nietuzinkowy teolog i wyjątkowy pisarz”, „jeden z najbłyskotliwszych humanistycznych umysłów epoki”⁹⁹, od 1557 r. augustianin, uzyskał wszechstronne wykształcenie filologiczne, filozoficzne i teologiczne na uniwersytecie w Salamance. Wielki wpływ na jego twórczość wywarli tacy filozofowie i teologowie, jak Platon, Plotyn, św. Augustyn, Horacy, Ficino i Pico della Mirandola. W *Conversión de la Magdalena* (1588), jedynej pracy, jaka się zachowała, napisanej bogatym, błyskotliwym, afektywnym, ekspresywnym, radosnym, obrazowym językiem, sięgając zarówno do zasobów ludowej frazeologii, jak i świadomej siebie retoryki, niespotykanych u autorów mistycznych (z tego powodu czyniono mu zresztą zarzut, że poważne sprawy traktuje zbyt lekko i powierzchownie, że forma rozprawy nie odpowiada jej treści), stara się wzbudzić wolę miłości Boga i przygotować duszę do zjednoczenia z Nim. Dzieło ma charakter raczej ascetyczny niż mistyczny, a tytułowa postać Magdaleny, siostry Łazarza, jest symbolem grzesznicy i pokutnicy; zbiegają się w nim różnorodne treści: społeczne, teologiczne, historyczne i lingwistyczne. Malón de Chaide wykazuje, że miłość obejmuje całość bytu ludzkiego i że wszystkie jego części uczestniczą w akcie jedności z Bogiem.

Piszący po łacinie i hiszpańsku **Luis de León (1527–1591)** jest autorem wielu dzieł teologicznych, komentarzy do Biblii, poetą oraz twórcą oryginalnego

⁹⁹ C. Mata, „*Como la cierva en medio del estio...*”: una paráfrasis del salmo 42–43 de Pedro Malón de Echaide, w: *La Sagrada Escritura, palabra actual*, red. G. Aranda, J.L. Caballero, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, s. 116.

i koherentnego systemu mistycznego, chociaż jest kwestią sporną, czy sam był mistykiem¹⁰⁰. Jest uznawany za jednego z najwybitniejszych filologów epoki, „filologa w etymologicznym znaczeniu tego terminu, zakochanego w słowie. Wśród słów, »nazwa« (*nombre*) skupiała na sobie cały jego entuzjazm i cały wysiłek poznania. To nie przypadek, że jego wielkie dzieło nosi tytuł *De los nombres de Cristo*”¹⁰¹. Poza łaciną, świetnie władał greką, językiem hebrajskim, chaldejskim i włoskim. Wśród jego dzieł najważniejsze to hiszpański – jako *Traducción literal y declaración del Cantar de los Cantares* (1561) oraz łaciński – jako *In Cantica Canticorum explanatio* (1580) – przekład *Pieśni nad pieśniami*, *La perfecta casada* (1583), dziełko będące podręcznikiem życia domowego zamężnej kobiety, kreślącym jej chrześcijański ideał, oraz wspomniane *De los nombres de Cristo* (1583). Luis de León był także cenionym poetą lirycznym. Poezję uznawał za najwyższy rodzaj poznania, dotyczący zwłaszcza rzeczywistości Bożej i moralnej. Za jej wzór uznawał poemat sakralny¹⁰², niemniej wzorował się także na Horacym i Wergiliuszu. W *De los nombres de Cristo* pisał w Platonskim duchu, że pochodzenie poezji jest niebiańskie, że „nie jest niczym innym niż przekazem niebiańskiego i Bożego tchnienia”¹⁰³, unoszącym ludzkie dusze do ponadmysłowego świata. Funkcję poezji dostrzegał w odkrywaniu wzniosłych tajemnic i dostarczaniu wzorów moralnego doskonalenia – jego liryka miała więc ostatecznie spełniać funkcje dydaktyczne¹⁰⁴.

Luis de León pochodził z rodziny „nowych chrześcijan”. Studiował w Valladolid, Madrycie, Toledo, Alcalá de Henares i w Salamance (jego profesorem teologii był tam M. Cano). Do zakonu wstąpił w 1544 r. Przez 25 lat pracował na uniwersytecie w Salamance¹⁰⁵. W 1561 r. otrzymał katedrę Biblii, następnie teologii scholastycznej (1565), katedrę filozofii moralnej i ponownie katedrę Biblii, co w konkurencji z dominikanami, którzy na tej uczelni mieli niemal monopol na nauczanie, było osiągnięciem nadzwyczajnym. Jego pozycja na uniwersytecie była dość niewygodna, a nawet wiązała się z ryzykiem,

¹⁰⁰ Zob. J.L. Canelo García, *Señales de la vivencia mística en Fray Luis de León*, „Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación”, 2007/8, s. 96–101.

¹⁰¹ A. Carrera de la Red, *Lengua y cultura humanísticas en el „Cantar de los Cantares” de Fray Luis de León*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1988/11, s. 92.

¹⁰² Zob. J. San José Lera, *Las paráfrasis bíblicas de „Fray Luis de León”: poética, retórica y hermenéutica*, „Via Spiritus”, 2006/13, s. 22.

¹⁰³ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, s. 113.

¹⁰⁴ Na dydaktyczne cele liryki Luisa de León zwraca uwagę m.in. G. Orduna w *La poesía de Fray Luis de León: persistencia de la concepción del mundo y de procedimientos retóricos medievales en la lírica renacentista castellana*, w: *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. vol. 2, E. de Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, s. 335–336.

¹⁰⁵ Omówienie kariery uniwersyteckiej Luisa de León zob. J. Barrientos García, *Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca*, w: *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, red. V. García de la Concha, J. San José Lera, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996, s. 81–118.

bowiem uniwersytet w Salamance był w tamtym czasie (szczególnie w latach 1560–1572, kiedy uformował się tzw. ruch biblistyczny, którego najwybitniejszym przedstawicielem był właśnie Luis de León) miejscem konfliktu między zwolennikami tradycyjnych studiów biblijnych i biblistami nowego pokroju, znajdującymi się pod wpływem filologii postulowanej przez humanistów. Luis został przed Inkwizycją oskarżony o to, że preferuje hebrajski tekst Starego Testamentu, miast komentować oficjalnie zatwierdzony tekst Wulgaty (oznaczało to podważanie jej autorytetu; w istocie, Luis był przekonany, że przekład św. Hieronima nie jest doskonały, ale odpowiedzialność za niedoskonałości przypisał kopistom i drukarzom) oraz o to, że na język kastylijski przetłumaczył *Pieśń nad pieśniami*. Postanowienia soboru trydenckiego zakazywały tłumaczenia Pisma św. na języki narodowe, a i statuty uniwersytetu w Salamance nakazywały profesorom posługiwanie się jedynie łaciną, dlatego Luis swego tłumaczenia nie zamierzał publikować (jak zeznał przed Trybunałem, tłumaczenie zostało wykradzione z jego celi przez studenta, który ją sprzątał i następnie krążyło po Hiszpanii w wielu kopiach). Jeden z zarzutów głosił także, że w dosłownym tłumaczeniu Luisa de León *Pieśń nad pieśniami* utraciła swą duchową wymowę, stając się opowiadką o pospolitych amorach, niewiele różniącą się od *Ars amatoria* Owidiusza¹⁰⁶. Ponadto, rozważając zagadnienia dotyczące źródeł władzy, Luis nauczał, że władza monarsza uzyskuje legalność jedynie za sprawą ludu, a nie pochodzi od Boga, co w autorytarnym państwie despotycznego Filipa II nie mogło pozostać niezauważone. Lata 1572–1576 spędził w więzieniu Świętego Oficjum, z którego wyszedł oczyszczony z zarzutów. Powróciwszy na uniwersytet, pierwszy wykład rozpoczął słynnymi słowami: „jak powiedzieliśmy wczoraj...”. Następny proces Inkwizycja wytoczyła mu w 1582 r., zakończony jedynie udzieleniem ostrzeżenia¹⁰⁷.

W *De los nombres de Cristo*, dziele mającym formę dialogu, Luis de León podejmuje zagadnienie obecne u wielu wcześniejszych mistyków (m.in. u Dionizego Pseudo-Areopagity, w arabskim sufizmie, u Rajmunda Lullusa) adekwat-

¹⁰⁶ Zob. J.M. Bleca, *Fray Luis de León y el Cantar de Cantares*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona 1992, s. 8–9.

¹⁰⁷ E.R. Lapesa komentuje te wydarzenia w następujący sposób: „*autos da fe* roku 1559, inkwizycyjny Indeks opublikowany tego samego roku i zakaz studiowania na zagranicznych uniwersytetach ukazywały zarazem represyjny rygor i lęk. Spontaniczny ascetyzm, najskrajniejsza ortodoksja i lęk przed dominującą opinią czyniły życie surowym i skrępowanym. Brat Ludwik walczył w społeczeństwie, które się zamyka. [...] Wielkość brata Ludwika polega na tym, że pokonał tę atmosferę, z entuzjazmem i z takim ferworem, na jaki go było stać, formując punkt wyjścia duchowego podniesienia oraz buntując się z upartą odwagą [...] przeciw temu, co tworzyło dławiący uścisk” (R. Lapesa, *Garcilaso y Fray Luis de León: coincidencias temáticas y contraste de actitudes*, „Archivum. Revista de la Facultad de Filología”, 1976/26, s. 9). Obszerny wyciąg z dokumentów procesu Luisa de León jako *Extracto del proceso instruido contra Fray Luis de León*, w: *Obras del maestro Fray Luis de León*, M. Rivadeneyra, Madrid 1855, s. XVII–CXVIII.

nego nazywania Boga, tzn. takiego, które wyrażałoby Jego istotę oraz te Jego doskonałości, jakie podaje Nowy Testament. Uzasadniając swoje przedsięwzięcie, pisał: „są owe imiona jak krótkie szyfry, w których Bóg w cudowny sposób zawarł to wszystko, co ludzkie poznanie może pojąć i powinno pojmować”¹⁰⁸ oraz że „wszystkie nazwy, które nadaje się zgodnie z Bożym porządkiem, oznaczają jakąś szczególną tajemnicę, którą zawiera w sobie nazywana rzecz”¹⁰⁹. Luis pisze, że Bóg ma wiele imion, lecz wymienia i komentuje tylko takie imiona Chrystusa, jak: Lew, Baranek, Brama, Droga, Pasterz, Kapłan, Poświęcenie, Małżonek, Wschód, Ojciec, Książę pokoju, Zdrowie, Prawda, Życie oraz imię szczególnie uprzywilejowane, pochodzące z komentowanej przez Luisa de León *Pieśni nad pieśniami* – Umiłowany. Z zagadnieniem imion Bożych wiąże się u Luisa także kwestia mistycznej unii z Chrystusem, którą rozważał zwłaszcza w komentarzach do łacińskiego przekładu *Pieśni nad pieśniami*. Ośrodkiem duchowości, którą wyrażał Luis de León, jest Chrystus jako cel wszechświata (jego „owoc”), łączący w sobie stworzone z niestworzonym, ludzkie z boskim, naturę i łaskę. Ta wizja Chrystusa, mająca swoje źródło w pismach św. Pawła, była w Hiszpanii dość dobrze znana z pism Erazma, jednak u Luisa de León staje się ona niemal wyłącznym tematem jego rozważań. W wypowiedziach znakomitej większości mistyków zazwyczaj jest mowa o Bogu. W przypadku Luisa jest inaczej. Jak pisze A.L. Cilveti, komentując ten oryginalny rys jego twórczości, „życie mistyczne jest bezpośrednią relacją duszy z Chrystusem i polega na postępującej transformacji życia ludzkiego w życie Chrystusa”¹¹⁰. Inaczej niż u innych mistyków, kontemplacja Chrystusa dokonuje się na wszystkich etapach mistycznej drogi, a nie tylko na tych bardziej zaawansowanych. Wprawdzie również u św. Teresy z Ávila, którą Luis znał i podziwiał, postać Chrystusa odgrywa podobną rolę jak u niego, jednak z tą różnicą, że nie występuje On w jej rozważaniach jako centrum wszechświata, lecz tylko duszy; u Teresy Chrystus ma sens wyłącznie psychologiczny i duchowy, natomiast u Luisa ma sens kosmiczny, ponieważ skupia w sobie czy obejmuje sobą całość świata stworzonego.

Kontemplacja jest u Luisa odpowiedzią duszy na wezwanie do doskonałości, natomiast samo wezwanie jest przez niego rozumiane jako oświecenie duszy przez Boga, inspirujące ją do podjęcia dążeń, by się do Niego zbliżyła. Wezwanie to dusza odczuwa w jej najgłębszej, boskiej części. Towarzyszy mu odczucie łagodnej przyjemności, wspomagające początkującego w jego wysiłkach odwrócenia się od świata stworzonego (cechującego się, niemniej, jako twór Boży, godną naśladowania harmonią) i nakłaniające do zwrócenia się ku

¹⁰⁸ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, s. 9.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 21.

¹¹⁰ A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 174.

Chrystusowi. Głównymi symbolami mistycznymi występującymi w *De los nombres de Cristo* są symbole drogi (*el camino*) i góry (*el monte*), będące u licznych mistyków obrazami wznoszenia się duszy ponad świat doczesny. Wszystko, co dzieje się w drodze do Boga, łącznie z samą ekstazą mistyczną, to tylko środki służące osiągnięciu celu, jakim jest doskonałość. Nie brakuje na tej drodze momentów, w których mistyk czuje nieobecność Boga. Ostatecznie dusza wychodzi z nich jeszcze doskonalsza, przepełniona czystą wiarą i bezinteresowną miłością oraz niewzruszonym spokojem. Kiedy następuje zjednoczenie duszy z Chrystusem, mistyk nie zawsze jest zdolny pojąć ten stan, a tym bardziej go wyrazić. Dostrzega natomiast jego skutki – nadzwyczajne wzmocnienie cnót, odzwierciedlające się w dziełach. Ten stan nie ma jednak zagwarantowanej trwałości – „owe blaski, owo smakowanie czy też kosztowana przez duszę pomoc Chrystusa w modlitwie ma trwałość błyskawicy: rozbłyska i szybko przemija”¹¹¹; niezmiennie jest tylko ryzyko upadku.

Szkoła dominikańska

Dzieje zakonu dominikanów rozpoczyna działalność urodzonego w Hiszpanii św. Dominika Guzmána (1170–1221). Reguła zgromadzenia została zatwierdzona przez papieża w 1220 r. Z zakonu dominikanów wywodzili się tacy wybitni filozofowie i teologowie, jak Wilhelm z Owernii (1181–1249), Wincenty z Beauvais (1190–1264), Albert Wielki (około 1193–1280) czy Tomasz z Akwinu (1224–1275).

Dominikańska duchowość została zdeterminowana misją zakonu, którą jest głoszenie Słowa Bożego – jest to duchowość ludzi o solidnym wykształceniu teologicznym i filozoficznym, za Tomaszem z Akwinu przyznających pierwszeństwo inteligencji wśród innych władz podmiotowych, zwłaszcza jej dominację nad wolą, dlatego jest ona daleka od czystego fideizmu.

Inteligencja zarysowuje dominikańską tonację duchowości, łącząc wolę z aktem opowiedzenia się za wiarą. „Pragnienie wiary” jest łaską Boga. To Bóg skłania wolę ku aktowi opowiedzenia się za prawdą objawioną, ponieważ nie ma ona aktualnej oczywistości, chociaż ma ona oczywistość potencjalną i pewność, która ma źródło w Bożym świadectwie. Nikt nie może mniemać, że „wierzy”, ponieważ „chce”; to łaska Boża skłania wolę ku aktowi opowiedzenia się za światłem wiary¹¹².

Dominikanie nie uznają, by warunkiem prowadzenia życia duchowego było bezpośrednio objawienie się Boga; jego punkt wyjścia znajdują w mądrości i rozumieniu – naturalnych właściwościach ludzkiej duszy, które, według

¹¹¹ Luis de León, *De los nombres de Cristo*, s. 417.

¹¹² A. Fosbery, *La espiritualidad de FASTA*, s. 38.

dominikańskich teologów, nie są zdolne do przyjęcia ponadnaturalnych objawień dostępnych duszy bezpośrednio.

Determinowanie przez Boga aktów woli teologia dominikańska pojmuje jako dokonywane za pośrednictwem objawienia Jego Słowa, zarówno w porządku naturalnym, jak i ponadnaturalnym – teologicznym i mistycznym; akt wiary – wola wiary – następuje po uprzednim poznaniu obiektu jej odniesienia. „Przyznanie pierwszeństwa inteligencji zapobiega temu, by duchowość opierała się jedynie na czystym sentymentalizmie”¹¹³. Poza tym, duchowość ta nie jest czysto intelektualistyczna, ponieważ dominikanie za fundament życia wewnętrznego uznają kontemplację, w której dokonuje się poznanie Boga, ludzkiej niedoskonałości i zależności od Boga oraz zawartych w człowieku ontologicznych podstaw zwrócenia się ku życiu doskonałemu, ku prawdzie i dobru, odnowienia zaciemnionego przez grzech jego podobieństwa do Boga. Prawdy, o których tutaj mowa, znajdują się w duszy każdego człowieka, należą do porządku ludzkiej natury i nie wymagają objawienia przez Boga, ale zostały zaciemnione przez grzech, dlatego oświecenie duszy przez Boga pozwala ujrzeć je wyraźnie. Zwrócenie się ku życiu zgodnemu z tymi prawdami wiąże się zwykle z dokonaniem pewnego aktu przemocy w stosunku do samego siebie, w postaci ascezy i penitencji. Jest to droga na której osiąga się cnoty teologalne (wiarę, nadzieję i miłość) i moralne oraz otrzymuje się siedem darów Ducha Świętego (mądrość, rozum, radę, męstwo, wiedzę, bojaźń Bożą, pobożność). Cnoty teologalne mają pierwszeństwo przed moralnymi; osiągnięcie wysokiego poziomu uporządkowania życia moralnego w duchowości dominikańskiej jest traktowane jako jedynie etap na drodze do przekształcenia subiektywności w wewnętrzność, która ustanawia się dopiero wskutek obecności i działania Boga w duszy, warunkujących odzyskanie przez nią podobieństwa do Niego. Ostatecznym celem tych dążeń jest pełna i definitywna przemiana egzystencji, jaką obiecał Chrystus; dokona się ona w wyniku zbawienia. Drogię wyznaczają Jego błogosławieństwa wygłoszone w Kazaniu na Górze.

Życie monastyczne hiszpańskich dominikanów, w reakcji na jego daleko idące rozluźnienie, podobnie jak w wypadku innych zakonów, począwszy od lat sześćdziesiątych XV stulecia było reformowane w kierunku *stricta observantia regularis*, pojmowanej także jako powrót do duchowości zakonu z epoki św. Dominika. W 1489 r. kapituła zakonu przyjęła zasady reformy, które miały obowiązywać we wszystkich dominikańskich wspólnotach w Hiszpanii. Wśród tych zobowiązań wysoką pozycję zajęło posłuszeństwo (przede wszystkim Bogu, w następnej kolejności zwierzchnikom), ubóstwo i czystość obyczajów. Cnoty te zostały uznane za niezbędne do nawiązania relacji z Bogiem i odnalezienia

¹¹³ Ibidem, s. 38.

w nich rzeczywistej radości, prawdziwego bogactwa, pokonania doczesnych zainteresowań i osiągnięcia zbawienia. Ubóstwo dominikanie pojmują jako cnotę, która uwalnia duszę od zbędnego balastu, czyni ją sposobniejszą do modlitwy i unii z Bogiem.

Przyjęcie ubóstwa w owym czasie zawierało też aspekty krytyki społecznej, skierowanej przeciw wygórowanym ambicjom o charakterze materialnym, jakie dominowały w elitach świeckich i kościelnych ówczesnego społeczeństwa hiszpańskiego. Dominikanie w XVI w. podjęli krytykę tego elementu ich stylu życia, który założyciel ich zgromadzenia, św. Dominik, uznawał za ważny i odpowiedni dla jego braci – utrzymywania się wyłącznie z jałmużny. Ubóstwo rzeczywiste, a nie wynikające z doktryny, było w owych czasach powszechne i nadto widoczne, tak jak widoczni byli ci liczni, którzy nie mogli utrzymać się z własnej pracy i prosili o wsparcie. Dominikanie dostrzegali, że zakony utrzymujące się z jałmużny, takie jak ich własny, stanowią silną, a przy tym niemoralną konkurencję dla tych biedaków (przy tym zresztą kryminalizowanych i represjonowanych przez ówczesne prawo), chociaż zauważali także, że źródłem biedy jest egoizm i obojętność – postawy antyewangeliczne – bogatych¹¹⁴. Dlatego częste motywy ich nauczania to równość społeczna i kształtowanie cnoty miłosierdzia, charytatywnych postaw wobec biednych i potrzebujących, przypomnienie o chrześcijańskim obowiązku miłości bliźniego. W ich nauczaniu biedak jawi się jako Chrystus, a ci, którzy nie wspomagają go jałmużną – nie wyłączając samych dominikanów i zwierzchników ich zakonu – są takimi samymi przestępcami, jak złodzieje. Domingo de Soto, profesor uniwersytetu w Salamance i dominikanin z klasztoru św. Szczepana w *Deliberatio in causa pauperum* (1545) bronił godności ubogich wobec wzrastającej w Europie ich kryminalizacji. Wprawdzie nie odmawiał państwu prerogatyw do stanowienia przepisów, które np. zabraniają ubogim prawa do przemieszczania się, ale apelował, by owe przepisy brały pod uwagę możliwości utrzymania się ich w tych miejscach, w których zobligowani są oni pozostawać pod groźbą kary. Według niego, dopóki warunki ekonomiczne i społeczne nie pozwolą obejść się bez proszenia o jałmużnę, dotąd przemieszczanie się ubogich powinno być tolerowane. Nie ograniczano się tylko do nauczania i potępienia. Na przykład w czasie głodu w latach 1528–1530 klasztor św. Szczepana w Salamance utrzymywał przez cały ten okres 800 biednych. Sam Soto oraz F. de Vitoria w latach czterdziestych XV w. angażowali się w zaopatrywanie w chleb znajdujących się w biedzie społeczności uniwersyteckiej w Salamance i akademickiej w Toledo.

¹¹⁴ Zob. G. Nieva Ocampo, „*Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo*”: el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460–1550), „Hispania Sacra”, 2009/LXI, s. 504–506.

Hiszpańscy dominikanie nie wydali spośród siebie zbyt wielu mistyków. Nie dostrzegali oni wyraźnego uzasadnienia dla mistycyzmu w Biblii. Według nich prawdziwa kontemplacja polega na lekturze Pisma św. „Dominikanie [...] odnosili się z wielkim zastrzeżeniem do objawień prywatnych. Twierdzili oni, że gdyby nawet pochodziły one od Boga, to trudno je odróżnić od złudzeń. Radzili więc, by je odrzucać i kierować się jedynie wiarą. Ona tylko jest odpowiednim środkiem zjednoczenia z Bogiem”¹¹⁵. Taką postawę reprezentował m.in. M. Cano, w omawianej epoce wywierający największy wpływ na kierunek i jakość hiszpańskiego życia duchowego przedstawiciel duchowości dominikańskiej, chociaż nie była ona niezmienna. Początkowo był zwolennikiem duchowości afektywnej, o czym świadczy jego praca pt. *Victoria de sí mismo* z 1550 r., wyraźnie otwarta na indywidualne, emocjonalne doświadczanie Boga; Cano nawet zalecał lekturę św. Bernarda, św. Bonawentury, św. Augustyna, Gersona. W 1551 r., przebywając na soborze trydenckim, miał on możliwość obserwowania z bliska działań Inkwizycji rzymskiej, która z gruntu potępiała autorów piszących w nurcie duchowości afektywnej. Od tego czasu stawał się coraz większym i gwałtowniejszym jej przeciwnikiem, podejrzewając ją o związki z alumbradyzmem i luteranizmem. Jego niechęć, a wreszcie i aktywny opór wobec niej i wręcz obsesyjne jej prześladowanie osiągnęły apogeum w 1559 r., kiedy na zlecenie Inkwizycji hiszpańskiej sformułował surową opinię o *Katechizmie* B. Carranzy. Jego recenzja *Katechizmu* jest całkowitym odrzuceniem mistyki jako niezgodnej z ortodoksją. Dla Cano doświadczenie mistyczne jest iluzją i oszustwem prowadzącym nie do Chrystusa, lecz do Antychrysta – tym bardziej niebezpiecznym, że ulega mu niewykształcony lud, który „odpoczynek duszy w Bogu” pojmuje opacznie jako zachętę do lenistwa, zagrażającego nawet istnieniu państwa. Jedyna prawdziwa droga do Boga według niego jest drogą racjonalnego myślenia – zaczyna od poznania rzeczy stworzonych i na jego podstawie wnioskuje o ich Stwórcy. Jak pisze S. Gryga, „Cano nigdy nie paktował z błędami. Walczył nawet z pozorami błędu. Dlatego często atakował nawet ludzi niewinnych, jeśli mu się wydali niebezpieczni i zbyt obstawiali przy swoich osobistych poglądach”¹¹⁶. Zwłaszcza był on zaciętym wrogiem alumbradyzmu, dopatrywał się go wszędzie, wszystkie książki o życiu duchowym w języku hiszpańskim wydawały mu się podejrzane. Pod wpływem opinii M. Cano, gorącego obrońcy ortodoksyjnych form pobożności, Inkwizycja zakazała publikowania dzieł mistycznych w języku hiszpańskim. Od tego czasu tylko bardzo nieliczni dominikanie odważali się wkroczyć na drogę mistyczną; ich duchowość została zdeterminowana przeświadczeniem o koniecz-

¹¹⁵ S. Gryga, *Złoty wiek ...*, t. I, s. 14.

¹¹⁶ *Ibidem*, t. II, s. 130.

ności obrony wiary narodu znajdującego się w niebezpieczeństwie. W przeciwieństwie do duchowości afektywnej, właściwej dla religijności mistycznej, odwołującej się do intuicji i miłości, dominikanie opowiadali się za prostymi i pewnymi drogami religijności tradycyjnej, ascetycznej, intelektualnej, znajdującej właściwą drogę do Boga w rozumowaniu dyskursywnym, oświeconym przez wiarę.

Mimo niechęci dominikańskich teologów do *cognitio Dei experimentalis*, ich zakon wydał wybitnych mistyków. Jednym z nich był **Luis de Granada (1504–1588)** – „kaznodzieja i pisarz dla wszystkich warstw społecznych; radca i konsultant królów, szlachty i świętych”¹¹⁷. Jak znaczna część hiszpańskiej ludności tamtego okresu, dzieciństwo przeżył w skrajnej nędzy, z matką prosząc o jałmużnę. Zaopiekował się nim gubernator Granady, w zamian za towarzyszenie Luisa jego synom w szkole. W 1524 r. wstąpił do zakonu i jak pisze jeden z autorów, „był to krok decydujący dla życia brata Luisa, nie tylko dlatego, że uwolni go od wszelkich trosk materialnych, lecz dlatego, że wykształcenie, jakie otrzyma w zakonie, okaże się decydujące dla jego przyszłego dzieła”¹¹⁸. Studiował w Colegio San Gregorio w Valladolid, a jego nauczycielami byli wybitni intelektualiści z jego zakonu, B. de Carranza i M. Cano, reprezentujący dwie główne tendencje dominikańskiej duchowości tamtej epoki – pierwszy duchowość afektywną i mistyczną, drugi scholastyczną. W 1536 r. opublikował tłumaczenie na język hiszpański *Imitatio Christi* Tomasza à Kempis, co było wydarzeniem godnym odnotowania, ponieważ dominikanie – inaczej niż augustianie, franciszkanie i karmelicy – obstawali przy łacinie. „Fray Luis nie odrzucał podstawowych zasad zakonu, lecz kładł nacisk na to, by istota chrześcijańskiego przesłania była w wierzącym należycie ugruntowana, dlatego za konieczne uważał użycie języka codziennego (*romance*). Nuta edukacyjna stanowić będzie główny rys całego dzieła naszego autora”¹¹⁹. Ponadto Luisowi odpowiadał ten rodzaj duchowości, którą wyrażało to ważne dzieło należące do nurtu religijności wewnętrznej, z jej centralnym motywem unii duszy z Bogiem.

Pisał wiele, zarówno po łacinie (rezerwując ją dla prac teologicznych i komentujących Biblię), jak i po hiszpańsku (prace mające na celu nauczanie doktryny). Warte wymienienia są następujące jego dzieła: *Libro de la oración y meditación* (1554), *Guía de pecadores* (1556; to najbardziej znana jego praca; szybko znalazła wielu czytelników w całej Europie), *Compendio de doctrina cristiana* (1558), *Memorial de la vida Cristiana* (1566), *Adiciones* (1574), *Introducción del símbolo de la fe* w czterech tomach (1582), dzieło będące apologią kontrreformacji i pew-

¹¹⁷ U. Alonso del Campo, *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Ed. San Esteban, Salamanca 2005, s. 11.

¹¹⁸ J. Alsina Calvés, *La Introducción...*

¹¹⁹ *Ibidem*.

nego rodzaju uniwersalną encyklopedię chrystianizmu. W tym ostatnim dziele jego zainteresowania życiem wewnętrznym i doświadczeniem mistycznym ustępują kwestiom stworzenia świata widzialnego i obecności Boga w świecie przyrody, natomiast *Guía de pecadores* już w podtytule zapowiada, że zawiera się w nim żądanie cnoty, którą definiuje jako „posłuszeństwo przykazaniom Bożym, na których polega prawdziwa dzielność moralna”¹²⁰, przyczynę zaś niegodnych zachowań chrześcijan dostrzega w ignorowaniu zasad i podstaw chrześcijańskiej doktryny – rzecz niespotykana wśród Żydów i muzułmanów. Niemniej ascetycznego stylu życia nie uważał za szczyt możliwości, jakie ma przed sobą człowiek pragnący osiągnąć chrześcijańską doskonałość.

Twórczość Luisa de Granada ma charakter eklektyczny – jego proza jest pełna realistycznych opisów, ale również łagodnej poetyckości, niemniej pojawiają się one na kanwie charakterystycznego dla intelektualizmu jego zakonu arystotelesowskiego porządku pojęciowego. Niektórzy bardzo wysoko oceniają prozę Luisa, twierdząc, że język jego dzieł jest już w pełni nowożytny i niewiele różni się od współczesnego języka hiszpańskiego. Jak pisał np. A. Azorín, „Fray Luis de Granada jest pierwszym nowożytnym pisarzem. Czyta się go dzisiaj tak samo łatwo, jak przed czterema stuleciami. W porównaniu z nim, pisarze mu współcześni okazują się archaiczni i niekiedy niezrozumiali”¹²¹. Prace Luisa miały służyć kształtowaniu chrześcijanina na podobieństwo Boga, co dla niego oznaczało unię z Nim w miłości. W jego pismach nie znajdujemy wyraźnie wyszczególnionych etapów drogi do Boga, opisów zjawisk mistycznych ani nawet wskazań dotyczących preferowanych form modlitwy. Luis de Granada nie był typowym mistykiem, sytuując się raczej w nurcie ascetyki charakterystycznej dla zakonu, do którego należał. Ze względu na pewną skłonność ku afektywnej, bardziej franciszkańskiej niż dominikańskiej duchowości, nie był też typowym przedstawicielem swego zakonu.

Luis uznał, że samo pragnienie doskonałości, jak i postępy w doskonaleniu się zależą od łaski Bożej. Za najdoskonalszy stopień kontemplacji przyjmował skupienie (*recogimiento*) i spokój; podkreślał (opowiadając się za franciszkańskim i augustiańskim rozumieniem kontemplacji, przeciw dominikańskiemu intelektualizmowi), że jest to przede wszystkim stan afektywny, a nie intelektualny, chociaż niepozbawiony rozumienia, które służy nakierowaniu woli na obiekt kontemplacji. Świadectwem jego pojmowania relacji między rozumem i wolą w życiu duchowym może być fragment pochodzący z polskiego tłumaczenia jego *Memorial de la vida cristiana*:

¹²⁰ Luis de Granada, *La guía de pecadores*, w: idem, *Obras de v.p.m. Fray Luis de Granada*, t. 1, M. Rivadeneyra, Madrid 1848, s. 14.

¹²¹ A. Azorín, *De Granada a Castelar*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1944, s. 9.

nie tyle staramy się osiągnąć rozumowe poznanie Boga – choć jest to rzecz dobra – ile utwierdzić się w bojażni i miłości Bożej, w nienawiści do grzechu, wzgardzie świata i samego siebie, radości w Duchu Świętym i głębokim oddaniu się Bogu, a także w innych uczuciach, poruszeniach sprawionych przez wolę, które stanowią całe nasze dobro. Ale ponieważ wola [...] jest władzą ślepą, która nie może działać bez wyprzedzającego ją światła, czyli aktu rozumu, dlatego posługujemy się rozumem, żeby oświecał, prowadził i pobudzał wolę do tych świętych poruszeń i uczuć¹²².

W *Adiciones al Memorial de la vida cristiana* Luis poucza, że praktykując życie duchowe należy zwracać uwagę na to, by myśl nie była „nadto spekulatywna ani nadmiernie gadatliwa, nawet w relacji z Bogiem”¹²³, bowiem nie chodzi o spekulację na temat Boga, lecz o miłość do Niego. Jak pisze, nie wolno rozbudzać myślenia bardziej niż trzeba dla oświecenia i prowadzenia woli, a ponadto „doskonalszą rzeczą jest kochać Boga niż Go znać”¹²⁴. Poznanie z jednej strony wspomaga wolę, ale z drugiej może ją, jako „miłość i odczuwanie spraw Bożych”, unieruchomić. Lepiej jest miłować sprawy wzniosłe i boskie niż je rozumieć, natomiast niskie lepiej znać niż kochać.

Za główną cnotę chrześcijańską, której praktykowanie ma wyższą nawet wagę niż posłuszeństwo Bożym przykazaniom, Luis uznawał miłość (*caridad*). Pisał, że jeśli ktoś chciałby aspirować do doskonałej miłości Boga i „uczynić się jednym duchem z nim”, stać się „człowiekiem duchowym i boskim”, powinien odrzucić miłość spraw ziemskich („stać się głuchym, ślepym i niemym” w stosunku do nich) i „dom duszy” mieć czysty oraz „wolny od hałasu myślenia”¹²⁵, bowiem gaszą one ducha pobożności. Miłość Boga osiąga doskonałość, gdy następuje intymna unia z Nim: „dusza, która w ten sposób miłuje Boga, zmienia się w samego Boga, w taki sposób, że tego, czego chce Bóg, ona także chce, a to, co mu się nie podoba, nie podoba się też jej [...]. W taki sposób, jak kawałek żelaza wrzucony w wielki ogień, nie przestając być żelazem posiada cechy i właściwości ognia, tak też człowiek, który w ten sposób płonie w miłości do Boga, nie przestając być człowiekiem, uczestniczy w mocy i świętości Boga”¹²⁶. Dusza, która taką jedność z Bogiem osiągnie, dociera do swego naturalnego miejsca i celu, uzyskując zarazem wewnętrzne uspokojenie i wolność: „zatrzymuje się żywe koło wszelkich innych pragnień, bowiem zostaje ona tak zaspokojona tym pożywieniem, że nie czuje głodu ani smaku niczego

¹²² Ludwik z Granady, *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, „W drodze”, Poznań 1987, s. 174–175.

¹²³ Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la vida cristiana*, w: *Obras del v. p. maestro Fray Luis de Granada*, Imprenta Real, Madrid 1711, s. 187.

¹²⁴ Ibidem, s. 188.

¹²⁵ Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe*, w: *Obras de v. p. m. Fray Luis de Granada*, t. I, M. Rivadeneyra, Madrid 1871, s. 253.

¹²⁶ Luis de Granada, *Adiciones...*, s. 44–45.

poza Nim¹²⁷. Luis ten miłosny związek nazywa małżeństwem duchowym. Pierwszym warunkiem ubóstwienia się człowieka – uczynienia się „człowiekiem boskim” – jest zaprzestanie bycia „człowiekiem ludzkim” przez porzucenie miłości własnej i własnej woli, bowiem „nie można ofiarować Bogu nic Mu bardziej miłego, niż własna wola, ponieważ nie ma niczego bardziej umiłowanego przez człowieka niż ona¹²⁸.

Guía de pecadores i *Libro de oración y meditación* znalazły się w 1559 r. na Indeksie. Jego przeciwnikiem i oskarżycielem był jego dawniejszy nauczyciel, M. Cano, który, zarzucając Luisowi nieznamość teologii¹²⁹, nazwał *Libro de oración* „kontemplacją dla żon stolarzy”. Dominikańskim intelektualistom nie odpowiadała ani skłonność Luisa do religijności afektywnej, jak i to, że część swoich pism zredagował w języku innym niż łacina, dając prostemu ludowi treści, z których on nie potrafi w odpowiedni sposób skorzystać ze względu na brak intelektualnego przygotowania do wejścia na drogę ewangelicznej doskonałości. Ponadto, teologia Luisa „pachniała” – jak pisał M. Cano w swojej cenzurze dzieła – alumbrazyzm. Po interwencji króla Portugalii *Guía* w 1563 r. została zaaprobowana przez sobór trydencki jako dzieło o wysokich walorach duchowych, tak że Luis w 1567 r. opublikował jej poszerzoną wersję.

Punktem wyjścia mistycznych rozważań w *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* (1558) Bartolomé Carranzy (1503–1576), teologa i arcybiskupa Toledo, uczestnika soboru trydenckiego (1545–1548 oraz 1551–1553), cenzora Świętego Oficjum i reformatora Kościoła, jest głębokie doświadczenie ludzkiej winy i oddalenia od Boga. Centrum jego doktryny jest Chrystus jako zbawiciel człowieka, ratujący go przed grzechem i śmiercią. Dostrzega on niewystarczalność reformy kultu i niedoskonałość intelektualnej drogi do Boga oraz postuluje głęboką, wewnętrzną reformę człowieka, przekształcenie jego bytu według tego wzoru, jakim jest Chrystus. Owa egzystencjalna reforma ma być najbardziej osobistym, indywidualnym dziełem każdego chrześcijanina, dokonany na drodze kontemplacyjnego doświadczenia, do którego prowadzi umartwienie człowieka cielesnego i zmysłowego oraz ożywienie ducha, by mógł w nim uobecnić się Bóg, przynosząc człowiekowi spokój i ukojenie. Niemniej Carranza zakładał, że nie może dokonać się ona inaczej, jak tylko w obrębie Kościoła.

¹²⁷ Luis de Granada, *Introducción...*, s. 631.

¹²⁸ Luis de Granada, *Adiciones ...*, s. 130.

¹²⁹ Jak twierdzi A. Huerga, zarzuty stawiane Luisowi de Granada przez M. Cano wynikały nie z rzetelnej oceny jego dzieła, lecz stąd, że Luis był admiratorem B. Carranzy (cytował go w swoich dziełach), wspierającym go w procesie wytoczonym przez Inkwizycję przeciwko temu teologowi, w którym Cano był głównym i nie do końca bezstronnym oskarżycielem (zob. A. Huerga, *Fray Luis de Granada, teólogo*, „Scripta Theologica”, 2006/2, s. 778–779).

Szkoła jezuicka

Regułę Towarzystwa Jezusowego papież Paweł III zatwierdził w 1540 r. Według niej działalność zakonu ma służyć pożytkowi duchowemu wiernych, doktryny chrześcijańskiej i Kościoła, natomiast jako środki osiągnięcia tych celów wskazuje ona publiczne nauczanie Słowa Bożego oraz dzieło miłosierdzia. Ze względu na te cele i drogi prowadzące do ich osiągnięcia, jezuici nie są zobowiązani do przebywania w klasztorach, bowiem taki styl życia utrudniałby im realizację ich misji. Towarzystwo Jezusowe realizowało wyznaczone cele, zakładając sieć szkół dla świeckich, zwanych kolegiami; pierwsze z nich powstało w 1546 r. w Gandia w Hiszpanii. W ciągu 40 lat od zatwierdzenia Reguły założyli 245 kolegiów, a w 1773 r., kiedy papież rozwiązał zakon¹³⁰, w rękach jezuitów znajdowało się ich 845. Wiedza wykładana w kolegiach jezuickich miała charakter humanistyczny, ze szczególnym naciskiem położonym na znajomość doktryny chrześcijańskiej oraz na filozofię i teologię. W XVI i XVII w. nauczanie w kolegiach było oparte na znajomości najnowszych osiągnięć intelektualnych, jednak w następnym stuleciu sprowadzało się niemal wyłącznie do tomistycznej scholastyki, było odcięte od aktualnej wiedzy naukowej, stało się anachroniczne i skostniałe.

Ducha jezuickiej mistyki określiły pisma **Ignacego Loyoli (1491–1556)**, założyciela zakonu. Jest to mistyka ascetyczna, oparta na ściśle określonych regułach praktycznych, w znacznie mniejszym zaś stopniu na intelektualnej spekulacji oraz silnie związana z zasadami posłuszeństwa i rygorami wstrzemięźliwości. W większym stopniu niż mistyka innych szkół także respektuje autorytet Kościoła. *Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea* (1522) Loyoli to wprawdzie dzieło (może trafniejsze byłoby nazwanie go podręcznikiem), które nie traktuje o doświadczeniu mistycznym, lecz proponuje pewien szczegółowo opracowany model kontemplacji, która, nie będąc wprawdzie jeszcze samym doświadczeniem zjednoczenia z Bogiem, do takiej unii może prowadzić. *Ćwiczenia duchowe* stały się „główną osią całej jego duchowości, opartej na wiedzy i panowaniu każdego nad sobą w celu rozwijania wszystkich jego możliwości

¹³⁰ Działalność zakonu w niektórych krajach, zwłaszcza w XVIII w., prowadziła do napięć politycznych, ponieważ jezuici, działając w kręgach elity społecznej, wywierali wpływ na jej postawy społeczne, polityczne i moralne; zarzucano im (czynili to zwłaszcza rygorysty, tacy jak Pascal, Bayle, Boileau czy La Fontaine), m.in., że są wrogami życia społecznego, głoszą bowiem laksyzm i probabilizm moralny i prawny. Jezuici angażowali się niekiedy w aktualne wydarzenia polityczne, a ponadto ich działalność ekonomiczna nie zawsze była uczciwa. Z tego powodu bywali wyrzucani z niektórych krajów (Francja, Hiszpania, Portugalia, Sycylia). W 1814 r. papież Pius VII pozwolił na wznowienie działalności zakonu.

w dziele służenia Bogu i zbawienia własnej duszy”¹³¹. Wkroczenie na drogę kontemplacji polega na odnalezieniu w duszy woli służenia Bogu, na uporządkowaniu życia duchowego, znalezieniu dla niego trwałego fundamentu czy głównej zasady, jaką jest jego trwałe odniesienie do Boga, będące odpowiedzią na Jego miłość. Jest to zarazem moment zmiany kierunku wewnętrznych przeżyć, odwrócenia ich od świata zewnętrznego, zubożenia na to wszystko, co z niego mogłoby pochodzić – na zdrowie i chorobę, bogactwo i biedę, honor i poniżenie itd. Ich zwrócenie ku wnętrzu ma na celu rozwinięcie samoświadomości i samoopanowania. Loyola żąda od swoich współbraci pełnej kontroli nad swoimi duszami i ciałami, nawet jeśli idzie o ich sposób poruszania się (chód ma być nieprędko, umiarkowany) czy mimika twarzy (należy unikać marszczenia czoła, a zwłaszcza nosa), kiedy pojawiają się w miejscach publicznych. Następnym etapem jest uporządkowana (metodyczna) modlitwa; jej porządek składa się z trzech części: przygotowania (zawierającego prośbę o łaskę jej właściwego odmawiania), medytacji i konkluzji (zawierającej m.in. ocenę dokonanej modlitwy). Kontemplacja, stanowiąca trzon modlitwy (Loyola zaleca poświęcić jej 4–5 godzin dziennie), angażująca przede wszystkim wyobraźnię, dotyczy Chrystusa. Loyola w szczegółach opracował jej technikę, wskazując, jak należy ją codziennie planować, jak wykonywać, które modlitwy odmawiać; nie zaniedbał nawet takich kwestii, jak postawy ciała czy pory dnia, w jakich ma być odmawiana¹³². Jak zauważa J. Caro Baroja, „z ludzkiego punktu widzenia tym, co odzwierciedlają [*Ejercicios espirituales* – M.J.], jest absolutna wiara w to, że wolą można kierować, *ćwiczyć ją*. [...] »Szkołą niebiańskiej mądrości« nazwał je Juan z Ávila. Inni je uznawali za »szkołę Woli«, nawet ludzie wrodzy katolicyzmowi”¹³³. Wiara w wolę i możliwość panowania człowieka nad sobą stała się źródłem charakterystycznego dla duchowości ignacjańskiej i jezuickiej woluntarystycznego aktywizmu.

Pogląd na ignacjańską duchowość zmienił się po odnalezieniu w 1930 r. i opublikowaniu cztery lata później *Dziennika duchowego* (*Diario espiritual*) Loyoli z lat 1544–1545, któremu wprawdzie daleko do stylistycznej doskonałości dzieł Jana od Krzyża czy Teresy z Ávila, to jednak pod względem treści bywa on z ich dziełami porównywany. *Dziennik* nie tylko jest świadectwem przeżyć mi-

¹³¹ J.M. González García, *Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo*, „Eikasía”, 2011/37, s. 138–139.

¹³² J. Baruzi słusznie zauważa, że I. Loyola nie jest „wynalazcą” techniki medytacji, że stosowali ją już w stuleciu wcześniejszym Bracia Wspólnego Życia i inni. Francuski uczony pisze jednak, że „oryginalności Ignacego Loyoli nie powinno szukać się w fakcie zaproponowania przez niego metodycznej medytacji, lecz w jej wymiarze” (J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, s. 381).

¹³³ J. Caro Baroja, *Fantasías y lucubraciones en torno a San Ignacio de Loyola y su Compañía*, „Eguzkilore”, 1996/9 extra, s. 193–194.

stycznych ich autora, lecz także sytuuje *Ejercicios* w perspektywie mistycznej. Oba pisma wyrażają te same treści: pragnienie podążania za wolą Boga, oczekiwanie na znaki akceptacji przez Niego podjętych decyzji, wielkie znaczenie kontemplacji, wyobraźni i wrażliwości w życiu duchowym. Nie jest to z pewnością taka postawa, którą można byłoby wyrazić symbolem unii narzeczeńskiej czy małżeńskiej między duszą a Bogiem, charakterystycznym dla mistyków afektywnych. Wbrew surowości *Ejercicios*, *Diario* ujawnia, że w duchowości Loyoli nadzwyczajne znaczenie miał „dar łez” (wzmianka o łzach pojawia się już w pierwszym zdaniu *Diario* i powtarza się w zapiskach niemal każdego dnia¹³⁴), intuicyjne odczuwanie Boga i miłość do Niego. Jeszcze wyraźniej mistyczny charakter wewnętrznego życia Loyoli ujawnia się w jego *Autobiografii* (podyktowanej o. Luisowi Gonçalvesowi da Câmara w latach 1553–1555) – okazuje się bowiem, że doznawał on mistycznych wizji. Na przykład w paragrafie 29 czytamy:

zdawało się mu widzieć [tekst jest napisany w trzeciej osobie – M.J.] coś białego, z czego wychodziły promienie, z czego Bóg promieniował blaskiem. [...] Wiele razy i przez długi czas, modląc się, widział wewnętrznym wzrokiem człowieczeństwo Chrystusa, a postać, która mu się ukazała, była biała, ani nadto wysoka, ani niska, jednak nie mógł rozróżnić w niej poszczególnych członków ciała. Kiedy indziej widział to będąc w Jeruzalem, a innym razem idąc do Padwy. Najświętszą Pannę widział w podobnej postaci, bez wyraźnego rozróżnienia jej poszczególnych części ciała¹³⁵.

Do najwybitniejszych uczniów Loyoli należeli: Jerónimo Nadal (1507–1580), Alonso Rodríguez (1538–1616), autor *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* (1614), św. Alfonso Rodríguez (1533–1618), św. Francisco de Borja (1510–1572), Luis de la Puente (1554–1624), autor *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (1605) i *Guía espiritual* (1609), Pedro Sánchez (1526–1609), Álvarez de Paz (1560–1620), autor prac *De vita spirituali* (1608) i *De inquisitione pacis sive studio orationis* (1617) oraz Francisco Suárez (1548–1517), który doktrynę życia duchowego w ujęciu teologicznym i filozoficznym przedstawił w pracach *De oratione* i *De statu perfectionis*.

Szkoła karmelitańska

Mistyka karmelitańska, bliska duchowości franciszkańskiej, miała w Hiszpanii najwybitniejszych przedstawicieli w osobach św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, których dzieła należą także do szczytowych, klasycznych osiągnięć

¹³⁴ Zob. San Ignacio de Loyola, *Diario espiritual*, w: S. Thió de Pol, *La intimidad del peregrino: Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1991, passim.

¹³⁵ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía: el peregrino*, w: J.M. Rambla Blanch, *El peregrino: de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1996, s. 47.

mystyki chrześcijańskiej. Dlatego ten fragment rozdziału, chociaż poświęcony tylko dwójgu przedstawicielom szkoły karmelitańskiej, jest rozległy i znacznie bardziej szczegółowy niż poprzednie.

Początki zakonu karmelitów sięgają końca XII w. Reguła zakonu została zatwierdzona w 1227 r. przez papieża Innocentego IV. W Królestwie Jerozolimy, państwie utworzonym w wyniku wypraw krzyżowych, w jaskiniach góry Karmel niedaleko dzisiejszej Hajfy osiedliła się grupa eremitów. Góra ta od dawna była uznawana przez Egipcjan, Fenicjan, Greków i Rzymian za miejsce święte, dla proroków Izraela była symbolem mocy, a w świecie biblijnym pojawiła się jako symbol łaski, błogosławieństwa i piękna, być może z powodu porastającej ją bogatej roślinności. Jak podaje Biblia, na górze Karmel prorok Elias – w tradycji chrześcijańskiej uznawany za jednego z pierwszych eremitów – prowadził dysputę z czterystu pięćdziesięcioma prorokami Baala. Karmelici uznają się za duchowych spadkobierców Eliasza; nawiązują w szczególności do biblijnego opisu wypatrywania przez Eliasza chmury, z której miał spaść długo oczekiwany deszcz. Ową chmurą w interpretacji symbolicznej jest Matka Boża, patronka karmelitów, a jej pojawienie się w postaci chmury interpretuje się jako zapowiedź nowego życia na świecie. Góra Karmel ma dla karmelitów znaczenie symboliczne; wchodzenie na nią, mające za punkt wyjścia pustynię (symbol ciszy wewnętrznej i samotności – niezbędnych warunków kontemplacji – oraz przestrzeni otwartej na Boga, oczyszczonej z egotycznych pragnień), jest dla nich archetypem życia wznoszącego się ku niebiosom, mającego na celu oferowanie Bogu czystego serca i unię z Nim. Jest także symbolem pragnienia Absolutu, wyrażającym istotę życia duchowego. Inne symbole tej duchowości, często spotykane w pismach karmelitów, to źródło (w różnych przekształceniach, takich jak studnia, rzeka, strumień czy deszcz) i ogród. Owo symboliczne źródło ma wiele znaczeń – może być np. źródłem życia, Słowa, poznania, obfitości, szczęścia, a w swym podstawowym znaczeniu odnosi się do Boga jako tego, który zaspokaja pragnienia duchowe. W niektórych interpretacjach jest to także symbol Matki Bożej. Często wraz z symbolem źródła pojawia się symbol ogrodu, który – podkreśla się – nie może rosnąć bez wody. Ogród to także symbol owoców pożywienia duchowego oraz mistycznego odpoczynku duszy w Bogu. Inne symbole duchowego życia karmelitów to droga (obraz jego rozwoju, wznoszenia się, poszukiwania pełni, peregrynacji w kierunku Boga), Wszystko-Nicość, ciemna noc, Światło, Ogień, płomień miłości, wewnętrzny zamek.

W XIII w. pod wpływem Alberta, łacińskiego patriarchy Jerozolimy, eremici mieszkający na Karmelu założyli regularny zakon, zatwierdzony przez papieża w 1227 r. W 1247 r. papież wskazał regułę Alberta jako podstawę życia zakonnego karmelitów, zmieniając ją w wielu punktach; otrzymali oni wów-

czas status zakonu żebraczego, co z ich stylu życia wyeliminowało wiele elementów pustelnicstwa. Po upadku Królestwa Jerozolimy w 1291 r. zakon opuścił Karmel i Ziemię Świętą. W zakładanych na Zachodzie klasztorach (budowlach skromnych, ascetycznych, konstruowanych jednak z wyczuciem harmonii¹³⁶) pozwolono karmelitom mieszkać w oddzielnych, bardzo małych celach, by mogli wzorem eremitów przebywać w samotności, unikać rozmów i nieustannie się modlić. Głębokie zmiany w stylu życia karmelitów zaszły w XV w., kiedy papież jeszcze bardziej złagodził regułę ich zakonu, pozwalając na opuszczanie klasztorów w celu prowadzenia pracy apostołskiej, co uniemożliwiało nieustanne zachowywanie milczenia; w zasadzie pierwotne pustelnicstwo pozostało tylko jako praktyka wewnętrzna („pustelnicstwo wewnętrzne”).

Ten odłam zakonu, do którego należała Teresa z Ávila i który wyodrębnił się dzięki jej inicjatywie, nazywa się karmelitami „bosymi” (w odróżnieniu od „trzewickowych”). Duchowość karmelitów bosych wyznacza samotność, modlitwa i kontemplacja. Ma ona charakter chrystocentryczny i uwewnętrzniony. Wewnętrzne skupienie nie jest tutaj traktowane jako cel sam w sobie, lecz jako poznanie samego siebie, własnej, uczynionej na podobieństwo Boga i partycypującej w Nim duszy, stanowiące punkt wyjścia ku dziełom zewnętrznym, wykonywanym z miłości do bliźniego. Wielką wagę przywiązuje się w tym zakonie do nieustającej modlitwy, uznając ją za drogę wzrastania w kierunku pełni życia duchowego oraz spotkania z Bogiem i Jego tajemnicami. Modlitwa ma tutaj także formę kierowania myśli i serca ku Bogu we wszelkich życiowych okolicznościach – jest to praktyka ciągłej modlitwy indywidualnej („w tajemnicy serca”) i wspólnej (liturgicznej), „świętego myślenia” i „czynienia wszystkiego w imię Boga” (życia w Jego obecności), będących „tarczą wiary” i „mieczem ducha”. Poznanie własnej duszy jest związane z jej przekroczeniem, dążeniem do spotkania się z Bogiem, poszukiwaniem Go we wszystkich codziennych sprawach i rzeczach. Konsekwencją samopoznania jest „przemiana spojrzenia i serca”, która prowadzi do wytworzenia „celi wewnętrznej” (w XV i XVI w. w ten sposób karmelici zaczęli pojmować realizację pierwotnego ideału pustelniczego życia), stanowiącej podstawę życia mistycznego, a także pokora, wynikająca z rozpoznania prawdy o Bogu i o tym, kim jest człowiek

¹³⁶ Zob. B. Blasco Esquivias, *Utilidad y belleza en la arquitectura carmelitana: las iglesias de San José y La Encarnación*, „Anales de Historia del Arte”, 2004/14, s. 145; autorka artykułu, analizując zalecenia św. Teresy i św. Jana od Krzyża dotyczące konstruowania klasztorów, nie znajduje w nich tak szczegółowych instrukcji, by można było uznać, że istnieje specyficzny, karmelitański styl architektoniczny. W wypowiedziach św. Teresy na ten temat odczytać można przede wszystkim troskę o to, by mniszki miały zapewnioną w klasztorze przestrzeń do kontemplacji. Ponadto, według jej wskazań klasztory powinny być mocne, pozbawione zbędnych ozdób i funkcjonalne w formie; w zakresie funkcjonalności znajdowała się także kwestia oddzielenia cel od miejskiego hałasu, mogącego zakłócić kontemplację.

w Jego obliczu. Wewnętrzne skupienie, angażujące wszystkie aspekty ludzkiej rzeczywistości, prowadzące do harmonijnego zespolenia osobowości, dokonujące zatem całkowitej transformacji wewnętrznego życia, czyni także wolnym od rzeczy świata zewnętrznego – takiego posługiwania się nimi, które nie czyni człowieka ich niewolnikiem.

Główną rolę w duchowości karmelitów odgrywa kontemplacja, pojęta jako doświadczanie Boga i zasada unifikacji wszystkich wymiarów życia. Reguła zakonu karmelitów, chociaż uznaje kontemplację za jedną z centralnych wartości, wskazuje zarazem potrzebę zachowania równowagi między kontemplacją, modlitwą i działaniem. Ten postulat bywa także interpretowany jako wezwanie do zachowania równowagi między intelektualizmem (właściwym np. dla dominikanów) a afektywnością i woluntaryzmem (cechy szczególnie akcentowane w duchowości franciszkańskiej), chociaż pewną przewagę w tej odmianie duchowości zyskał ostatecznie ten drugi element.

Teresa Cepeda y Ahumada (1515–1582), znana także jako św. Teresa z Ávila, św. Teresa de Jesús i Teresa Wielka, urodziła się w Ávila, w rodzinie dość zamożnych „nowych chrześcijan”, co, pragnąc uniknąć podejrzeń i prześladowań ze strony Inkwizycji, przez całe swoje życie ukrywała; jej żydowskie pochodzenie odkryto dopiero w 1946 r.¹³⁷ W dzieciństwie i wczesnej młodości była namiętną czytelniczką. Książki pochodziły z biblioteki jej ojca, ale te, które ją naprawdę pasjonowały – opowieści o życiu rycerskim – dostawała od matki w tajemnicy przed ojcem, bardzo nisko oceniającym poziom moralny tej literatury¹³⁸. Matka Teresy zmarła, gdy ona miała 13 lat. Ojciec, przejęty losem swoich sześciorga dzieci, oddał ją do augustiańskiego kolegium Santa María de Gracia, gdzie przebywała i kształciła się przez półtora roku. W tym czasie nie była osobą religijną; przeciwnie, jak pisze w autobiografii *Libro de su vida*, otwarcie odrzucała życie religijne. Jednak to nie przyczyny religijne spowodowały, że dość szybko opuściła klasztor; przyczyną był zły stan jej zdrowia, z którym będzie miała kłopoty do końca życia. Podczas rekonwalescencji podjęła decyzję o wstąpieniu do klasztoru. Ojciec nie zgadził się na to, dlatego pewnego listopadowego poranka 1535 r. uciekła z domu do karmelitańskiego klasztoru Encarnación w swoim rodzinnym mieście. W 1536 r. została mniszką. Decydu-

¹³⁷ Zob. P. Bastida Rodríguez, *Santa o hereje: la otra Santa Teresa de Ávila en „Impossible Saints” de Michèle Roberts*, Universitat de les Illes Balears, Palma 2006, s. 96.

¹³⁸ Sama Teresa oceniała później te lektury jako stratę czasu, ale jak zauważa A. Garrosa Resina, miały one dla ukształtowania się jej także znaczenie pozytywne: „Teresa mogła podziwiać w nich dokonania tylu herosów, niestrudzonych rycerzy broniących swego kraju, swego króla, uciśnionych i słusznych spraw. I wojenne okoliczności i terminologia tych opowieści odzwierciedlają się w jej książkach” (A. Garrosa Resina, *Santa Teresa y la cultura literaria de su tiempo (referencias literarias profanas en la obra Teresina, „Castilla”, 1982/4, s. 85–86)*. Autor odnajduje w pismach św. Teresy ślady lektur świeckiej literatury jej epoki.

jące znaczenie dla jej wyboru miał traktat *Tercer abecedario espiritual* F. Osuny. Był on dla niej objawieniem, którego szukała, drogą do Boga, jakiej jej było trzeba¹³⁹.

Panujący w klasztorze Encarnación styl życia jej nie odpowiadał – zarówno złagodzona reguła, pozwalająca zakonnicom na utrzymywanie kontaktów ze światem zewnętrznym, na swobodne przyjmowanie odwiedzin i utrzymywanie przyjaźni z osobami spoza klasztornej mury, jak i systematyczne modlitwy według zaleceń *Ejercitatorio* Garcíi de Cisnerosa, wyznaczającego kolejne dni tygodnia do rozważania w modlitwie grzechu, śmierci, piekła, Sądu Ostatecznego, Męki Pańskiej i chwały życia wiecznego. Teresa nie chciała podporządkować się temu życiu i jego rytmowi. Po prawie dwudziestu latach raczej mało satysfakcjonującego życia monastycznego, mając 39 lat, w klasztornym oratorium doznała pierwszego objawienia Chrystusa, po którym nastąpiły kolejne, intensywniejsze, pełniejsze, ekstatyczne (były jednak w jej życiu duchowym także długie okresy „posuchy”, przeżywane bez tego rodzaju doświadczeń), pojawiające się niespodziewanie pośród codziennych zajęć, a niekiedy wśród zgromadzonych ludzi. Teresa doznała wreszcie satysfakcji z własnego życia duchowego.

Mistyczne doświadczenie Teresy rozpoczyna się w 1554 r. wizją Chrystusa; w jej widzeniach pojawia się On najczęściej. Próbując wyjaśnić, na czym tego rodzaju doświadczenie polega, pisała, że jest podobne do takiego doznania obecności innej osoby, jakie ma niewidomy, kiedy z nią rozmawia („nie jest to rzeczywiste widzenie; na tym stopniu modlitwy [...] dusza ani oczyma, ani wyobraźnią nic nie widzi, co by się mogło zwać widzeniem”¹⁴⁰). Kiedy indziej zjawiał się jej On w swojej cielesnej, by tak rzec, postaci – jak pisze: „ukazał mi się Pan nasz Jezus Chrystus, jak zwykle, w widzeniu przez wyobraźnię. Wpatrując się weń, ujrzałam na głowie Jego, zamiast korony cierniowej, koronę jaśniejącą promieniami, błyszczącymi wkoło – zapewne z miejsc poranionych cier-

¹³⁹ Zob. E. Lorenz, *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*, Herder, Barcelona 2005, s. 15–16.

¹⁴⁰ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: eadem, *Dzieła*, t. II, przeł. H.P. Kossowski, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 324. O swoich widzeniach pisze: „oczyma ciała [...] nigdy nic nie widziała; widzenia jej tak były czysto duchowe i tak nieuchwytnie, że nieraz w początkach zdawały się jej urojeniem [...]. Tak samo nie słyszała żadnych słów zewnętrznych z wyjątkiem dwóch wypadków, ale wtedy nie rozumiała nic z tego, co słyszała” (eadem, *Sprawozdania duchowe*, w: eadem, *Dzieła*, t. III, przeł. H.P. Kossowski, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 31); „co do sposobu jej widzeń [...], jest on taki, że nic się nie widzi, ani zewnętrznie, ani wewnętrznie, bo nie jest to widzenie przez wyobraźnię. Ale choć się nie widzi, rozumie jednak dusza, kto się ukazuje i skąd pochodzi i to nierównie jaśniej niż gdyby na oczy widziała; nie przedstawia się tu tylko żaden przedmiot poszczególny. Jest to tak, jak gdyby w ciemnym pokoju jedna osoba czuła przy sobie drugą. [...] I póki to widzenie trwa, nie może go nie spostrzec, gdy zaś przejdzie, choćby się najusilniej starała, nie zdoła go wznowić w sobie. Każde bowiem takie wznowienie będzie tylko wytworem wyobraźni, a nie rzeczywistą obecnością” (ibidem, s. 32–33).

niami”¹⁴¹. Innym razem w jej widzeniu Chrystus łamał chleb i podawał jej do ust. Tym, co ją innym razem najbardziej poruszało, było doświadczenie niedającej się opisać ani zobaczyć „cielesnymi oczami” „światłości wlanej do duszy, jakby blasku słońca przykrytego dziwnie subtelną i przezroczystą zasłoną z diamentu utkaną”¹⁴². W innej wizji Chrystus pozwolił jej dotknąć gwoźdźcia – jednego z tych, którym Go ukrzyżowano; według Jego słów gest ten miał symbolizować ich duchowe małżeństwo. W innej wizji włożył On na jej palec „wspaniałe pierścień z drogim kamieniem, jakby ametystem, którego blask jednak był zupełnie inny niż go tu mają podobne kamienie”¹⁴³, a kiedy indziej zjawił się jej jako spoczywający na jej rękach. Miała też inne wizje – anioła o jaśniejącym obliczu ze złotą strzałą (Teresa nazwała go „cherubinem”; jej wykształcony spowiednik, Bañez, teolog i profesor uniwersytetu w Salamance, skorygował ją – był to, według niego „serafin”), Matki Bożej w otoczeniu aniołów i Józefa, Ducha Świętego w postaci gołębic.

Teresa niepokoiła się tym, że jej mistyczne wizje mogą być oszustwem demona¹⁴⁴, a także, że jest ofiarą melancholii, dość powszechnej dolegliwości duchowej jej epoki. Zwłaszcza w klasztorach melancholia była uznawana za chorobę spokrewnioną ze śmiertelnie grzeszną *acediá*, przejawiającą się jako unieruchamiający wolę paraliż duchowy. Jak wyjaśniają niektórzy autorzy, nie wynikał on z zapomnienia o boskim celu kontemplacji, lecz przeciwnie, z „tak żywego rozpalenia miłości do boskości, że obiekt, do którego się dąży, zdaje się być nieosiągalny”¹⁴⁵. Według ówczesnych lekarzy i teologów (przykładem

¹⁴¹ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 49.

¹⁴² Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 392; pisze Teresa, że „zdarzają się także dusze [...], które mają tak chorobliwą wyobraźnię czy też umysł tak niespokojny, że przejmują się tworamí swej imaginacji, że cokolwiek im stanie na myśli, to zdaje im się, że na oczy widzą. Gdyby takie dusze ujrzwały widzenie prawdziwe, przekonałyby się bez najmniejszej wątpliwości, że rzekome ich widzenia są tylko zamianiem. Same sobie tworzą w wyobraźni to, co widzą” (ibidem, s. 393–394). Odradza swoim zakonnicom, by pragnęły doznawać takich widzeń – z kilku powodów, m.in. dlatego, że ich udzielanie zależy jedynie od Bożej łaski oraz że „każda żądza, gdy jest silna i niepowściągnięta, roznieca i porywa za sobą wyobraźnię. Człowiek wyobraża sobie wówczas, że istotnie widzi i słyszy to, czego pożąda” (ibidem, s. 398). Zauważa też, że są tacy święci, którzy takich widzeń nie mieli, a także ludzie, którzy je miewali, a świętymi nie są.

¹⁴³ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 71.

¹⁴⁴ „Mistycy są przekonani, że ich wysoka wrażliwość na doświadczenia duchowe czyni ich podatnymi wobec diabła. Z tego powodu cierpią katusze i ulegają rozproszeniu. Szatan szepce im do ucha sugestie, które wydają się dobre, lecz wywołują jedynie gorycz i wstręt. Zwodzi ich ku rozkoszy, narzekaniu, oszczerstwu, gniewowi, zazdrości, próżności i pysze. Kiedy Bóg ukazuje mistykom światło prawdy, diabeł świeci fałszywymi błyskotkami, by ich oszukiwać. [...] Dlatego mistycy powinni utrzymywać stałą czujność, by oprzeć się rozproszeniu, które na nich zsyła diabeł z zamiarem oddalenia ich od życia oddanego modlitwie i miłości” (M.J. Zamora Calvo, *Misticismo y demonología...*, s. 156).

¹⁴⁵ R. Bartra, *Melancolía y cultura. Notas sobre enfermedad, misticismo, cortesía y demonología en la España del Siglo de Oro*, <http://omega.ilce.edu.mx/bibdig/sites/hemero/home.htm> (28.11.2011).

De la démonomanie des sorciers demonologa Jeana Bodina i *De praestigiis daemonum* lekarza Jean Wiera) melancholia, będąca chorobą umysłu, a nie zwykłym szaleństwem, jest stanem sprzyjającym opanowaniu ludzkiej duszy przez szatana. Symptomy melancholii były podobne do tych, jakie pojawiają się w duszy osłabionej przeżywaniem stanów mistycznych, tak że sama św. Teresa, mając świadomość tego podobieństwa (świadomość tę mieli także inni mistycy, np. J. Böhme czy Jan od Krzyża), niepokoiła się o to, czy rzeczywiście doświadcza Boga, czy też może, z powodu niedostatków imaginacji, ulega iluzji i oddziaływaniu szatana. Inkwizytor wyjaśnił Teresie, że Święte Oficjum nie jest powołane do badania dusz ani sprawdzania tego, jak kto się modli, lecz do znajdowania i karania herezji i heretyków. Poradził jej, by swoje wizje opisała i przedstawiła człowiekowi, którego oni oboje uznają za autorytet – Juanowi z Ávila. Opis, który trafił do rąk Juana de Ávila był przeredagowaną w 1565 r. jej autobiografią (*Libro de la vida*). List, który Teresa od niego otrzymała, uspokoił ją – już nigdy później nie miała wątpliwości, co do źródła swych doznań¹⁴⁶. Niemniej, mając świadomość niebezpieczeństwa, jakie grozi osobom podatnym na melancholię oraz niepokoїв, jakie może taka osoba wywołać w zgromadzeniu zakonnym, zabroniła przyjmowania do swego zakonu takich kobiet, a te, które znalazły się w zakonie i melancholii ulegają, nakazała upominać słowami, a jeśli okażą się nieskuteczne – nakładać na nie coraz cięższe obowiązki.

Teresa z Ávila była reformatorką życia swojego zakonu. Uzyskała pozwolenie na założenie klasztoru według starej, surowej reguły, w którym życie regulować miały dawne zasady samotności, milczenia i ubóstwa (utrzymywanie się z własnej pracy), niezbędne, według niej, do prowadzenia życia prawdziwie religijnego. Reguła konwentów zakładanych przez Teresę nie stawiała zakonnicom skrajnych wymagań, nie domagała się od nich nadzwyczajnych umartwień (choć przywracała całkowite powstrzymanie się od jedzenia mięsa i post od połowy września do Wielkanocy) ani sformalizowanych modłów. Zakonnice nie mogły ponadto nosić butów, dlatego nazywano je bosymi.

¹⁴⁶ Św. Teresa z Ávila nie uniknęła podejrzeń ze strony Inkwizycji. Niektóre z nich były wynikiem intryg osób, którym zaufała. Tak było w przypadku pięknej, ale próżnej księżniczki Éboli, która najpierw poprosiła, by Teresa pozwoliła przeczytać jej rękopis *Libro de la vida*, następnie rozdzieliła jego kartki wśród swego dworu dla powszechnej uciechy. Kiedy jej mąż zmarł, wstąpiła do zakonu karmelitanek (obecne w nim zakonnice musiały rozmawiać z nią na kłęczkach), a wreszcie zażądała od Teresy klasztoru tylko dla siebie i swego dworu, co spotkało się ze zdecydowaną odmową. Księżniczka z zemsty złożyła donos przed Inkwizycją, oskarżając, na podstawie pożyczonej książki jej autorkę o herezję. Interweniował D. Bąñez, którego opinia uratowała i książkę, i Teresę przed szykanami. Następne oskarżenie Inkwizycją przyjęła w 1589 r., rok po opublikowaniu jej dzieł. Oskarżenia zostały jednak uznane za bezpodstawne, tym bardziej że rozpoczęły się wówczas prace zmierzające do beatyfikacji Teresy. Szerzej na temat: E. Llamas-Martínez, *Teresa de Jesús y los alumbrados*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, s. 137–167.

Do zakonu mogli wstępować wszyscy, niezależnie od zamożności i pochodzenia etnicznego; jak pisze E. Lorenz, była to postawa rewolucyjna, wykraczająca poza stan świadomości ówczesnego społeczeństwa¹⁴⁷. Równie rewolucyjne w tamtej epoce było to, że reformy zakonu podjęła się kobieta. Nie było to przedsięwzięcie proste, wymagało zgody autorytetów, łącznie z papieżem, ale także pokonania oporów hierarchii kościelnej, która w jej przedsięwzięciu dostrzega zagrożenie własnych interesów. W 1562 r. udało się jej zainaugurować funkcjonowanie klasztoru San José w Ávila, którego została przeoryszą (przyjęła wówczas imię Teresa de Jesús). Pięć lat później spotkała Juana de Santa Cruz, którego przekonała do współpracy w dziele reformy. Stał się on założycielem 25 męskich klasztorów karmelitów bosych. W tym samym roku Teresa rozpoczęła trwającą do końca jej życia wędrowkę po całej Hiszpanii, zakładając 15 kolejnych klasztorów karmelitanek bosych¹⁴⁸ (ostatni w 1582 r.). Jej dzieło, chociaż prowadzone za pozwoleniem części hierarchii kościelnej (część zaś była reformom przeciwna), nie było łatwe. Trudno było pokonać opór tych licznych karmelitów, jakim odpowiadała złagodzona reguła i którzy traktowali ruch odnowy jako bunt i przejaw nieposłuszeństwa; Teresa była z nimi w długotrwałym, ostrym konflikcie¹⁴⁹. W 1580 r. – dwa lata przed śmiercią Teresy – papież Grzegorz XIII w swoim brewe oddzielił karmelitów bosych od trzewiczkowych oraz wydzielił dla nich prowincję w Hiszpanii. Zdrowie Teresy, od młodości wątłe, pogarszyło się w 1580 r.¹⁵⁰ Zmarła 4 października 1582 r. Jej proces

¹⁴⁷ E. Lorenz, *Teresa de Ávila...*, s. 126. S. Herpoel (*A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Rodopi, Amsterdam 1999, s. 219), zauważa, że „święta Teresa głęboko rewolucjonizuje pojęcie przeznaczenia kobiety jej epoki: za pośrednictwem swych pism nie tylko dostarcza kobiecie wiary w siebie i w jej zdolności, lecz także nalega na konieczność refleksji o jej własnej kondycji”.

¹⁴⁸ Szczegółowo o jej wędrowkach, drogach, zajazdach, w jakich odpoczywała w czasie podróży, środkach lokomocji, którymi podróżowała itd. pisze inżynier budowy dróg, kanałów i portów, J.M. de Ugalde y Agúndez, w około czterystustronicowej pracy pt. *Los caminos teresianos*, Madrid 2002.

¹⁴⁹ Na temat sporów w łonie zakonu karmelitów zob. R.P. Hardy, *Poszukiwanie Niczego*, przeł. M. Szafrńska-Brandt, IW PAX, Warszawa 1992, s. 63–68.

¹⁵⁰ Na podstawie opisu symptomów choroby, jakie Teresa podaje w swoich pismach, lekarze twierdzą, że była ona chora na brucelozę, endemicznie występującą w okolicy Ávila aż po czasy współczesne, a zmarła na raka. Dokładną historię choroby, opis symptomów oraz ich medyczną diagnozę podaje A. Senra Varela w artykule pt. *La enfermedad de Santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, s. 1046–1056. Jak pisze A. Senra Varela, „ci, którzy opowiadali się za diagnozą hysterii, czynili to w pewnej bardzo konkretnej osobistej perspektywie i odwróceniu plecami od rzeczywistości cierpień wskazywanych przez samą chorą” (s. 1055). Lekarz piszący te słowa, zapewne dobrze znający rozmiar cierpień powodowanych przez źle leczoną brucelozę, wyraża podziw dla życiowych osiągnięć świętej: „święta Teresa cierpiała na naturalną, organiczną chorobę, jaka dotyka także inne istoty ludzkie; lecz wspaniała jest wielkość ducha, która pozwala tej kobiecie być ponad nędzą ciała, maltretowanego przez chorobę, by wznieść się na wysublimowane wyżyny mądrości i świętości” (s. 1055). W wizji, jaką miał po jej śmierci jej przyjaciel J. Gracián, Teresa miała powiedzieć, że zmarła, bo jej serce nie mogło wytrzymać nadmiaru Bożej miłości.

beatyfikacyjny zakończył się w 1614 r., a kanonizacyjny w roku 1622; w 1970 r. nadano jej, jako pierwszej kobiecie w historii, tytuł Doktora Kościoła.

Niemal wszystko, co napisała Teresa z Ávila powstało z pewnych życiowych potrzeb, można nawet powiedzieć: konieczności – z obowiązku nałożonego na nią przez przełożonych i – jak sama pisze – przez Boga. Kiedy swoim spowiednikom zwierzała się z wątpliwości, co do przeżywanych doświadczeń, zalecili jej by je opisała. W ten sposób w 1560 r. powstały jej pierwsze krótkie i fragmentaryczne *Relaciones espirituales*, zwane także *Cuentas de conciencia* – wielokrotnie redagowany dziennik jej wewnętrznego doświadczenia. *Libro de su vida* jest pierwszą prawdziwie wielką autobiografią w literaturze hiszpańskiej; święta napisała ją w Toledo w 1562 r.; bywa ona porównywana do *Wyznań* św. Augustyna, które zresztą uwielbiała. Druga redakcja *Libro* powstała w latach 1564–1565. Kilkuletnia różnica między pierwszą a drugą redakcją sprawiła, że *Libro de su vida* nie jest dziełem zupełnie koherentnym, mimo to do dzisiaj fascynuje swoją świeżością i autentycznością oraz niezwykłą zdolnością ekspresji autorki. Chociaż w *Libro* treści doktrynalne, dotyczące stopni wewnętrznej modlitwy, stanowią centralną część tego dzieła, to nie mają one charakteru abstrakcyjnego, lecz opierają się na doświadczeniu autorki, co ona sama bardzo często podkreśla. Ukazuje ono także, że doświadczenie mistyczne nie jest czymś łatwym do osiągnięcia; przeciwnie, *Libro de su vida* Teresy jest świadectwem jej wieloletniej wewnętrznej walki i udręk, wśród których owe doznania pojawiają się rzadko i są osiągnane kosztem wielkiego napięcia duchowego. *Las moradas del castillo interior* (ten tytuł pochodzi od wydawców; autorka swe dzieło zatytułowała *Castillo interior*), traktat napisany w Toledo w latach 1576–1577, uznawany za szczytowe literackie osiągnięcie Teresy, jest opisem rozwoju duchowego, wraz z jego trzema etapami: purgitywno-ascetycznym (trzy pierwsze „mieszkania”), iluminatywnym (czwarte „mieszkanie”) i unitywnym (piąte, szóste i siódme „mieszkanie”). *Camino de perfección*, praca napisana w latach 1566–1567, przeredagowana w 1570 r., opublikowana w 1583 r., jest rodzajem podręcznika duchowości dla mniszek zakonu Teresy, zawiera jednak także refleksje innego rodzaju, dotyczące np. reformy katolickiej i protestanckiej. *Las fundaciones* jest dziennikiem podróży Teresy odbywanych w latach 1567–1582 w celu zakładania kolejnych klasztorów; jest on porównywany do hiszpańskiej powieści lotrzykowskiej (ze względu na jego styl literacki, a nie związek Teresy ze światem przestępczym). Inne, mniejsze prace świętej z Ávila, to *Conceptos del amor de Dios* (znane także jako *Meditaciones sobre los Cantares*) – objaśnienie sensu niektórych fragmentów Biblii dla jej siostr zakonnych (było to przedsięwzięcie odważne, ponieważ ówczesni teologowie zakazywali kobietom nawet lektury przekładów Biblii na język hiszpański, a jej komentowanie było zarezerwowane wyłącznie dla wykształconych teologów) – oraz *Exclamaciones*

o *meditaciones del alma a su Dios*. Teresa pisała także wiersze, nie miała jednak wielkiego talentu poetyckiego. Ponadto z napisanych przez nią około 15 tysięcy listów zachowało się tylko około 480, obejmujących 36 lat jej życia.

Wszystko, o czym Teresa pisała, miało związek wyłącznie z jej doświadczeniem, które było dla niej gwarantem prawdy. Stale podkreślała, że w jej pismach nie ma niczego, co by pochodziło z innych źródeł, np. z książek, ponieważ nie ma zbyt wielkiej wiedzy. Nigdy nie przedstawiała swoich doświadczeń w formie apodyktycznej; w jej wypowiedziach są stale obecne wyrażenia podkreślające, że forma, w jakich przedstawia własne doświadczenia, jest niedoskonała – z dwóch powodów: z braku wykształcenia i erudycji, ale także z obiektywnej niemożności adekwatnego przełożenia doświadczenia na słowa czy choćby na odpowiadające mu symbole:

rzeczy te wewnętrzne są tak zawile do zrozumienia, że kto zabiera się do mówienia o nich z tak słabym zasobem umiejętności, jak u mnie, musi zawadzić o wiele rzeczy niepotrzebnych albo i wprost niedorzecznych, nim natrafi i powie jedną do rzeczy. Niech czytający uzbroi się w cierpliwość, bo i mnie niemało jej było potrzeba do pisania tego, na czym się nie znam. I nieraz mi się zdarza, że biorę pióro do ręki jak nieprzytomna, sama nie wiedząc, co mam powiedzieć i od czego zacząć¹⁵¹.

W istocie, w jej pracach można dostrzec pewne niedoskonałości stylistyczne i gramatyczne, jednak, jak zauważa P. Peñalver występujący przeciw „leniwej tezie o spontaniczności i improwizowaniu” Teresy, dopuszczała ona ich istnienie w swoich tekstach zupełnie świadomie i ironicznie, jako pułapek zastawianych na jej spowiedników i inkwizytorów po to, by symulując swoją nieudolność intelektualną uspić ich czujność i uzyskać pozwolenie na rozpowszechnianie tych pism w klasztorach karmelitów¹⁵². Nigdy także swoich wizji Teresa nie intelektualizuje, nie tworzy na ich podstawie żadnej teorii.

Mimo że Teresa z Ávila nie była pisarką profesjonalną, jest zaliczana do najlepszych prozaików Hiszpanii i świata. H. Hatzfeld docenia jej odważne odejście od tradycyjnych schematów, którymi dość często posługiwali się mistycy, by opisać swoje duchowe przeżycia. Według niego Teresa jest „absolut-

¹⁵¹ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 233.

¹⁵² P. Peñalver, *La mística...*, s. 69. Jak pisze A. Egido, „wahania i lęki przed ujawnieniem się ukrywają walkę, której świadectwami jest usiany tekst. Od samego początku przyjmuje ona postawę podmiotu grzesznego i upadłego, o mizernej zdolności pojmowania i topornej wyobraźni [...]. Następnie występuje z »prostacim rozumieniem« [...], ujawnia swą niepewność mówiąc o »mystycznej teologii« [...], niezadowolone ze swojego stylu [...] i aż zawstydzona nim, by zakończyć komunałami (*tópicos*) dającymi świadectwo jej skromności [...]. Odniesienia do jej kondycji kobiety czy kobiet w ogóle kończą się zawsze wskazaniem niższości, która mocno kontrastuje z otrzymanymi bożymi łaskami, wynoszącymi ją znacznie wyżej niż wielu mężczyzn” (A. Egido, *Santa Teresa...*, s. 92–93); „tekst *De la vida* pozwala w pełni zdać sprawę z tej walki, w której Święta Teresa próbuje bronić się przed wykształconymi mężczyznami (*letrados*), obniżając wartość swoich zasług jako kobieta i osoba niewykształcona” (ibidem, s. 95).

ną panią języka”, która nie bierze go poważnie, lecz bawi się nim. Swoje doświadczenia opisuje w oryginalny i osobisty sposób. Równie wysoko ocenia on jej lingwistyczną, „nieporównywalną”, jak pisze, prostotę, przejrzystość i jasność stylu, spontaniczność i świeżość, osiągnięte prawie wyłącznie za pomocą codziennego języka¹⁵³. Niemniej, jak zauważa V.G. de la Concha, Teresa nie miała równych Juanowi de la Cruz zdolności językowego symbolizowania, tworzenia metafor i posługiwała się najczęściej dość ubogimi środkami retorycznymi: obrazem, alegorią i analogią. Nie miała też, według tego autora, zbyt kreatywnej wyobraźni, lecz raczej wysublimowaną intuicję, a mimo to w zadziwiający i paradoksalny sposób jej proza cechuje się „imaginatywnym bogactwem”¹⁵⁴, co wynika z nieskrępowania tekstu skodyfikowanymi zasadami kompozycji (prawdopodobnie ich nie znała), ze swobody, z jaką operuje znajdującymi się w powszechnym obiegu obrazami. O właściwościach prozy Teresy od Jezusa napisano wiele, nie sposób tu nawet dokonać pobieżnego przeglądu tej interesującej literatury, dlatego poprzestajemy na tej jej krótkiej charakterystyce.

W jednym ze swoich sprawozdań Teresa przedstawiła w usystematyzowany sposób kolejne etapy życia duchowego, rozumiejąc je jako takie, których człowiek sam nie może osiągnąć ani własną pracą, ani pilnością. Opisała je jako odmiany modlitwy. Pierwszym jego etapem jest wewnętrzne skupienie, w którym dusza uzyskuje „jakoby inne zmysły własne, podobne do zmysłów zewnętrznych, ale od nich odrębne i za pomocą tych zmysłów wewnętrznych, dusza, rzekłbyś, usiłuje uchylić się od gwaru onych zewnętrznych”¹⁵⁵. Efektem skupienia jest „uciszenie” i „pokój wewnętrzny” oraz odczucie, że duszy niczego nie brakuje, a modlitwa ustna czy rozmyślanie ją męczy i „chciałaby tylko miłować”. Następuje też pewne „uśpienie władz”, dusza wypełnia się Bogiem, jednak Teresa nie uznaje tego stanu za „zachwycenie” bądź „zupełne zjednoczenie”. Jest to modlitwa skupienia. Gdy następuje zjednoczenie, pojawia się „modlitwa jedności”¹⁵⁶, a przyrodzone władze podmiotowe przestają wówczas działać –

¹⁵³ H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid 1976, s. 238–239. Również V.G. de la Concha w pracy *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona–Caracas–México 1978, podkreśla, że styl pisarstwa Teresy z Ávila ma charakter osobisty i spontaniczny. Pisze on m.in. „w redakcji *Vida* i *Moradas* czy w pierwszej redakcji *Camino*, na wszystkich poziomach języka, zauważa się wszędzie znaki dwojakiej intencji, jaka tworzy awers i rewers monety stylu Teresy: wyrazić w sposób bezpośredni i skuteczny przeżycie wewnętrzne, bez uciekania się do konwencjonalnych, stereotypowych formuł; wyrazić je zarazem wiernie” (s. 101; zob. także s. 132). Autor w cytowanej pracy poddał język hiszpańskiej mistyczki szczegółowej analizie.

¹⁵⁴ V.G. de la Concha, *El arte...*, s. 230.

¹⁵⁵ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 34.

¹⁵⁶ Zob. A. Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, s. 24.

rozum staje jakby przerażony. Wola miłuje raczej niż rozumie, ale ani tego, że miłuje, ani tego, co czyni, sama nie rozumie, tak iżby zdołała w słowach to wyrazić. Co do pamięci, o ile mi się zdaje, wcale jej nie ma, ani myśli żadnej. Zmysły też wówczas nie działają, jakby zupełnie odeszły, aby dusza tym obficie mogła się napawać tym, w czym się rozkoszuje¹⁵⁷.

W momencie „zjednoczenia” Bóg udziela duszy „wielkiego i jasnego poznania”. Może w nim dojść także do „porwania” – to pierwsze dokonuje się jako stopniowe umieranie duszy dla rzeczy zewnętrznych i całkowite ukierunkowanie się jej ku Bogu, natomiast porwanie „przychodzi z szybkością błyskawicy, od jednego objawienia, jakim Pan w boskiej wielmożności swojej przeniknie do jej wnętrza, w jednej chwili porywa ją, rzekłbyś nad samą siebie, jak gdyby już wyszła z ciała”¹⁵⁸. Następuje wówczas takie zespolenie duszy z wolą Bożą, że dusza „nie pragnie ani życia, ani śmierci, z wyjątkiem tych krótkich chwil, w których porywa ją gwałtowne pragnienie ujrzenia Boga”¹⁵⁹. Człowiek w tym stanie „jednym się staje duchem i jedną wolą z Bogiem, zgodny z nim we wszystkim, wyzbyty z siebie a wszystek pełen Boga, bez żadnego śladu miłości własnej, lub przywiązania do jakiej bądź rzeczy stworzonej”¹⁶⁰. W zgodności woli duszy z wolą Boga Teresa upatruje zasadę „wszystkiej najwyższej doskonałości, jaką na drodze życia duchowego osiągnąć zdołamy. Im doskonalej kto tego warunku dopełni, tym większe dary otrzyma od Pana, tym dalej na tej drodze postąpi”¹⁶¹.

W *Libro de su vida* pisze o krótkotrwałej, acz „całkowitej przemianie duszy w Boga”¹⁶², o obecnym w zjednoczeniu „wzlocie ducha”, wznoszeniu się duszy w górę z jej najgłębszego wnętrza: „podobnie jak ogień, gdy jest wielki, mocno płonie, tak i dusza, gdy od zjednoczenia z Bogiem na kształt wielkiego ognia się zapali, wypuszcza z siebie płomień i w górę się unosi”¹⁶³. Wznoszenie się duszy nazywa także „pędem ducha”. Opisuje je jako nagłe pożądanie, powstające na samo wspomnienie własnego oddalenia od Boga. Ten poryw święta porównuje także do stanu „jak gdy ktoś znienacka otrzyma jaką bardzo bolesną wiadomość o nieszczęściu, jakiego się nie spodziewał, albo gdy go jaki strach nagły przerazi i od tego przerażenia czy zmartwienia myśl mu i rozum ustaje, i pozostaje cały pogrążony jakby w nieszczęściu”¹⁶⁴. Towarzyszące mu

¹⁵⁷ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 35–36.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 37.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 47.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 64.

¹⁶¹ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 247–248.

¹⁶² Santa Madre Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, w: *Obras Escogidas de la Santa Madre Teresa de Jesús*, Thomas Nelson and Sons, Lóndres – París, [b.d.w.], s. 130.

¹⁶³ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 38. Obraz duszy jako płomienia pojawia się u Teresy także w *Libro de su vida* – zob. Santa Madre Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, s. 110.

¹⁶⁴ Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 39.

emocje to odczucie osamotnienia i wyrzucie ze wszystkiego, pragnienie tylko samego Boga i tęsknota do Niego. Tęskniąc do Boga i nie mogąc sobie zadać śmierci, dusza „umiera z tego, że nie umiera”. Inna odmiana modlitwy wymieniana przez Teresę, to „przeszycie” – „dusza wówczas prawdziwie czuje, jak gdyby jej kto strzałą serce albo ją całą na wskroś przesywał”¹⁶⁵. Towarzyszy temu wielki ból, ale tak „słodki”, że dusza pragnie, by nie ustawał.

Poznanie Boga, dokonujące się w duszy u kresu jej mistycznej drogi, jest „jasne i głębokie”, takie, że nie jest się w mocy od niego uchylić, chociaż pozbawione szczegółów, jest oświeceniem umysłu „światłością tak przewyższającą wszelkie poznanie, jakie sam z siebie osiągnąć zdoła, że rozum jakoby tonie w niej pochłonięty”¹⁶⁶. W istocie nie jest ono oświeceniem rozumu, lecz woli; więcej nawet – jest ono dla rozumu niepojęte. Jest ono poznaniem niedyskursywnym i oczywistym, w którym „Bóg nagle i w sposób trudny do opisania objawi duszy w samym sobie jaką prawdę, takim blaskiem jaśniejącą, że wobec niego gaśnie niejako wszystko, cokolwiek jest prawdy w stworzeniach”¹⁶⁷. Jest ono także doskonałym poznaniem własnej duszy: „tutaj człowiek widzi nie tylko robactwo swej duszy i wielką niegodziwość, lecz także pył, jak najmniejszym by on nie był, bo słońce jest tu bardzo jasne: i nawet jeśli wiele dusza pracy wkłada, by się doskonalić, jeśli rzeczywiście oświeci ją to słońce, cała widzi się bardzo zmacona. Jest jak woda w naczyniu, która, dopóki na nią światło słońca nie padnie, wydaje się czysta, a jeśli ją oświetli, widzi się, że pełno w niej mętów”¹⁶⁸.

Myślenie, a wraz z nim zdolność opisanie doświadczeń są obecne na pierwszych etapach rozwoju duchowego, jednak wraz z jego postępowaniem ich możliwości maleją. Święta pisze o rozumie, że „przenikliwość jego naturalna rzeczy nadprzyrodzonych nie osiągnie, staje stropiony i albo zupełnie odchodzi od siebie, albo przynajmniej, jak to mówią, ani ręką, ani nogą ruszyć nie może, podobny do człowieka leżącego w tak głębokim omdleniu, że wydaje się jakby martwy”¹⁶⁹. I daremnym wysiłkiem, według świętej, byłoby poszukiwanie racjonalnych wyjaśnień „w rzeczach duchowych”, bo „żadna usilność nasza w tych rzeczach niczego osiągnąć nie zdoła”¹⁷⁰. Nie chodzi jednak tylko o same możliwości myślenia i rozumienia, lecz także o stosowność użycia rozumu w tych szczególnych okolicznościach – „dusza nie powinna w tym stanie pracować myślą, ale trzymać się w milczeniu przed Panem, uważnie patrząc, co

¹⁶⁵ Ibidem, s. 40.

¹⁶⁶ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 285. Teresa pisze o „światłości bez porównania żadnego jaśniejszej niż ta światłość ziemską” (ibidem, s. 362).

¹⁶⁷ Ibidem, s. 403.

¹⁶⁸ Santa Madre Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, s. 134–135.

¹⁶⁹ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 294.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 300.

On w niej działa¹⁷¹, a przymuszanie umysłu do działania zamiast pożytku mogłoby przynieść szkodę: „w takiej sprawie czysto duchowej, im mniej kto myśli i chce działać z siebie, tym więcej działa. Nasze tu działanie całe zasada się na tym, abyśmy stawali przed Bogiem jak ubodzy i żebracy przed wielkim, bogatym monarchą, a zaniósłszy prośbę naszą, z oczyma spuszczo-nymi pokornie wyglądali zmiłowania Jego¹⁷². Ale – zaznacza święta – jeśli dusza nie otrzymuje żadnego znaku od Boga, nie powinna trwać w bezmyślności, ponieważ od tego głupiej, a uwolniona spod władzy rozumu wyobraźnia staje się niespokojna.

Obecność Boga w duszy jest wyłącznie Jego łaską i wiąże się z udzielaniem przez Niego duszy „nadprzyrodzonych smaków”, „pociech” i „słodkich uczuć” – tym większych, im więcej dusza miłuje Boga. Pojawiają się one w duszy „z niewypowiedzianym pokojem, cichością i słodkością, które przenikają aż do dna istności naszej¹⁷³, aż do szpiku kości. Teresa podaje także analogie tych doświadczeń do doznawania zapachu „słodkiej wonności” –

jak gdyby tam w głębi jej [tj. duszy – M.J.] tliło się ognisko, z którego się wznosi wonny dym położonego na nim kadzidła; nie widzi ani ognia, ani światła, ani gdzie ono jest; ale ciepło, wonność dymu z ogniska wychodzącego przenika ją całą, a częstokroć [...] i samoż ciało uczestniczy w tej rozkoszy. [...] nie czuje się tu rzeczywistego dotykającego ciepła ani rzeczywistego zmysłom przystępnego zapachu; to, o czym tu mówię, jest to rzecz nierównie wyższej i subtelniejszej natury i dlatego tylko użyłam tych porównań, abyście za pomocą ich mogły sobie utworzyć jakiegolwiek o tej tajemnicy pojęcie¹⁷⁴.

Mistyka Teresy jest mistyką miłości. W *Twierdzy wewnętrznej* pisze, że pierwszym warunkiem otrzymania łask, o których mowa wyżej, jest „czysta i bezinteresowna miłość Boga”. Nim Oblubieniec duszę „przyjmie za swoją”, uczy ją najpierw, by pragnęła coraz goręcej łaski tych zaślubin. W momentach najmniej spodziewanych Bóg swą mocą budzi duszę, „jakby jasny meteor na chwilę się ukazujący, jakby uderzenie gromu, tylko bez huku żadnego ni łoskotu”, a ona wówczas „drży cała i żali się nawet, choć bólu żadnego nie doznaje¹⁷⁵; ma też uczucie zadanej rany „nad wyraz słodkiej”, z której nie chciałaby być nigdy uleczona, nie wiedząc nawet, kto ją zranił i jak.

Zjednoczenie z Bogiem Teresa, zastrzegając, że jest to niezręczna analogia, porównuje z duchowym narzeczeństwem i małżeństwem oraz nazywa „boską schadzka” oblubienicy z Oblubieńcem. Na etapach wcześniejszych następuje

¹⁷¹ Ibidem, s. 283.

¹⁷² Ibidem, s. 284.

¹⁷³ Ibidem, s. 276–277.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 278.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 334.

zranienie duszy miłością Oblubieńca, który następnie strzałę swojej miłości z niej wyciąga, a wyciągając „same wnętrzości wyrывa”, potęgując głęboki i przenikający, „dotykalny i oczywisty”, rozkoszny, „dziwnie słodki” ból miłości, „rozkoszną nawałnicę”. Duchowe narzeczeństwo duszy z Bogiem nie jest związkiem trwałym („zaręczeni mogą się rozejść i nieraz się rozchodzą”¹⁷⁶).

Cierpienia duchowe, których dusza doświadcza przed pełnym („mażeńskim”) zespoleniem z Bogiem, nie dają się opisać „ludzką mową”: „smutek ten i ta męka tak są wielkie, że żadne chyba cierpienie na tej ziemi srogości ich nie dorówna”¹⁷⁷. Teresa twierdzi, że gdyby dusza wiedziała, co ją czeka, z największym chyba trudem odważyłaby się na wejście na tę wymagającą odwagi i męstwa drogę. Jednak nie tylko cierpienia i rozkosze wiążą się z takimi doznaniem, lecz także rozradowanie. Dusza w takim stanie, trwającym niekiedy cały dzień, „chodzi jakby na wpół pijana, na podobieństwo człowieka, który obficie trunków zażył, ale nie do tego stopnia, by przytomność i zmysły utracił; albo jak melancholik, który nie całkiem odszedł od zmysłów, ale pozostaje pod wrażeniem jednej myśli, która mu utkwiała w wyobraźni i nikt mu jej z głowy wybić nie może”¹⁷⁸. Natomiast duchowe małżeństwo jest trwałe oraz cechuje się wewnętrznym spokojem i ciszą. Brak w takim stanie gwałtownych emocji, zachwyceń, porywów, uniesień. Teresa przedstawia go w następujących obrazach i metaforach:

chcąc to o ile możności objaśnić, powiedziałabym, że zjednoczenie w zrękowinach jest to jakoby tak ściśle spojenie dwu świec, iżby obie jedno światło dawały, albo jak samaż świeca, w której wosk, knot i płomień w jedną całość się schodzą. Można jednak rozdzielić te świece i będą znowu dwie, albo i samą świecę można tak rozłożyć, że będzie osobno knot a osobno wosk. Po drugie zaś, w zaślubinach duchowych, zjednoczenie jest to jakby woda z nieba, deszczem czy rosą padająca do rzeki albo do źródłu i z wodą tychże się zlewająca. I tu już nikt tych dwóch wód nie rozdzieli ani nie rozróżni, która jest z nieba, a która ze źródłu czy z rzeki. Można je porównać jeszcze do strumienia wpadającego do morza i nierozdzielnie w nim wody swoje zanurzającego, albo jeszcze do światłości dziennej, dwoma oddzielnymi oknami do pokoju wpadającej, a przecież jedną światłość stanowiącej¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 422.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 408. Teresa zauważa, że „cierpienia te nieraz bywają skutkiem słabej kompleksji, szczególnie u osób łatwo roztkliwiających się i za lada małym powodem gotowych do płaczu. Takim diabeł sto razy mówi, że płaczą z wielkiej miłości Boga, choć lzy ich zupełnie z tego źródła nie płyną. Owszem, jeśli to powtarza się przez czas dłuższy [...], i płacze bez końca, bardzo być może, że raczej humory jakieś, nagromadzone koło serca, tę obfitość łez wywołują, niżby je miała wyciskać siła miłości Bożej. Ale one, ponieważ słyszały, że dar łez jest łaską, nie tylko nie usiłują powstrzymać się od płaczu, ale raczej pobudzają się do łez, ile zdołają. A diabeł zawsze tu wygrywa, bo płaczka taka tym ciągłym płakaniem swoim rychło, jak on tego pragnie, przywodzi siebie do takiego stanu zaniemożenia, że już ani modlić się nie zdoła, ani Reguły zachować” (ibidem, s. 369).

¹⁷⁸ Ibidem, s. 372.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 422.

Święta opisuje także towarzyszące „zachwyceniu” objawy cielesne i bezpośrednie efekty, jakie wywołuje ono w duszy:

zatrzymuje się oddech do tego stopnia, że zachwycona, choćby, jak bywa niekiedy, zachowała jeszcze na chwilę władzę innych zmysłów swoich, ani słowa przemówić nie zdoła. Ręce i wszystkie członki stygną, jakby już dusza z nich wyszła; czasem niepodobna już dostrzec najmniejszego znaku życia. Trwa to w tym najwyższym stopniu nateżenie czas krótki. Skrajne owo zawieszenie stopniowo wolniej; ciało jakby znowu nieco życia i tchu nabiera, aby znowu w takiż sposób umierać, a duszy życia przysporzyć. Samo jednak owo wielkie zachwycenie, jak mówię, prędko przechodzi. Lecz choć przejdzie, wola nieraz cały dzień albo i przez parę dni tak pozostaje jakby upojona, i umysł tak pogrążony w tym, co mu dane było oglądać, że oboje niczym nie są zdolne się zająć, jeno tym, co może duszę pobudzić do większej miłości Boga¹⁸⁰.

W innym miejscu dodaje, że w stanie zachwycenia bliskie jest niebezpieczeństwo śmierci – zarówno z powodu intensywności cierpienia, jak i „przewyższającej wszelką miarę szczęśliwości i rozkoszy po nim następujących”¹⁸¹:

zachwyt ten miłości i bólu, choć trwa krótko, rozluźnia w ciele wszystkie stawy i kości. Puls w tym stanie tak słabo bije, jak gdyby dusza za chwilę miała opuścić ciało, co też mogłoby łatwo nastąpić, bo ciepło żywotne uchodzi, a w duszy za to pali się ogień, że gdyby jeszcze nieco się wzmógł, już by i stanęła u celu swoich pragnień i z więzów śmiertelności wyzwolona, spoczęłaby w objęciach Boga. Bólu fizycznego, dopóki trwa ta męka wewnętrzna, nie czuje żadnego, chociaż ciało, jak mówiłam, tak się całe rozstraja i tak jest zbolełe, że jeszcze w dwa i trzy dni potem nie ma nawet siły pióra utrzymać w ręku¹⁸².

Teresa wskazywała też inne – poza poznaniem siebie i skupieniem się – skutki doświadczenia Boga: swobodę i szczerość w służbie Bożej, nieobecność „niewolniczej bojaźni” o to, że się Go obrazi, brak lęku przed piekłem, utratą zdrowia i cierpieniami oraz gotowość znoszenia ich „dla miłości Boga”, jaskrawsze widzenie własnej niedoskonałości, co pozwala nad sobą lepiej panować i dążyć do cnoty, dostrzeżenie marności „wszelkich rozkoszy tego świata” i zanik przywiązania do nich, jak również do krewnych, przyjaciół i innych bliźnich, z którymi stosunki zaczynają być od momentu tych doznań postrzegane jako tak przykre jak niewola. Raz doświadczone zjednoczenie z Bogiem wywołuje w duszy „święty niepokój”, tak że choć ogarnięta spokojem i wewnętrzną ciszą, nie znajduje spoczynku, „jęczy i płacze”, z przykrością, żalem i bólem odnajdując siebie na wygnaniu wśród obcego i przykrego dla niej świata oraz „wśród tęsknot tych, łez i wdychań [...] ustaje z miłości i płonie we własnym ogniu swoim”¹⁸³ i pragnie ponownego napojenia owym winem, które

¹⁸⁰ Ibidem, s. 356.

¹⁸¹ Ibidem, s. 411.

¹⁸² Ibidem, s. 407.

¹⁸³ Ibidem, s. 405.

włał w nią Bóg: „wielka moc miłości tak nią owładnęła, że o niczym innym już nie wie i niczego nie chce, tylko, aby Bóg uczynił z nią, cokolwiek Mu się podoba”¹⁸⁴. Dusza niecierpliwi się także z powodu opóźniania się śmierci, która pozwoli jej połączyć się z tym, do którego tęskni. Dochodzą jeszcze szemrania i obmowy ludzi przewrotnych, którzy taką osobę podejrzewają o oszustwo i oskarżają o wynoszenie się ponad innych (co, jak przekonuje święta, jest rzeczą niemożliwą, bo dusza nawiedzona przez Boga jest zawstydzona swoją niedoskonałością i jest przekonana, że na całym świecie nikt gorzej od niej nie służy Bogu)¹⁸⁵. Również małoduszni i bojaźliwi spowiednicy nęka ją swoimi podejrzeniami i dręczą wyimaginowanymi niebezpieczeństwami i wyrzutami¹⁸⁶. Doświadczenie, o którym pisze Teresa z Ávila, jest dla niej najwyższym rodzajem samopoznania i wewnętrznego doskonalenia. Jak twierdzi,

wielka to zaiste nasza wina i wstyd, że z własnej winy naszej nie znamy siebie ani nie wiemy, czym jesteśmy. [...] I wierzymy tylko tak na głucho, że mamy duszę, bo tak nam powiedziano i tak uczy wiara. Jakie jednak skarby mogą się mieścić w tej duszy i jaka jest wysoka cena jej, i kto jest Ten, co w niej mieszka, nad tym rzadko kiedy się zastanawiamy i skutkiem tego tak mało sobie ważymy obowiązek starania się z wszelką usilnością o zachowanie jej piękności. Wszystka zaś myśl i troska nasza obraca się jedynie około grubej oprawy tego diamentu, około zewnętrznego wału tej twierdzy, którym jest nasze ciało¹⁸⁷.

Święta nie akceptowała duchowego zniedołężnienia, przejawiającego się niemożnością oderwania się od spraw zewnętrznych i wejścia w siebie, bowiem „ciągle przestawanie z gadzinami i bydłętami przeszło u nich [u tych dusz – M.J.] w nałóg i same stały się niemal nimi. A choć z przyrodzenia swego tak są bogato uposażone, i z takim wysokim Panem, jakim jest Bóg sam, mogłyby przestawać, to przecież od tego niesławnego towarzystwa oderwać się nie mogą”¹⁸⁸. Chociaż istotę życia duchowego dostrzegała w kontemplacji mistycznej, to jednak była przekonana, że bez ascetyki nie ma mistyki i że bez aktywnego działania człowieka autentyczne życie kontemplacyjne jest niemożliwe.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 307; „żadna rzecz, żadna przygoda na tej ziemi, z jednym tylko wyjątkiem niebezpieczeństwa utracenia Boga albo widoku obrazu Jego, jej nie zasmuci; ani choroba, ani utrata bliskich i drogich, chyba tylko takich, których śmierć jest stratą dla Kościoła Bożego. Widzi i rozumie bowiem, że lepiej wie Pan, co czyni, niż ona wie, czego pragnie” (ibidem, s. 311).

¹⁸⁵ W jednym ze sprawozdań, pisząc o sobie w trzeciej osobie, wyznaje Teresa: „raczej wstydzila się tych rzeczy i rumieniła się na myśl, że ludzie o nich wiedzą. Z nikim też o tych rzeczach nie mówiła; a i przed spowiednikiem ciężiej jej było te przejścia swoje wyznawać, niż gdyby to były grzechy, bo zawsze jej się zdawało, że ją wyśmiewać będą i że poczytają to wszystko za czcze mrzonki kobiece” (Święta Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, s. 26–27).

¹⁸⁶ Doborowi właściwych spowiedników i ostrzeżeniom przed nieodpowiednimi Teresa poświęcała uwagę w niemal wszystkich swoich pismach.

¹⁸⁷ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 225.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 228.

Reguły postępowania ascetycznego wskazywała we wszystkich swoich pracach, najwięcej uwagi poświęcając im w *Camino de perfección*. Za warunki osiągnięcia ewangelicznej doskonałości uznawała m.in. odwrócenie się od świata doczesnego, życie w ubóstwie, wyrzeczenie się samego siebie i miłość do bliźnich, systematyczną modlitwę, dążenie do ideału świętości oraz praktykowanie cnót: wiary w Boga, zaufania Mu, miłości do Niego i życia zgodnego z Jego wolą, miłości bliźniego, pokory, posłuszeństwa, podejmowania dobrych dzieł oraz pobożności. Święta nie dostrzegała żadnego pożytku w skrajnym potępianiu cielesności i oddawaniu się surowym praktykom pokutniczym (taką postawę uznawała za wynikającą z podszeptów szatana): „ciągle zaś zanurzanie się myślą w błocie żądz naszych nie jest pożyteczne. [...] Gdy ciągle pogrążamy się w samym tylko rozważaniu ziemskiej nędzy naszej, strumienie z nas płynące, uczynki nasze, mówię, nigdy nie będą wolne od mętów i mułu różnych strachów, małoduszności i tchórzostwa”¹⁸⁹. Przestrzega także przed myleniem czyśto fizycznego osłabienia, będącego skutkiem surowych praktyk pokutniczych, z doświadczeniem duchowym, pisząc: „ja zowią to nie zachwyceniem, ale ogłupieniem; nic tu nie ma innego, jeno marne tracenie czasu i niszczenie zdrowia”¹⁹⁰. By uniknąć małoduszności i trwożliwości na drodze poznania samego siebie i dążenia ku doskonałości zaleca raczej spoglądanie na ideały – przede wszystkim na Chrystusa. Wie, że na tej drodze zdarzają się upadki, że wewnętrzne skupienie nie może być stałe, że czymś zwykłym bywa rozproszenie, rozpierchnięcie zmysłów i władz duszy, zachęca jednak, by z upadku się podnosić, a rozproszenie, zbierając na nowo myśli, pokonywać, bowiem „cóż może być nieszczęśliwszego nad to, gdy człowiek staje się wygnańcem z własnej duszy swojej?”¹⁹¹. Przyznawała, że takiemu rozproszeniu często ulega sama.

Jak pisze J. Sánchez-Gey Venegas, największa oryginalność św. Teresy polega na głębokich analizach duszy¹⁹². W swoich pismach św. Teresa z Ávila opisuje jej liczne obrazy-symboly. W *Libro de la vida* przedstawia duszę jako ogród (a także jako pączek róży), a jego uprawę – modlitwę – jako zraszanie ogrodu; im lepiej uprawiony ogród, tym bardziej podoba się Bogu przebywać

¹⁸⁹ Ibidem, s. 236.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 290. „Jednej takiej zdarzało się do ośmiu godzin zostawać w podobnym stanie, bez żadnego odchodzenia od zmysłów i bez żadnego podniesienia do Boga, aż za sprawą kogoś, kto się poznał na rzeczy, okazało się, że zwodziła tylko spowiednika i drugich, i samą siebie, bo umyślnie oszukiwać się nie chciała. Kazano jej dłużej spać i więcej jeść, i umniejszyć swoich umartwień, za czym i zaraz ustały rzekome one zachwycenia – pisze Teresa. [...] Mieście więc rozsądek i która by skutkiem tych uniesień czuła w sobie zbyt wycieńczenie, niech szczerze się przyzna przełożonej, niech stara się myśli rozerwać, niech skróci jej czas modlitwy i nie pozwalają jej modlić się bez przerwy całymi godzinami, ale każą jej dobrze jeść i dłużej spać, dopóki osłabione siły przyrodzone nie wrócą” (ibidem).

¹⁹¹ Ibidem, s. 248.

¹⁹² J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos...*, s. 31.

w nim. Święta wymienia cztery rodzaje zraszania wodą ogrodu, odpowiadające różnym stopniom modlitwowej kontemplacji¹⁹³. Trzy pierwsze zależą od ludzkich sił; czwarty, najbardziej efektywny, odpowiadający kontemplacyjnej modlitwie, zależy tylko od Boga; symbolizuje go deszcz. W *Twierdzy wewnętrznej* i w *Drodze doskonałości* duszę symbolizuje „piękna, rozkoszna”, „jasna i wspaniała” twierdza: „przedstawiła mi się dusza nasza jako twierdza cała z jednego diamentu albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat”¹⁹⁴ – pisze Teresa. Zwracając się do swoich mniszek, powiada: „mieszkania te macie sobie przedstawiać, nie jedno za drugim, jakby szereg komnat rzędem się ciągnących, ale raczej sięgajcie okiem do środka, gdzie jest komnata główna albo pałac, kędy król przebywa”¹⁹⁵. Każde „mieszkanie” ma wiele komnat oraz swoje wspaniałe ogrody, źródła i labirynty; są one usytuowane względem siebie koncentrycznie, „a w samym pośrodku tych mieszkań jest jedno najważniejsze, w którym zachodzą najbardziej tajemne rzeczy pomiędzy Bogiem a duszą”¹⁹⁶. Droga duszy do tego „mieszkania” jest długa i okupiona cierpieniami – „nie w tych bowiem pierwszych mieszkaniach jest miejsce, kędy się zbiera mannę z nieba; miejsce to leży dalej, w mieszkaniach wewnętrznych, gdzie już dusza znajduje smak i słodkość we wszystkim, czego pragnie i chce, bo niczego nie chce, tylko tego, czego Bóg sam chce”¹⁹⁷.

W epoce, w której żyła Teresa z Ávila (a także później) zamek jako symbol duszy był uznawany za jej oryginalne i twórcze odkrycie. Dwudziestowieczni badacze odmawiają jednak mu oryginalności. Wykazują oni (m.in. Asín Palacios i jego uczennica López Bazalt), że zamek był symbolem duszy w muzułmańskiej mistyce sufich. Wskazuje się zwłaszcza Abu-l-Hasan al-Nuriego z Bagdadu (IX w.), w którego pismach (zwłaszcza w dziele *Moradas de los corazonos*) pojawia się symbol zamku mającego taką samą koncentryczną strukturę (koło jako symbol kosmosu, nieśmiertelności i doskonałości), jak u Teresy i jaką mają miasta w *Krytiaszu* (113b–115a) i *Prawach* (848d–e) Platona. Teresa z Ávila miałaby przejąć ten symbol z mistyki muzułmańskiej i schryścianizować go. Jednak przeciw tej interpretacji argumentuje się, że Teresa nie miała takiego wykształcenia, które pozwalałoby mistykę islamską uznać za źródło jej symboliki. Według E. Lorenz te hipotezy idą zbyt daleko, ponieważ „Teresa mogła na ten temat czytać u Osuny lub u Bernardino Laredo, a nawet w mi-

¹⁹³ C. Conde zwraca uwagę na szczególne upodobanie Teresy do porównań odwołujących się do natury – ogrodu, źródła, wody, pól, kwiatów (C. Conde, *Al encuentro...*, s. 180–181).

¹⁹⁴ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 224.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 234.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 225.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 247.

stycie żydowskiej”¹⁹⁸. Niemiecka romanistka nie wyklucza, że ten symbol może pochodzić z Ewangelii według św. Jana, gdzie jest mowa o „komnatach w domu Ojca” (J 14, 2 i 14, 23). Trudno byłoby tutaj choćby zarysować wszystkie stanowiska w tej spornej kwestii. W najprostszych hipotezach na ten temat zakłada się, że symbol zamku pochodzi albo z obserwacji otoczenia św. Teresy – w Kastylii jest wiele budowli obronnych, Ávila jest również otoczona murem (tak tłumaczył pochodzenie tego symbolu M. Unamuno), albo z jej upodobania do książek o przygodach rycerzy. Poprzestajemy na wskazaniu jeszcze jednej hipotezy, której autorem jest F. Márquez Villanueva¹⁹⁹. Wskazuje on książkę medyczną L. Lobera z Ávila, lekarza cesarza Karola V, zatytułowaną *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias* (1542). Zachował się list Teresy do córki tego medyka, w którym dziękuje ona za przysłanie książki medycznej. Lobera przedstawiał ludzkie ciało właśnie w postaci alegorii zamku o wielu komnatach i wieżach.

Pojawiają się w jej pismach także inne obrazy duszy – jako spętanej młodej kozy, której Bóg pokazuje pastwisko, jako osiołka chodzącego z zakrytymi oczami w kieracie, niemowlęcia instynktownie szukającego piersi matki, ptaszka spoczywającego na ziemi, którego Bóg unosi w powietrze, jako gołębicę, miękkiego wosku, w którym Bóg pozostawia swoje znamię; Teresa porównuje także duszę do ziarna, a Boga do młyna, do pękniętego naczynia, a także do ożywiającego płynu, do jedwabnika, który „pyszczkiem wysnuwa z siebie jedwab i dziwnie misterną robotą zwija go w kokonik czyli kłębek i w tym kłębku się zamyka, i w nim umiera, aż po jakimś czasie z kłębka onego, w miejscu dużego brzydkiego robaka, dobywa się biały, wdzięcznego kształtu motyl”²⁰⁰; nazywa ją także perłą.

Wiedza o życiu **Juana de Yepes (1542–1591)**, znanego później jako św. Jan od Krzyża, jest raczej hagiograficzna (w typowym dla baroku stylu hagiografii²⁰¹)

¹⁹⁸ E. Lorenz, *Teresa de Ávila...*, s. 78. Jest to hipoteza utrzymywana także przez G. Etchegoyena w *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Paris 1923. Nie uznawał on św. Teresy za autorkę oryginalną, lecz za geniusza asymilacji i syntezy. Zob także. C. Conde, *Al encuentro...*, s. 176.

¹⁹⁹ F. Márquez Villanueva, *El símil del Castillo Interior: sentido y génesis*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, s. 495–522.

²⁰⁰ Święta Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, s. 301–302.

²⁰¹ Jak podaje T. Egido, w omawianej epoce powszechnym zainteresowaniem cieszyły się żywoty świętych, którzy byli czczeni jako bohaterowie i byli postrzegani jako wcielenie najwyższych ludzkich ideałów. W Hiszpanii głównym źródłem wiedzy o nich była najpierw *Złota legenda* Jakuba de Voragine, a następnie *Flos sanctorum* w wersjach Alonso de Villegas i Pedro de Ribadeneyra. W bibliotekach hiszpańskich epoki, do połowy XVI w., kiedy to pojawia się literatura rycerska, tego rodzaju dzieła dominowały nad pozostałą literaturą. Jednak ideał świętości nie jest stały, podlega zmianom, dopasowując się do ideałów i wartości poszczególnych epok. W katolicyzmie wpływ na ideał zawsze miały preferencje papieży (nie wyłączając ich preferencji politycznych i związanej z nimi propagandy), bowiem to oni ustalają kryteria beatyfikacji i kanonizacji, co powoduje,

niż historyczna. Jak głosi owa hagiografia, urodzić się miał w bardzo ubogiej rodzinie w małym kastylijskim miasteczku Fontiveros koło Ávila. W dzieciństwie i wczesnej młodości przenosił się z matką i bratem (jego ojciec zmarł, nim ukończył on pierwszy rok życia) z miasta do miasta w poszukiwaniu możliwości sprostania codziennym potrzebom: mieszkał najpierw Arévalo, później w Medina del Campo. W Medina odebrał elementarne wykształcenie w jednej z jezuickich szkół zwanych „Colegios de los Niños de la Doctrina Cristina”, w 1553 r. ustanowionych dekretem królewskim, by przyciągnąć z ulic sieroty, zmniejszając w ten sposób zastępy żebraków i zapobiec ich wejściu na drogę przestępstwa. Uczono w nich gramatyki, retoryki, łaciny i greki, nie zaniedbując przy tym praktyk w różnych zawodach i ćwiczeń gimnastycznych, a także dbano o odpowiednie wyżywienie uczniów. Juan de Yepes nie został przyjęty do szkolnego internatu i musiał zarabiać na utrzymanie i chesne. Nie wykazywał szczególnego talentu do pracy manualnej, chociaż próbował nabyć umiejętności w kilku zawodach, m.in. krawca, stolarza, malarza. Za pomoc w pielęgnacji chorych pozwolono mu przez sześć lat mieszkać w szpitalu w Medina. W 1563 r. wstąpił do zakonu karmelitów, przyjmując imię Juan de san Matías, a rok później podjął studia teologiczne na uniwersytecie w Salamance, który od 1548 r. był jedyną szkołą wyższą w Hiszpanii, w jakiej mogli studiować karmelici (studenci z tego zakonu rezydowali w małym i biednym klasztorze św. Andrzeja, który mogli opuszczać jedynie po to, by iść – zawsze w towarzystwie innego brata zakonnego – na uniwersytet). W 1567 r. został wyświęcony na kapłana, zmieniając imię zakonne na Juan de la Cruz. Studiował w Salamance do 1568 r. Nabył tutaj podstawy gramatyki, retoryki, logiki, filozofii, teologii scholastycznej i mistycznej oraz odbył studia biblijne.

Przeżył wówczas kryzys powołania – nie tyle do życia zakonnego, co do właściwego zakonu. Miał zamiar przenieść się do kartuzów, których surowy styl życia duchowego uznawał za bliższy ideałom życia chrześcijańskiego

że żywoty świętych danej epoki są pozbawione oryginalności, stereotypowe, dopasowane do oficjalnej kościelnej wizji religijności. Wpływ na barokową, egzaltowaną wizję świętości wywarły postanowienia soboru trydenckiego, który, wobec protestanckiej krytyki kultu świętych, bronił go z przesadą i zacietrzewieniem. „Oferta i popyt na żywoty świętych w tym stylu zmieniają się, jeśli nie w samej istocie gatunku, to w aspektach związanych z kontrreformacją i jej duchem. Po Trydencie powstały nowe zbiory hagiograficzne, bardziej dopasowane do ducha baroku, z wzorcami świętości, których wymagała reakcja antyprotestancka i zarazem w swojej formie bardziej kompletne i obszerniejsze” (T. Egido, *Historiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25, s. 64). Również opowieści o życiu Jana od Krzyża, o którym niewiele wiadomo ze źródeł historycznych, jak i od niego samego, znacznie mniej niż o innych świętych tamtego czasu (takich jak np. św. Teresa czy I. Loyola), zostały napisane według obowiązującego w I połowie XVII w. modelu hagiograficznego, a ich autorzy osobiście Jana nie znali. Niemniej, jak dowodzą historycy na podstawie zachowanych archiwaliów, niektóre dane zawarte w tych opowieściach są prawdziwe.

i bardziej odpowiadający jego własnym potrzebom, zwłaszcza potrzebie samotności, kiedy jednak w 1567 r. przybył do Medina del Campo, aby celebrować swoją pierwszą mszę, spotkał Teresę de Jesús (ona miała wówczas lat 52, on 25)²⁰², której zwierzył się ze swoich wątpliwości i która, jak się okazało, je podzielała i rozumiała jego niezadowolenie (przeprowadzała wszak reformę zakonu, polegającą na przywróceniu mu dawnej, surowej reguły). To spotkanie wzbudziło w Juanie de la Cruz przekonanie, że nie musi zmieniać zakonu, by prowadzić życie zgodne z jego nadziejami i potrzebami duchowymi, bo dzięki zmianom, jakie wprowadza Teresa, a on decyduje się poprzeć swoją pracą, jego zakon może im sprostać.

Teresa z Ávila udzieliła Juanowi pozwolenia na założenie męskiego zgromadzenia karmelitów bosych. Nie powrócił już do Salamanki, by kończyć studia, lecz udał się do małej wioski Duruelo niedaleko rodzinnego Fontiveros, gdzie z murarzem wyremontował zrujnowaną siedzibę przyszłego pierwszego męskiego zgromadzenia karmelitów bosych, które – złożone z pięciu zakonników – zaczęło funkcjonować w listopadzie 1568 r. Już w 1572 r., na prośbę Teresy, Juan de la Cruz przyjął obowiązki spowiednika karmelitańskich zakonnic w klasztorze Encarnación w Ávila. Przebywał tam przez pięć lat, do czasu aresztowania go przez karmelitów trzewickowych w roku 1577, by zapobiec sytuacji, w której spowiednikiem karmelitanek trzewickowych jest karmelita bosy. Udało mu się jeszcze zbiec i zniszczyć pewne swoje pisma, które mogłyby świadczyć przeciwko osobom zaangażowanym w reformę zakonu, a niektóre z nich zjadł, nim ponownie został pojmany. Został przewieziony do klasztoru karmelitów w Toledo²⁰³

²⁰² Wiele wskazuje na to, że stosunki między Teresą de Jesús i Juanem de la Cruz były bardzo serdeczne i przyjacielskie, a mimo to, jak pisze R. Rossi, „są pewne oznaki, że Teresa uważała Juana za irytującego, a nawet uciążliwego. Aż do ostatniego spotkania w 1581 r. kładzie się między nimi cień antypatii i niecierpliwości ze strony Teresy wobec Juana, wraz z ogromnym szacunkiem dla intelektualnych i moralnych wartości jej pierwszego karmelity bosego. I nie musiały to być mało znaczące powody niezgody, niekontrolowane, bo związane z różnicą charakterów między triumfującą i aktywną osobowością jej i osobowością jego, całkowicie oddaną nicości i biernością” (R. Rossi, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Trotta, Madrid 1996, s. 43). Podobne sugestie i twierdzenia znajdujemy w artykule B. Jiménez Duque pt. *Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, „Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo”, 1984/15, s. 73–106; autor, analizując osobowości ich dwojga, stwierdza m.in., że „psychologicznie Teresa nie była dostrójona do brata Juana. Był on dla niej czymś w rodzaju muru. [...] On to był on, zdecydowany, niezłomny, niepozwalający sobą manipulować w żadnym sensie, ani dobrym, ani złym, niezależny. Stąd między nią i nim dystans nieprzebyty” (ibidem, s. 97–98).

²⁰³ B. Jiménez Duque zwraca uwagę na pewną zbieżność zdarzeń: od czerwca 1576 r. do lipca 1577 r. w Toledo przebywała Teresa z Ávila; wiosną 1577 r. przybył do tego miasta El Greco, tak że oboje, nie wiedząc nic o sobie, przebywali w tym samym mieście; następnie, w grudniu tegoż roku do Toledo został doprowadzony pod eskortą Jan od Krzyża. Autor komentuje tę zbieżność następująco: „szczyt kultury, poezji, malarstwa, ducha...To tylko zbieżność. Jednak warta odnotowania. Chodzi o spotkanie »Hiszpanii mistycznej«. Hiszpanii najlepszej, po prostu” (B. Jiménez Duque, *Santa Teresa...*, s. 75).

i osadzony w małej, ciemnej, cuchnącej celi; otrzymywał bardzo skromne pożywienie, nie pozwolono mu zmieniać bielizny, tylko raz w tygodniu wypuszczano go z celi, by bracia zakonni mogli poddać go upokorzeniu i dyscyplinującej chłóście, której ślady pozostały mu na plecach do końca życia. W więzieniu spędził dziewięć miesięcy. Dzięki życzliwości swego dozorczy otrzymał papier, pióro i atrament. W tych okolicznościach, „w fizycznej i duchowej ciemności tych miesięcy został napisany najświetniejszy poemat owej epoki, poemat o miłosnym spełnieniu i odkupieniu”²⁰⁴, jakim była *Pieśń duchowa* (dokładniej: w więzieniu powstało jej 21 strof). Pewnej sierpniowej nocy 1578 r. zbiegł i schronił się w klasztorze karmelitanek bosych. Po dwumiesięcznej rekonwalescencji powrócił do dawnego życia. W 1579 r. wraz z innymi trzema braćmi z zakonu zajął się organizowaniem w Baeza kolegium karmelitów bosych, gdzie następnie, przez 2 lata, wykładał i pełnił funkcję rektora. Był także przeorem klasztoru w Granadzie, a następnie uczestniczył w założeniu klasztoru w Madrycie. W sprawach związanych z organizowaniem życia karmelitów bosych wiele podróżował, m.in. do Lizbony, Madrytu i Segowii, w której spędził wiele lat życia jako przeor klasztoru, który wcześniej wyremontował, ratując przed popadnięciem w zupełną ruinę. Policzone, że wędrując przebył około 27 000 km. Zmarł w Úbeda koło Jaén; spoczywa w Segowii, w klasztorze karmelitów, którym kierował. W 1675 r. został beatyfikowany, w 1726 r. kanonizowany, a w 1926 r. ogłoszony Doktorem Mistycznym Kościoła Katolickiego.

Święty Jan od Krzyża przeszedł do historii jako przykład skromności, szczodrości, dyskrecji, życzliwości, cierpliwości, łagodności i introwertyczności, w odróżnieniu od porywającej osobowości jego towarzyszy, św. Teresy, będącej wirem aktywności i religijnej pasji [...]. Jego niezmiennie pragnienie pokuty, jego aktywność jako spowiednika i mistrza odbywających nowicjatek, jego skłonność do studiów, jego wrażliwość w obcowaniu z chorymi i opuszczonymi, jego niesprawiedliwe uwięzienie w Toledo, jego opór i niezłomność w obliczu traumy więzienia i jego praca jako założyciela męskich klasztorów karmelitów bosych (takich jak klasztor Duruelo w Ávila), to kolejne cechy tej wielkiej drogi życiowej²⁰⁵.

Św. Juan de la Cruz jest autorem poematu *Cántico espiritual*, będącego jednym z jego najważniejszych dzieł, stanowiącego syntezę jego całej nauki oraz przedstawiającego przebieg całej drogi mistycznej²⁰⁶. Inne jego prace to poematy *Noche oscura* i *Llama de amor viva* oraz pisane prozą komentarze do nich (trud-

²⁰⁴ P. Peñalver, *La mística española...*, s. 91.

²⁰⁵ L. Muñoz Pérez, *El misticismo carmelita en las representaciones artísticas de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús: espiritualidad e introspección en la obra de Venancio Blanco*, w: *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, red. F.J. Campos y Fernández de Sevilla, Ediciones Escurialenses: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo de El Escorial 2008, s. 383.

²⁰⁶ Zob. M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 6.

no jednoznacznie określić, do jakiego gatunku należą – zarazem mają cechy glosy poetyckiej, komentarza biblijnego, traktatu moralno-ascetycznego, lecz, jak pisze C.P. Thompson, „relacja między tymi elementami jest płynna”²⁰⁷): dwie wersje komentarza do *Cántico espiritual*; *Subida del monte Carmelo*, dzieło będące komentarzem do poematu *Noche oscura del alma* oraz komentarz do *Llama de amor viva*. Inne jego prace to m.in. komentarze do Ewangelii, parafraza psalmu 136, pięć małych pieśni o charakterze popularnym, pastorałki, poemat *Fonte de la vida*. *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*, zbiór aforyzmów pt. *Dichos de luz y amor* oraz *Cautelas* – porady duchowe dla tych, którzy wybrali życie monastyczne. Prace Juana de la Cruz po raz pierwszy opublikowano w 1618 r. w Alcalá de Henares, poza *Pieśnią duchową*, która po raz pierwszy została opublikowana w 1622 r. we Francji w tłumaczeniu na język francuski; po hiszpańsku po raz pierwszy *Cántico* opublikowano w 1627 r. w Brukseli. Pozostało po nim niewiele dokumentów osobistych (33 listy, pisane głównie do członków jego zakonu²⁰⁸), ponieważ przed śmiercią nakazał ich spalenie.

Jego prace nie są wyznaniem o jego życiu duchowym czy opowieściami o wydarzeniach należących do jego biografii. „Święty Jan od Krzyża w swoich pismach oczywiście przekazuje doświadczenie mistyczne, lecz go nie »naucza«, nie ukazuje go [...]. Jego dzieło jak żadne inne ukazuje sens i drżącą »prawdę« doświadczenia mistycznego w sposób dyskretny i za pośrednictwem komunikowania niebezpośredniego. Bóg mistyki to zawsze *Deus absconditus*”²⁰⁹. Ukryty pozostaje nie tylko Bóg, lecz także dusza mistyka, będąca Jego obrazem. Jan nie wskazuje reguł i zasad, według których każdy chrześcijanin miałby dążyć do Boga, obce jest mu także moralizowanie. Swoich wskazówek i pouczeń dotyczących życia duchowego nie traktował jako mających uniwersalne zastosowanie. Był przekonany, że każda dusza podąża do Boga swoją drogą. Kreślił jedynie pewien zarys dyrektyw ogólnych, spośród których najważniejsza zakłada, że unia z Bogiem jest ostatecznym celem chrześcijańskiego życia. Takie określenie tego celu sprawia, że życie chrześcijanina staje się życiem teologicznym oraz zakłada odpowiednie jego uporządkowanie, przede wszystkim zaś domaga się wewnętrznego skupienia, połączonego z zachowaniami należącymi do puryfikacyjnego etapu życia duchowego. Określenie celu życia w taki sposób hierarchizuje zarazem obszary wewnętrznej aktywności: ponieważ droga do unii z Bogiem jest drogą miłości, na jej pierwszy plan wysuwa się afek-

²⁰⁷ C.P. Thompson, *Canciones de la Noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid 2002, s. 200.

²⁰⁸ Zob. szczegółową charakterystykę tej korespondencji (wraz z jej fragmentami) w: M.M. Mazzini, *Una aproximación al acompañamiento espiritual en San Juan de la Cruz*, „Revista Teología”, 2008/97, s. 586–590.

²⁰⁹ P. Peñalver, *La mística española...*, s. 89.

tywność, intelekt natomiast zostaje uznany za wtórny, mniej znaczący czynnik duchowości.

Komentarze Juana de la Cruz do jego wypowiedzi dotyczących własnych doświadczeń mistycznych – a przede wszystkim do własnych opisów tych doświadczeń – nie są dziełem mistyka, lecz teologa, który je komentuje, klasyfikuje i ocenia, chociaż nie posługuje się językiem żadnej ówczesnej szkoły teologicznej (można sądzić, że w ten sposób Jan bronił się przed popadnięciem w fałszujący jego doświadczenia nadmierny intelektualizm). Mimo że te pisma z założenia mają komentować jego poematy, to jednak stanowią autonomiczne wypowiedzi, dla których teksty poematów są tylko pretekstem. Ich struktura jest skomplikowana, wątki nawzajem się przenikają, są poprzepłatane dygresjami i powtórzeniami i stają się coraz bardziej złożone, a niekiedy zdają się tracić przedmiot odniesienia.

Twórczość Juana de la Cruz skupia się wokół trzech wątków: miłości, ascezy i modlitwy. Jak pisze J.M. Moliner, „do XVI stulecia nie poddano miłości tak głębokiej i metodycznej analizie w aspekcie teologicznym i psychologicznym, jak uczynił to św. Jan od Krzyża w *Llama de amor viva*. W tym dziele opisane są relacje afektywne między duszą i Bogiem, zachodzące na tym etapie duchowego małżeństwa (*matrimonio espiritual*), tak obrazowo i z taką szczegółowością, że czytelnik zostaje przytłoczony”²¹⁰. Pisząc o umartwieniu, Jan od Krzyża apeluje o umiar, poddanie tego rodzaju praktyk racjonalnej kontroli, nawet z tego względu, że ich nadmiar nie przynosi spodziewanego skutku, a nawet szkodzi, powodując, iż u tych, którzy się im poddają, pojawia się wyniosła duma i dostrzega w nich wyrafinowane przejawy miłości własnej, co wyklucza doświadczenie obecności Boga w duszy.

Podstawowym i stałym założeniem wszystkich nauk św. Jana od Krzyża jest przekonanie, że każdy człowiek jest dzieckiem Boga, stworzonym nie tylko na Jego obraz i podobieństwo, ale także do stałej łączności z Nim. Zakłada również, że łączność z Bogiem nie zawsze jest łatwa do odkrycia. Dlatego jednym z ważnych celów jego twórczości jest niesienie pomocy czytelnikom w odkrywaniu Boga mieszkającego w ich duszach. Odkrycie Go i świadome nawiązanie z Nim unii jest, według niego, warunkiem pełnej realizacji człowieczeństwa. Zwrócenie się ku Bogu inicjuje płomienna, gwałtowna miłość i tęsknota do Niego. *Pieśń duchowa* i komentarz do niej przyjmuje tę perspektywę

²¹⁰ J.M. Moliner, *San Juan de la Cruz...*, s. 44. Zwraca się uwagę, że erotyczny język, którym Jan opisuje „duchowe narzeczeństwo” i „duchowe małżeństwo” duszy z Bogiem, pochodzi głównie z *Pieśni nad pieśniami* (zob. np. B. Castany Prado, *Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz*, „Cartaphilus”, 2007/1, s. 21), na co wskazywał sam Jan w głosie do *Cántico espiritual*. Tradycję interpretowania *Pieśni nad pieśniami* jako utworu mistycznego, w tym oblubienicy jako duszy, a nie, jak dotąd, Kościoła lub Matki Bożej, zapoczątkował w XII w. św. Bernard.

rozmiłowanej w Bogu duszy, „zranionej” przez Niego „strzałą miłości”, gwałtownie zapalanej subtelnym „dotknięciem iskry”, „żywego płomieniem miłości”, którą jest Duch Święty.

Opisywana przez Jana miłość duszy do Boga nie jest bynajmniej uczuciem spokojnym i napełniającym ją jedynie szczęściem. Dusza, której Bóg dał odczuć swoje istnienie, cierpi z powodu oddalenia Boga – „nawiedzenia te bowiem nie należą do tych, którymi Bóg pokrzepia i zaspokaja duszę, lecz do tych, przez które raczej rani, niż uzdrowia, i więcej zadaje bólu niż zaspokojenia”²¹¹. W tym kontekście pojawiają się także takie sformułowania, jak „ciosy” miłości, „udręka”, „boleść miłości”, „rozdarcie duchowe” spowodowane życiem duszy zarazem w ciele i w Bogu, „cierpienie”, „choroba”, „umieranie z miłości” – „na skutek tego dotknięcia dusza pozostaje umierająca z miłości i bardziej umiera dlatego, że nie może już zaraz umrzeć z miłości”²¹², bowiem rany miłości są „tak słodkie i pełne takiej rozkoszy”, że dusza pragnie, „aby ją raniły aż do zabicia”²¹³. Jednak odwagę znoszenia tych cierpień oraz znój w umartwieniach, pokutach, ćwiczeniach duchowych, mających na celu zdobycie cnoty i stania się godnym Boga mistyk uznaje miarą prawdziwego miłowania. Miłość duszy zobowiązuje Boga do wzajemności, czyni Go „więźniem oddanym na wszystko, czego by pragnęła, ponieważ jest On taki, że jeśli odnosić się do Niego z miłością i dobrocią, wszystko z Nim można uczynić”²¹⁴. Bóg, zraniony miłosnym spojrzeniem duszy, „wprowadza ją niejako w siebie, równa ją z sobą, czyli kocha ją w sobie samym tą samą miłością, jaką kocha siebie”²¹⁵. Miłość staje się doskonała wówczas, „gdy kochający się dojdą do takiej jedności, że się przemieniają niejako jeden w drugiego”²¹⁶, gdy „Umiłowany żyje w miłującym, a miłujący w Umiłowanym”²¹⁷, gdy obydwaj są jednym, gdy „każdy z nich, opuszczając niejako siebie, zamienia się w drugiego”²¹⁸. Jan porównuje tę Bożą miłość do płomienia, a Boga do „ognia trawiącego”, pochłaniającego i orzeźwiającego zarazem.

Droga duszy do unii z Bogiem składa się z dwóch części – z fazy aktywnej, w której człowiek poszukuje Boga, i biernej, w której człowieka poszukuje Bóg. Janowa wizja unii i wzajemnych relacji między człowiekiem i Bogiem bierze początek w analizie ludzkiej osobowości, jej wewnętrznych konfliktów i moż-

²¹¹ Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, przeł. B. Smyrak, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2000, s. 50.

²¹² Ibidem, s. 79.

²¹³ Ibidem, s. 88.

²¹⁴ Ibidem, s. 252.

²¹⁵ Ibidem, s. 255.

²¹⁶ Ibidem, s. 105.

²¹⁷ Ibidem, s. 111.

²¹⁸ Ibidem.

liwości, którą najpełniej przedstawił on w *Drodze na Górę Karmel*, będącej komentarzem do jego poematu *Noche oscura*. Zasadniczą rolę odgrywa w nim symbol nocy. Pisze św. Jan od Krzyża:

dusza, zanim dojdzie do stanu doskonałości, musi zazwyczaj przejść najpierw przez dwa główne rodzaje nocy, które mistrzowie duchowi nazywają oczyszczeniami duszy. My nazywamy je tu *nocami*, bo tak w jednej, jak i w drugiej dusza idzie jakby w nocy po ciemku. *Pierwsza noc* albo oczyszczenie odnosi się do zmysłowej części duszy [...]. *Druga noc* odnosi się do duchowej części duszy²¹⁹.

W innym miejscu wyjaśnia, że drogę duszy do zjednoczenia z Bogiem nazywa nocą z trzech przyczyn:

Po pierwsze ze względu na punkt wyjścia; musi bowiem iść pozbawiona pożądaniami i upodobaniami, wyrzekając się wszystkich rzeczy światowych, jakie posiada. Takie wyrzeczenie i pozbawienie się tych rzeczy jest jakby nocą dla wszystkich zmysłów człowieka.

Po wtóre zowie się nocą ze względu na drogę, czyli na środki, jakimi musi posługiwać się dusza, by dojść do zjednoczenia. Środkiem jest tu wiara, będąca taką ciemnością dla umysłu, jak noc.

Po trzecie, nazywa się nocą ze względu na cel, do którego dusza chce dojść. Celem tym jest Bóg. W życiu doczesnym jest On dla duszy również nocą ciemną. Te trzy *noce* muszą przejść przez duszę, albo, by lepiej się wyrazić, dusza musi przejść przez nie, aby dojść do zjednoczenia z Bogiem²²⁰.

Pierwsza noc jest „gorzką i straszną” nocą zmysłów, nocą ich oczyszczenia, i polega na wyzbyciu się pożądaniami rzeczy. W *Nocy ciemnej* Jan nazywa ją kontemplacją oczyszczającą, która „uśpiła i umorzyła w chacie zmysłowości wszelką namiętność i pożądanie”²²¹, wśród której „Bóg odrywa dusze od pierśmi smaków i przyjemności, a przenosi je w wewnętrzne oschłości i ciemności”²²², uwalnia od namiętności, przywar i od „trzech nieprzyjaciół: szatana, świata i ciała”²²³, a także udziela cnót. Druga – „o wiele straszniejszą i bardziej przerażającą dla ducha”²²⁴, jest nocą wiary (oczyszczenia ducha). Jest to droga oświecająca, „kontemplacji wlanej, za pomocą której Bóg sam od siebie żywi i wzmacnia duszę, bez jej rozumowań czy czynnej współpracy”²²⁵. Trzecia, w której dusza doświadcza już Boga, jest natomiast „jakby zaraniem bliskim już światła dziennego”²²⁶.

²¹⁹ Święty Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: idem, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak, Altaya-De Agostini, Warszawa 2002, s. 22.

²²⁰ Ibidem, s. 24.

²²¹ Zob. Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: idem, *Droga na Górę Karmel...*, s. 350–351.

²²² Ibidem, s. 370.

²²³ Ibidem, s. 393.

²²⁴ Ibidem, s. 371.

²²⁵ Ibidem, s. 395.

²²⁶ Święty Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, s. 25.

By wejść w noc zmysłów, Jan podaje cały katalog zaleceń, ale dają się one sprowadzić do tej oto dyrektywy: „pragnij z miłości dla Chrystusa dojść do zupełnego ogołocenia, ubóstwa i oderwania się od wszystkiego, co jest na świecie”²²⁷ oraz spełniania nakazu pokory. Drugą nocą – nocą ducha – Jan nazywa wiarę, rozumianą jako pewne, ale ciemne uzdolnienie duszy: „jest uzdolnieniem ciemnym, bo każe wierzyć w prawdy objawione przez samego Boga, a one, jako takie, są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie”²²⁸. Stałe pozostawanie w „ciemnej nocy wiary” duszy pragnącej zjednoczenia z Bogiem i nadprzyrodzonego przeobrażenia jest dla duszy konieczne: musi ona „iść jak ślepiec, trzymając się ciemnej wiary jako przewodniczki i światła, nie opierając się na żadnej rzeczy, którą poznaje, smakuje, czuje, czy wyobraża sobie. Wszystko to bowiem są mroki, które ją oszukują, wiara zaś jest pewniejsza niż wszystko co można zrozumieć, spróbować, odczuć czy wyobrazić sobie”²²⁹. W tej drodze dusza nie może podążać za swym „światłem naturalnym” – rozumowaniem, wyobrażeniem i doznaniem zmysłowymi, „lecz ma wierzyć w istotę Boga, który nie podpada pod rozum, pożądanie, wyobrażenie ani pod żaden inny zmysł”²³⁰. Jan zaleca: „niech nie będzie żadnych poznań, żadnych afektów i spostrzeżeń szczególnych”²³¹, żadnych „ptaków” wyobraźni, ataków „lwów gniewliwości” i „jeleni pożądliwości”, żadnej „trzody pożądań”. Każde przywiązanie do jakiegokolwiek pojęcia, odczucia, wyobrażenia, chcenia, nawyku, własnego dzieła czy jakiegokolwiek innej „podpory” czy „pociechy” utrudnia zjednoczenie z Bogiem. W ciemnej nocy ducha następuje oczyszczenie duszy – umiera ona dla wszystkiego, co nie jest Bogiem²³².

Właściwe kierowanie życiem duchowym jest bardziej złożone niż praktyki ascetyczne. Według św. Juana de la Cruz w życiu duchowym bierze udział nie tylko najwyższa część duszy, którą tradycyjnemu filozofowie i teologowie uzna-

²²⁷ Ibidem, s. 66.

²²⁸ Ibidem, s. 75.

²²⁹ Ibidem, s. 79.

²³⁰ Ibidem, s. 80.

²³¹ Święty Jan od Krzyża, *Pieśni duchowa*, s. 150.

²³² W związku z praktykami oczyszczającymi, które prowadzą do usunięcia wszystkich cech indywidualizujących osobowość mistyka (myśli, uczuć, wspomnień itd.) i utraty przez nią tożsamości, pojawiają się pytania o podmiot mistyczny. Kwestię tę omawia m.in. B. Sesé w artykule *Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz*, w: *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, red. J.A. Valente, J. Lara Garrido, Tecnos, Madrid 1995, s. 81–95. Píše on (s. 81): „ta świadomość, ten głos [...] już nie są św. Jana od Krzyża. Tą postacią już nie jest on; jest nią podmiot mistyczny. Ten głos i ta świadomość należą do podmiotu mistycznego. Są twoje albo moje, albo każdego z nas, w takiej mierze, w jakiej podmiot mistyczny, uniwersalny i wyzwolony ze wszystkiego [...] może być zajęty przez wszystkich, którzy potrafią go osiągnąć albo do niego się upodobnić, albo przynajmniej do tego dążyć”.

wali za nieśmiertelną, lecz także jej część zmysłowa – stanowią one jedynie modalności życia wewnętrznego pojmowanego jako całość; rozdzielenie tych modalności jest możliwe jedynie na drodze analizy. Podział modalności życia duchowego, jaki znajdujemy u hiszpańskiego mistyka, nawiązuje do rozróżnienia św. Pawła (List do Rzymian, 8), w którym mowa o człowieku starym, żyjącym według ciała, i człowieku nowym, żyjącym według ducha. Juan nie odrzuca zupełnie ludzkiej cielesności i zmysłowości. W *Drodze na Górę Karmel* stwierdza jedynie, że nieład w porządku zmysłowym prowadzi do zmian w ludzkiej rozumności. Zmysłowy nieporządek (grzech), za który odpowiada ludzka wola, jest chorobą ducha. Zakładając, że ludzka dusza jest siedzibą Boga, który pragnie utrzymywać komunikację z człowiekiem, jej kuracja oraz oczyszczenie z niewłaściwych poznań i pożądań ma na celu jej umożliwienie. Wyzwoleniu się duszy (woli, myślenia i działania) z opresji zmysłów i poddaniu jej panowaniu rozumu i kierownictwu wiary służy umartwienie zmysłów i wstrzemięźliwość. Powtórzmy – nie chodzi o całkowite, manichejskie odrzucenie ciała i zmysłów, lecz o poddanie ich duchowym władzom wyższym, tak, by ludzka dusza nie była przez nie kierowana, by mogła zyskać wolność i aby rozum mógł zwrócić się ku Bogu i kontemplować Go, a wola mogła Go wybierać. Jak pisze w *Nocy ciemnej*, „noc zmysłów” powinno się określić raczej jako uporządkowanie i opanowanie pożądań niż jako oczyszczenie.

Św. Jan zdaje sobie sprawę z tego, że takie ukierunkowanie duszy, rozumu i woli nie jest możliwe bez walki, lecz jest zarazem przeświadczony, że jest ono potrzebne jako otwierające drogę do nowego człowieczeństwa. Zmierzając ku niemu, „stary człowiek” musi walczyć ze sobą, ze swoimi nawykami i wyobrażeniami – przebycie tej części drogi do „nowego człowieka” zależy wyłącznie od niego, od jego aktywności. Gdy ją już przejdzie, pozostaje jeszcze jej część „bierna”. Dusza nie jest wówczas bynajmniej bezwładna. Użycie tego określenia usprawiedliwia to, że główną rolę odgrywa w niej nie człowiek, lecz Bóg. Dusza w tej części wędrówki do Boga jest w tym sensie bierna, że znajduje się w stanie receptywności. „Jej procesy naturalne zostają zatrzymane, a jej władze nie są już zajęte wyobrażeniami, pojęciami, wspomnieniami czy poszczególnymi pragnieniami. Zamiast nich doświadczają jednego »prostego« czy »ogólnego« pragnienia Boga, zredukowania pragnienia do jego najbardziej obnażonej istoty, samego w sobie pragnienia samego w sobie Boga [...]. Dusza służy Bogu z »miłosną uwagą«: to cała jej praca i aktywność”²³³ – tak ten stan duszy charakteryzuje C.P. Thompson. Juan de la Cruz porównuje ten stan duszy do otwartych oczu, przygotowanych na postrzeganie światła. Może wówczas nastąpić „czynna noc ducha”, wypełniona kontemplacją Boga:

²³³ C.P. Thompson, *Canciones de la Noche...*, s. 209.

gdy zatem dusza zrobi miejsce, czyli usunie z siebie wszelką zasłonę i brud stworzeń, co dokonywa się przez doskonałe zjednoczenie jej woli z wolą Bożą (bo kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i ogołocić ze wszystkiego, co nie jest Bogiem) – natychmiast zostaje prześwietlona i przeobrażona w Boga. Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, że wydaje się ona samym Bogiem i posiada to, co On sam²³⁴; a dusza – wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego, jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak owa tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją przeświecila²³⁵.

Niemniej Jan zaznacza, że zjednoczenie duszy z Bogiem nie jest substancjalne (naturalne), lecz „upodobniające” (nadprzyrodzone), „które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. [...] Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość”²³⁶. Tę przemianę i jedność, w której następuje „tak ściśle połączenie dwóch natur i takie zespolenie ludzkiej i boskiej natury, że nie tracąc boskiego bytu, każda z nich zdaje się być Bogiem”²³⁷, Jan nazywa zaślubinami duchowymi. Gdy dokona się to „oparcie szyi na słodkich ramionach Umiłowanego”, dusza „znajduje całkowite odpocznienie i wytchnienie”, w smakowity sposób „kosztuje [...] niewymownej słodczy i rozkoszy ducha i znajduje prawdziwy spoczynek”, „raduje się niewymownym pokrzepieniem miłości”²³⁸. Bóg w takim zespoleniu jawi się duszy jako nieskończony poszum rzek i potoków, potężny huk grzmotu, pełen majestatu, siły, potęgi, rozkoszy i chwały, jako tchnienie wiatru wiejącego przez „ogród”, „kwitnącą winnicę” duszy, otwierającego „pączki cnót”, które „wszystkie na raz się rozwijają i dają z siebie przedziwny zapach i woń wielkiej różnorodności”²³⁹, „najwyższym i najbardziej smakowitym poznaniem Boga i Jego przymiotów” i „największą rozkoszą wśród tego, czego dusza smakuje w tym stanie”²⁴⁰. Smakowanie Boga przez duszę Jan porównuje do słodkiego upojenia starym, mocnym, wytrawnym winem. Umiłowany także rozbrzmiewa w duszy jak „muzyka ciszą przepełniona”, pachnie w niej Bożym balsamem²⁴¹. Ten stan nie daje się wyśłowić,

²³⁴ Święty Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, s. 86.

²³⁵ Ibidem, s. 87.

²³⁶ Ibidem, s. 84.

²³⁷ Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 185.

²³⁸ Ibidem, s. 125–126.

²³⁹ Ibidem, s. 197.

²⁴⁰ Ibidem, s. 131–132.

²⁴¹ Trafnie zauważa B. Sesé, że u Jana „poetyka Obiektu mistycznego jest głęboko zmysłowa. Jest zauważalne wstrząśnięcie wszystkich zmysłów w pismach Juana de la Cruz, nie tylko w jego poezji. [...] Smak jest chyba zmysłem najbardziej potrzebnym w tej zmysłowej aprehensji Obiektu [...]. W planie już nie tylko sensorywnym, lecz ściśle zmysłowym, by nie rzec seksualnym, Obiekt

bowiem wówczas „wszelki zmysł staje się niemy, niezdolny, by cośkolwiek o tym powiedzieć”²⁴².

Kontemplowanie Boga, podobnie jak przebywanie wcześniejszych etapów drogi, według hiszpańskiego mistyka nie jest tylko stanem błogości, szczęścia i upojenia Jego miłością. Jan porównuje je do przebywania w ciemnym grobie, do którego trzeba wejść, by następnie zmartwychwstać. Dusza odczuwa, iż nie jest godna Boga i czuje przenikające je płomienie, czuje się opuszczona przez przyjaciół i stworzenia. Po momentach pokoju, szczęścia, przyjaźni z Bogiem następują jeszcze bardziej nieprzeniknione mroki, w których pocieszeniem nie są nawet wspomnienia tamtych szczęśliwych chwil. Tę noc ducha Juan de la Cruz opisuje jako doświadczenie czyścica, w którym płomienie wypalają niedoskonałości duszy aż po ich same korzenie.

Prawie wszystkie poruszenia duszy płonącej ogniem rozpalonym przez Boga są boskie, bowiem „smakowity i słodki”, nieskończony płomień miłości Ducha Świętego wypalił w niej swoim żarem wszelkie niedoskonałości, złe nawyki i pragnienia oraz „jaskinie sensu”. Naturalne władze ludzkie zostają „osłabione, oczyszczone i unicestwione w działaniu naturalnym, wyzbywają się niskiego i ludzkiego sposobu przyjmowania i odczuwania rzeczy boskich. Tym samym zaś władze i pożądania duszy czynią się sposobnymi i zdolnymi do nadprzyrodzonego, godnego i wzniosłego przyjmowania, odczuwania i kosztowania rzeczy boskich”²⁴³. Jan podkreśla z emfazą: „sam Bóg ująwszy twe ręce prowadzi cię jak ślepcę wśród ciemności. Doprowadzi cię bowiem tam, gdzie byś ty nie doszedł z pomocą twych oczu i nóg, choćbyś się najwięcej wysilał”²⁴⁴. Niemniej zauważa, że nawet to „tak jasne poznanie i tak wysokie odczucie Bóstwa”²⁴⁵ nie jest poznaniem samej istoty Boga i pozostaje On dla duszy istotnie ukryty i „jasno” rozumie ona, „że wszystko jeszcze zostaje do zrozumienia”²⁴⁶. Chociaż w zjednoczeniu duszy z Bogiem dokonuje

mistyczny jest apprehendowany za pośrednictwem partycypacji w pełni cielesnej. Całe ciało podmiotu uczestniczy w zjednoczeniu kochanków, jasno symbolizowanego w poemacie *La noche oscura* (B. Sesé, *Poética del Objeto místico según Juan de la Cruz*, w: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 3, red. J. Whicker, The University of Birmingham, Birmingham 1998, s. 234–235). Sprzeczność zdaje się być jednak tylko pozorna, bowiem według Y. Garcíi Luque „to co boskie jawi się jako uchwytnie przez zmysły duchowe, które są organami poznania mistycznego” (Y. García Luque, *La teoría de los sentidos en San Juan de la Cruz. Sinestesia y los recursos estilísticos del signficante*, „Isla de Arriarán”, 1999/14, s. 358) oraz „możemy wskazać liczne przykłady tego, jak to co boskie wytwarza doznania, które przekładają się na każdy ze zmysłów lub im odpowiadają” (ibidem, s. 359).

²⁴² Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 179.

²⁴³ Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, s. 453.

²⁴⁴ Ibidem, s. 454.

²⁴⁵ Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 81.

²⁴⁶ Ibidem, s. 81.

się kontemplacja, to jednak przez swą prostotę i subtelność jest ona „tajemnicza”. Jan, odwołując się do tradycji, nazywa ją „teologią mistyczną” i pisze, że jest ona:

dla duszy tak ukryta, że nie potrafi ona nazwać jej ani określić, gdyż nie znajduje sposobu ani możliwości, jakby wyrazić to wzniosłe poznanie i tak delikatne uczucie duchowe. I choćby nie wiem jak się wysilała i szukała różnych określeń, by ją wyjaśnić, pozostanie ona tajemnicza i niewypowiedziana. Ta mądrość jest bowiem bardzo prosta, ogólna i duchowa, nie udziela się rozumowi, spowita czy ukryta w jakiejś formie czy obrazie uchwytnym przez zmysły. Stąd zarówno zmysły, jak i wyobraźnia [...] nie mogą sobie z niej zdać sprawy ani jej sobie wyobrazić czy ją określić, choć dusza jasno widzi i poznaje, że odczuwa tę miłą a nieznaną mądrość. Jest tu podobnie jak z człowiekiem, który zobaczył rzecz nigdy nie widzianą i do niczego niepodobną²⁴⁷.

Ta tajemnicza mądrość to „wlane miłosne poznanie Boga”, ukryta, dziesięciostopniowa „drabina miłości”, na której ostatnim szczeblu „dusza całkowicie upodabnia się do Boga”. Jest to zdobyta przez miłość „wielce smakowita” i „najsmakowitsza ze wszystkich dzieł Bożych”²⁴⁸ wiedza o Bogu, „w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie. Dusza sama nie pojmuje, w jaki sposób to się dzieje”²⁴⁹. Tchnienie „wiatru miłosnego” jest także tchnieniem rozumienia, spływającym na rozum bierny (możliściowy), otrzymywanym przezzeń bez żadnego działania z jego strony. Poznanie mistyczne, tak „pogodne, proste, subtelne i rozkoszne dla duszy, że trudno je nawet określić”²⁵⁰, jest największą rozkoszą duszy. Na nim opiera się „kosztowanie, czyli widzenie Boga” – w „boskim szumie” wiatru miłosnego następuje odsłonięcie czystych prawd i kosztowanie „soku granatów” tajemnic Chrystusa, zwłaszcza tajemnic Wcielenia oraz środków i sposobów Odkupienia ludzkości. Jest to także poznanie stworzeń i ich ładu. Chociaż jest ono jasne i pełne – „wobec tej mądrości wszelka wiedza naturalna i świecka jest raczej niewiedzą niż wiedzą”²⁵¹ – to jednak w nim „dusza już nic nie pojmuje”²⁵², nie widzi oblicza i istoty Boga, ani „nawet żadnego szczegółowego rozważania rzeczy tak wyższych, jak i niższych”²⁵³. Takie poznanie Boga odpowiada czystości i prostocie bytu Bożego, „niemieszczącego się w żadnym kształcie ani figurze wyobraźmalnej”²⁵⁴. Dusza w takim

²⁴⁷ Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, s. 459.

²⁴⁸ Święty Jan od Krzyża, *Pieśni duchowa*, s. 281.

²⁴⁹ Ibidem, s. 301.

²⁵⁰ Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, s. 442.

²⁵¹ Idem, *Pieśni duchowa*, s. 214.

²⁵² Ibidem, s. 273.

²⁵³ Ibidem, s. 140.

²⁵⁴ Ibidem, s. 217.

stanie jest „wyniszczona i ogołociona ze wszystkiego, co stare, czego przedtem używała”²⁵⁵ i jest tak niewinna, jak dusza Adama, nie wie, czym jest zło i „nie sądzi źle o niczym”, nie podąża już za własnymi upodobaniami, nie zajmuje się niczym innym poza Bogiem.

Trudno opowiedzieć o tym doświadczeniu, nie ma takich słów, metafor i obrazów, które by to poznanie mogły udostępnić innym:

któż może opisać to, co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym, w których mieszka? I kto ośmieli się wyrazić słowami to, co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienia, które w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają. I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełni ducha wyjawiają sekrety i tajemnice. Jeśli tych podobieństw nie czyta się z prostotą ducha miłości i w znaczeniu im właściwym, wydają się one raczej niedorzecznością niż istotną prawdą²⁵⁶.

Juan de la Cruz wyznawał, że pisząc o tym doświadczeniu bywa bezradny jak dziecko, że nie potrafi swoich przeżyć wyrazić, że bełkocze. Zawsze bowiem w tym poznaniu pozostaje „jeszcze coś, »nie wiem co«, co czuje się, że zostało do powiedzenia”²⁵⁷. Niemniej nie cierpiał z tego powodu, bo mądrość mistyczna, jak pisał, „nie musi być wyraźnie zrozumiana, by mogła spowodować w duszy miłość i skłonność uczuciową, gdyż rzecz ma się tu podobnie jak z wiarą, w której kochamy Boga, choć nie możemy Go pojąć”²⁵⁸. Św. Jan swoje doświadczenie wyrażał w poezji, którą następnie poddawał analizie i opisowi w komentarzu doktrynalnym. Jego język wykracza poza logikę myślenia analitycznego i rozumowego pojmowania rzeczywistości, jest metaforyczny i symboliczny. Metaforyczność w wypadku ekspresji doświadczenia mistycznego wydaje się koniecznością – „jeśli myślimy [...] o transcendencji, musimy myśleć metaforycznie. [...] Myślenie o Bogu [...] jest bowiem przejściem z poziomu zjawisk na poziom abstrakcji obejmujących przyczyny, cele, racje, wartości, i to w wymiarze absolutnym, a tego nie można sobie wyobrazić i zrozumieć bez metafory”²⁵⁹ – zauważa M. Krupa.

Wejście na drogę mistyczną wymagało zupełnego ogołocenia duszy także z wiedzy pojęciowej. Mistyczny podmiot znajdujący się w ciemnej nocy poznania nie może więc do niej się odwołać, by rozumieć to, czego doświadcza. Dlatego właśnie „mistyczna teologia jest sekretna i kończy ostatecznie jako milcząca. Osiągnięta mądrość jest nieprzekładalna, jak sama miłosna unia, któ-

²⁵⁵ Ibidem, s. 218.

²⁵⁶ Ibidem, s. 24.

²⁵⁷ Ibidem, s. 81.

²⁵⁸ Ibidem, s. 25.

²⁵⁹ M. Krupa, *Duch i litera...*, s. 112.

ra ją implikuje, dlatego kończy się w milczeniu”²⁶⁰. Stąd też w pismach Jana od Krzyża trudno znaleźć filozofię i teologię w sensie tradycyjnym, rozumianych jako „doktryna” czy „wiedza”²⁶¹. M. Krupa, charakteryzując język Janowych dzieł, odwołuje się do pojęcia epifaniczności, wyjaśniając, że „z epifanicznością mamy do czynienia zawsze wtedy, kiedy sztuka nie relacjonuje, lecz wyraża, kiedy nie jest opowieścią, lecz ekspresją oraz ma swoje źródło w jakimś bliżej niesprecyzowanym doświadczeniu. [...] »Wyrazić« zatem to nie tyle opisać, czyli określić i scharakteryzować, co raczej przedstawić i uzmysłwić, a zatem przyswoić coś zmysłom, dać odczuć”²⁶². Odzwierciedleniem doświadczenia mistycznego, ze swej istoty niewyraźnego, staje się sztuka. Jej głównym medium jest symbol, ponieważ tylko on „jako jedyny jest w stanie wyrazić to, z czym język logicznego dyskursu sobie nie radzi, gdyż przeszkadza mu w tym jego określoność i schematyczność”²⁶³. Symbol jedynie wyraża doświadczenie, jest przedrefleksyjny, poprzedza hermeneutykę.

Symboliczny język św. Jana od Krzyża jest przedmiotem licznych studiów (i jest najczęściej badanym aspektem jego twórczości); chociaż wielu nie miało odwagi zmierzyć się z nim, to inni interpretowali jego poematy poza kontekstem mistycznym i religijnym, jako wyraz zupełnie ziemskiej miłości, niepozbowionej odniesień do pożądania cielesnego. Na przykład M. Menéndez Pelayo pisał o poezji Jana, że jest „anielska, niebiańska i boska, [...] zdaje się już nie być z tego świata, ani nie można oceniać jej według kryteriów literackich”. I wyznawał, że przepełnia go „religijny lęk” przed „dotykaniem” poematów Jana od Krzyża: „oceniać takie uniesienia ducha, już nawet nie według retorycznego i nędznego kryterium poszukiwaczy drobiazgów, lecz z pełnym szacunku podziwem, z jakim analizujemy jakąś odę Pindara albo Horacego, zdaje się być lekceważeniem i profanacją”²⁶⁴. Jest to przykład skraj-

²⁶⁰ A. Egido, *El silencio místico y San Juan de la Cruz*, w: red. J.A. Valente, J. Lara Garrido, *Hermenéutica...*, s. 179.

²⁶¹ Mimo że pozornie Jan posługuje się nawet sylogizmem. Zob. C. Cuevas, *El símil como ornato y prueba en La Subida del Monte Carmelo*, w: *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, red. M.J. Mancho Duque, Universidad de Salamanca y UNED, Salamanca 1990, s. 96–99. Autor wykazuje, że obecne w prozie Jana od Krzyża formy dowodzenia pochodzą ze starożytnej i renesansowej teorii argumentacji mającej na celu pobudzenie do działania, nawet jeśli Jan nadaje im formę sylogizmu.

²⁶² M. Krupa, *Duch i literatura...*, s. 26.

²⁶³ *Ibidem*, s. 47.

²⁶⁴ M. Menéndez Pelayo, *La poesía mística en España*, w: idem, *La mística española*, Afrodísio Aguado, Madrid 1956, s. 182. R. Boeta Pardo twierdzi, iż za sprawą tego podejścia M. Menéndez Pelayo do twórczości Jana od Krzyża ukształtowała się w filologii hiszpańskiej wyraźna linia myślenia o niej w taki właśnie sposób, wykluczający możliwość jej analizy zwykłymi metodami filologicznymi (zob. R. Boeta Pardo, *Experiencia simbólica en San Juan de la Cruz*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 2000/5, s. 37–40).

nie teologicznego stanowiska wobec twórczości Jana od Krzyża. Przykładem postawy zupełnie przeciwnej wobec jego twórczości może być natomiast stanowisko J.C. Nieto, wyrażone w jego pracy *San Juan de la Cruz: poeta del Amor profano* (Madrid 1987)²⁶⁵. Niemniej wszyscy, którzy wypowiadają się o języku Jana od Krzyża, zwracają uwagę na jego polisemię oraz wynikającą stąd wieloznaczność wypowiedzi. Przykładem może być symbol nocy – ma on w twórczości św. Jana od Krzyża znaczenie przebogate, wielowartościowe i dynamiczne, stanowiąc jedną z kilku jej najważniejszych osi, wokół których koncentrują się niemal wszystkie jej wątki, wyobrażenia i treści – jest on, jak określa M.J. Mancho Duque, „symbolem globalnym”. Autorka nazywa ten symbol także strukturalną „nicią przewodnią” systemu konceptualnego Jana od Krzyża, zwracając także uwagę na to, iż generuje on całą konstelację kolejnych, wtórnych symboli, tworzących język jego wypowiedzi oraz bogatą, złożoną strukturę symboliczną jego myśli²⁶⁶. Warto tutaj zacytować jej interesującą uwagę, oceniającą wartość symboliki:

jedną z cech autentycznych symboli jest ich dynamizm, to jest siła generowania, na mocy czystej logiki poetyckiej, innych terminów o znaczeniu równie symbolicznym. Dzieje się tak wtedy, gdy z potencjalności pewnego centralnego symbolu rodzą się „konstelacje” czy struktury symboliczne, których syntaktyka powstaje bez żadnego podjętego wcześniej zamiaru. Ta twórcza właściwość prowadzi do zrodzenia języka nasyconego wartościami symbolicznymi²⁶⁷.

Bez wątpienia z taką szczególną, twórczą sytuacją mamy do czynienia w przypadku symbolu nocy u św. Jana od Krzyża. Pozostając wyłącznie w obszarze wyznaczonym przez efekt wizualny, jaki ewokuje symbol nocy, można wskazać takie wtórne, generowane przezeń symbole, jak: „ciemność”, „mgła”, „chmura”, „ślepotą”, „widok”, „oczy”, „światło”, „lśnienie”, „błyskawica”, „ogień”, „płomień”, „rozpalenie”, „barwa”. Niektóre z tych symbolicznych wyrażen występują w pismach św. Jana w połączeniu, np. „ciemna noc”, „drżący ogień”, „mroczne światło”, „błyskawica mgły”.

W języku Juana de la Cruz występuje wiele symboli wyrażających dynamikę drogi mistycznej. Początek procesu mistycznego to „wyjście”, stanowiące zredukowanie duszy do jej najistotniejszej części, jej wyjście poza siebie (eksta-

²⁶⁵ Możliwe są oczywiście interpretacje pośrednie. Przykładem jednej z nich może być interpretacja L. López-Beralt poematu *Noche oscura* Jana, zob. L. López-Baralt, *San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?*, w: *Actas del XII Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 3.

²⁶⁶ M.J. Mancho Duque, *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1993, s. 142–143. Na temat mnogości perspektyw hermeneutycznych, w których interpretowany bywa ten symbol zob. M.J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio Léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, s. 15–19.

²⁶⁷ M.J. Mancho Duque, *Palabras y símbolos...*, s. 294.

zę) i otwarcie się na oświecenie i zjednoczenie z Bogiem. To samo znaczenie ma u Jana symbol „bramy” (*la puerta*). Pojawienie się symbolu wyjścia prowadzi w sposób niemal konieczny do użycia symbolu „drogi” na oznaczenie procesu duchowego, który odzwierciedlają takie symboliczne wyrażenia, jak: „iść”, „przechodzić”, „biec”, „wędrować”, „prowadzić”, „przybyć”, mające zresztą znane ewangeliczne odniesienia, utożsamiające drogę i Chrystusa. Co więcej, dzięki tym ewangelicznym odniesieniom, w twórczości Jana od Krzyża zachodzi, chociaż na pierwszy rzut oka nieoczywisty, związek między symbolem drogi a symbolem nocy. Jak pisze M.J. Mancho Duque, Chrystus, jako droga i jako Ten, który wzywa do postępowania za Nim, przebywa drogę nocy – drogę cierpienia. Przebywać mistyczną drogę, iść w Jego ślady (*imitatio Christi*) i zarazem dążyć do spotkania z Nim u jej kresu, to także przebywać noc, jaką On przebył²⁶⁸.

Pewną odmianą symbolu drogi jest u Jana od Krzyża także symbol „ścieżki” (*la senda*). Droga mistyczna jest wąska i ciasna, dostępna tylko dla tych, którzy są odpowiednio przygotowani, którzy wielkim wysiłkiem potrafią ogłocić duszę z tego wszystkiego, co nabyła ona w doczesnym życiu. Mistyczna wąska droga pnie się w górę – na szczyt Karmelu, który symbolizuje u Jana unię mistyczną. W jego języku jest wiele wyrażeń oznaczających wznoszenie się w górę, łącznie z tymi, które nawiązują do wstępowania po stopniach miłości jak po stopniach Jakubowej drabiny. Symbolem wznoszenia się jest u św. Jana od Krzyża także symbol duchowego lotu; Boga nazywa on „wzniesionym wysoko królewskim orłem” i „boskim ptakiem latającym wysoko”, duszę zaś „ptakiem niskiego lotu”. Symbol lotu implikuje oczywiście żywioł powietrzny – czy nawet w sobie ten element zawiera. Na nim się jednak nie kończy łańcuch symbolicznych skojarzeń, bo przecież powietrze to także żywioł, w którym rozchodzą się dźwięki, np. „głosy” i „grzmoty”, którymi przemawia Bóg, ale także i On sam dźwięczy, wydając np. „świsł”, jaki towarzyszy lotowi. W nim także dźwięczy „milcząca muzyka” – tak oto noc wzlatującej ku Karmelowi duszy staje się „chwalebny hymnem”, a jej samotność wypełnia pokój i boska muzyka.

Droga negacji – droga nocy – jest zarazem drogą afirmacji. Elementy negatywne łączą się w symbolu nocy z elementami pozytywnymi. Częsta obecność wyrażeń o przeciwstawnym znaczeniu (antonimów) w twórczości Jana od Krzyża wskazuje na antytetyczny styl jego myślenia, na jego skłonność do kategoryzowania doświadczenia za pomocą binarnych opozycji. Przeciwwstawia on np. Stwórcę stworzeniu, to, co boskie – temu, co ludzkie i (w innym kontekście) temu, co naturalne, charakteryzując pierwsze człony tej opozycji takimi określeniami, jak „wielkość”, „wspaniałość” i „wysokość”, drugie natomiast

²⁶⁸ Ibidem, s. 165.

przy użyciu określeń takich jak „nędza” i „nikczemność”. Inne opozycyjne wyrażenia, to np. „zmysłowe” – „duchowe”, „widzialne” – „niewidzialne”, „doczesne” – „wieczne”; „cień”, „noc”, „mrok” i „mgła” są przeciwstawione „światłu”. W szczególnie wielu opozycjach funkcjonuje „ponadnaturalne” – jest ono przeciwstawiane temu, co „duchowe”, „materialne”, „cielesne”, „zmysłowe”, „doczesne”. Wielu tym wyrażeniom Jan od Krzyża nadaje różne, zależne od kontekstu znaczenia i kiedy umieszcza je w kontekstach tych przeciwieństw, uzyskują one odmienne sensory. Ponadto, polisemiczność niektórych opozycyjnych wyrażen sprawia, że przeciwstawiane sobie za ich pomocą treści nie wykluczają się całkowicie i zupełnie.

W Janowych tekstach pojawiają się także paradoksy – z taką częstotliwością i w takim natężeniu, że pozwalają autorce *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz* stwierdzić: „paradoksy są charakterystyczne generalnie dla języka mistyki, a dla języka św. Jana od Krzyża w sposób szczególny”²⁶⁹. Przykładem jest znowu noc, która nie zaciemnia ducha, lecz go rozświecila, pozwala widzieć rzeczy we właściwej perspektywie i rozkoszować się nimi, która także ducha czyni skromnym, ubogim i pustym, ale zarazem jest jego wyniesieniem. Inne przykłady, to zalecenie, by nie chcieć być kimkolwiek w niczym, aby stać się wszystkim, czy stwierdzenie, że aby wszystko osiąść, trzeba wszystkiego się wyzbyć. Przykłady paradoksalnych wypowiedzi św. Jana można mnożyć. W jego pismach zauważa się także częste zastosowanie oksymoronu, tzn. takich wyrażen, które są utworzone przez koncentrację terminów o przeciwnym znaczeniu; ich przykłady to: „rozjaśniająca noc”, „mroczny ogień miłości”, „trzeźwe upojenie” czy „mroczne światło”.

Kwietyzm Miguela de Molinosa (1627–1696)

Mimo podejrzeń i szykan Inkwizycji, duch iluminizmu (alumbradyzmu) nie został wykorzeniony, wydając późne owoce w postaci XVII-wiecznego kwietyzmu²⁷⁰. Najwybitniejszym wyrazem tej formy religijności jest mistyczna doktryna Miguela de Molinosa, chociaż on sam od tego nurtu duchowości odcinał się, a nawet go potępiał²⁷¹. Zawarł on ją w napisanym elegancką pro-

²⁶⁹ Ibidem, s. 44.

²⁷⁰ Kwietyzm nie był wyłącznie przedłużeniem hiszpańskiego iluminizmu, jego doktrynę wyłożył wcześniej francuski mistyk F. Malaval (1627–1719). O M. Molinosie i kwietyzmie pisałem w haśle „Molinizm”, op. cit.

²⁷¹ Jak jednak pisze J. Ezquerria Gómez, mając na uwadze związek molinizmu z iluminizmem (alumbradyzmem), „w szerokim ujęciu tego nurtu duchowości, jako religijności zreformowanej, wewnętrznej i oczyszczonej, broniącej za wszelką cenę *modlitwy mentalnej* i *spokoju* (*quietud*), Molinos istotnie mógłby uchodzić za iluministę (*alumbrado*)” (J. Ezquerria Gómez, *El desapego...*, s. 158).

zą dziele pt. *Guía Espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior* (1675), które opublikował w Italii (najpierw po hiszpańsku, następnie po włosku), gdzie przebywał od 1663 r., oraz w swoich listach.

M. Molinos ukazuje w *Guía* dość nieskomplikowaną wizję indywidualnej doskonałości, uzyskiwanej poprzez mistyczną unię z Bogiem w drodze niedyskursywnej kontemplacji. Dyskursywną medytację (rozumianą jako odmiana modlitwy) Molinos przeciwstawia takiej wizji obcowania z Bogiem, które dokonuje się poprzez bezpośrednie doświadczenie, nazywając je „wewnętrznym skupieniem” (*recogimiento interior*), „modlitwą wiary” i kontemplacją; są one „wiarą i ciszą w obecności Boga”. Kontemplacja może mieć dwojaki charakter – może być aktywna i bierna; do pierwszej, niedoskonałej, człowiek dąży podejmując różne wysiłki z nadzieją, że jego duszę zechce nawiedzić Bóg, natomiast druga, doskonała, pochodzi od Boga – „udziela jej Pan łaskawie komu chce”²⁷². Droga kontemplacji biernej nie jest jednak dostępna dla wszystkich, lecz tylko dla tych, którzy „mają doskonale umartwione zmysły i pasje” oraz „zostali wezwani przez Boga do wejścia na wewnętrzną drogę”²⁷³. Kontemplacja tego rodzaju jest wejściem na drogę, która ma na celu „całkowite uzgodnienie nas z tym, co nakazuje wola Boża”²⁷⁴, będąca „łagodnym jarzmem”, które nas wiedzie do wewnętrznego spokoju; wewnętrzny niepokój pochodzi natomiast przede wszystkim z ulegania naszej woli. Dusza jest królestwem Boga –

lecz by wspaniały król spoczął na owym tronie twojej duszy, powinienes usiłować, by była ona czysta, spokojna, pusta i pełna pokoju. Czysta od grzechów i wad, nie niepokojona lękami, opróżniona z afektów, pragnień i myśli, pełna pokoju wobec pokus i udrę. Powinienes zatem zawsze mieć spokojne serce, by zachować w czystości tę żywą świątynię Boga i z prostą i czystą intencją działać, modlić się, przysięgać i znosić cierpienie bez żadnego wzburzenia, kiedy Pan zechciał je łaskawie na ciebie zesłać²⁷⁵.

Już w poprzedzającym traktat słowie do czytelnika (*Al que leyere*) Molinos pisze: „wiedza mistyczna nie jest dziełem rozumu, lecz doświadczenia; nie jest wymyślana, lecz doznawana; nie pochodzi z lektur, lecz jest otrzymana”²⁷⁶ – jest wiedzą „sekretną”, której Bóg udziela duszy pozostającej w „boskim mroku”. Znajdująca się w tym stanie dusza nie powinna podejmować wysiłków w celu uzyskania jaśniejszego czy bardziej szczegółowego poznania, lecz

²⁷² Ibidem, s. 81.

²⁷³ Ibidem, s. 70–71.

²⁷⁴ Ibidem, s. 82.

²⁷⁵ Ibidem, s. 83.

²⁷⁶ Ibidem, s. 69.

„w ubóstwie ducha i braku tego wszystkiego, czego od niej żąda jej naturalna skłonność, zachować spokój, pewność i stałość, pozwalając działać Panu, choćby nawet była sama, wyschła i pełna mroku”²⁷⁷. Mrok, w jakim znajduje się skupiona dusza, różni się od mroku, jaki w nią wprowadza grzech – jest to mrok, dzięki któremu „wzrasta i staje się wielkim ponadnaturalne światło, jakim Bóg napęlnia duszę”²⁷⁸, ale także dzięki niemu zostaje z niej usunięta wiedza zmysłowa i pojęciowa, przeszkadzająca w bezpośrednim widzeniu Boga. „Nie chciej wiedzieć niczego, nie szukaj darów, tkliwości ani zmysłowej pobożności, ani nie chciej niczego poza Bożą akceptacją”²⁷⁹ – pisze Molinos.

Istotnym elementem proponowanej przez Molinoso metody zjednoczenia z Bogiem jest dokonująca się w zupełnym spokoju (*quietud*) duchowa modlitwa. Jest ona takim stanem zupełnie oczyszczonej duszy, który uzyskuje się w wyniku zanegowania siebie samego aż po utratę świadomości, indywidualności i tożsamości (śmierć mistyczna), radykalnego odrzucenia poznania zmysłowego, dyskursywnego rozumowania, wyobrażeń oraz słowa nawet w wewnętrznym dialogu, bowiem „doskonałość duszy nie polega na częstym mówieniu i myśleniu o Bogu, lecz na wielkiej miłości do Niego”²⁸⁰. Molinos pisze o trzech rodzajach milczenia – słów, pragnień i myśli – które prowadzą do „prawdziwego i doskonałego milczenia mistycznego, w którym Bóg rozmawia z duszą, komunikuje się z nią i w jej najintymniejszej głębi naucza ją najdoskonalszej i najwyższej mądrości”²⁸¹.

Powołując się na św. Bonawenturę Molinos pisze, że myślenie o czymkolwiek, nawet o Bogu, stanowi przeszkodę na drodze prowadzącej do mistycznego poznania Boga, bowiem nawet najbardziej subtelne formy, wyobrażenia i pojęcia, choćby nawet Jego dotyczyły, nie są Nim, bowiem Bóg nie daje się w nie ująć.

Oczyszczenia duszy z wad i ułomności (dumy, chciwości, próżności, ambicji, a przede wszystkim z „siedmiogłowej hydry miłości własnej”), jak również z nabytych cnót, a nawet z tego, co ponadnaturalne (z wewnętrznych uniesień, ekstaz, łask i pocieszeń duchowych, w których dusza znajduje oparcie, a nawet z samego Boga) dokonuje także Bóg – większego i doskonalszego niż to, którego mógłby dokonać sam człowiek, jednak pod warunkiem, że wysiłki człowieka, dążącego w tym kierunku, cechują się pilnością i stałością. Mistyk wyjaśnia: „znajdując się w nicości zamkniesz drzwi wszystkiemu, co nie jest Bogiem; uciekniesz nawet od siebie samej i będziesz zmierzała ku tej

²⁷⁷ Ibidem, s. 74.

²⁷⁸ Ibidem, s. 96.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem, s. 124.

²⁸¹ Ibidem, s. 123.

wewnętrznej samotności, gdzie boski Małżonek przemawia do serca swojej Małżonki, nauczając ją wzniosłej i Bożej mądrości²⁸². Oczyszczenie ma prowadzić do „szczęśliwego stanu niewinności, jaką utracili nasi pierwsi rodzice”²⁸³. Człowiek powinien jedynie przygotować tak serce, by było jak „biały papier, na którym Boża mądrość będzie mogła postawić litery według własnego upodobania”²⁸⁴. Dusza nie powinna niepokoić się tym, co Bóg z nią uczyni – powinna zdać się na Jego wolę, bo „kto czyni wolę Boga, wszystko czyni”. Molinos ostrzega, że tak oczyszczona dusza będzie przeżywać trwogę i wewnętrzną wojnę, a „niebo, skąd nie otrzymasz żadnego światła, będzie здаwać ci się z brązu”²⁸⁵. Ale tylko w ten sposób dusza może uzyskać najwyższy wewnętrzny pokój, głębokie poznanie samej siebie, a człowiek doskonale panowanie nad sobą. Ostatecznym wynikiem tych ciężkich prób jest transformacja duszy i maksymalne zbliżenie się do Boga, doświadczenie „rozżarzonego i słodkiego ciężaru miłosnej i Bożej obecności”, słyszenie Jego potężnego głosu, napełnienie się Nim i Jego ponadnaturalnymi darami – błogosławione, prawdziwe życie duszy. „Kiedy dusza osiąga ten stan, powinna skupić się wewnątrz siebie w swoim czystym i głębokim centrum gdzie znajduje się obraz Boga; tam miłosne skupienie uwagi, cisza, zapomnienie o wszystkich rzeczach, użycie woli w doskonale określonym kierunku, słuchając Go i obcując z Nim sam na sam, tak jakby na całym świecie nie było nikogo poza ich dwojgiem”²⁸⁶.

Hiszpański kwietysta nie przywiązuje wagi do ćwiczeń cielesnych (ascetyki), uznając, że wystarczającym umartwieniem jest dla duszy modlitwa, umartwienie ciała nie wpływa na ukształtowanie żadnej cnoty, a bywa źródłem goryczy, szorstkich relacji z ludźmi, oddalenia od prawdziwego życia duchowego i próżnej, nie płynącej z wewnętrznych dokonań chwały. Ciało nie powinno być maltretowane surową ascezą, ponieważ jest ono podporą duszy; jego osłabienie, miast prowadzić do doskonałości, prowadzi do osłabienia duszy i zmęczenia umysłu.

Wyrażone w *Guía espiritual* idee, ukazujące możliwość samodzielnego osiągnięcia indywidualnej doskonałości bez pomocy instytucjonalnych autorytetów, zostały przyjęte entuzjastycznie i znalazły licznych zwolenników nawet wśród kościelnej elity, nie wyłączając biskupów, kardynałów, klasyfikatorów Inkwizycji i samego papieża Innocentego XI²⁸⁷. Dzieło M. Molinosa zostało przetłumaczone na inne języki oraz było publikowane w licznych wydaniach. Wpływy

²⁸² Ibidem, s. 216.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem, s. 99.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ M Ibidem, s. 78.

²⁸⁷ Zob. A. Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, s. 69.

molinizmu zaznaczyły się wyraźnie we Francji (Madame Guyon, A. Bourignon, F. Fénelon), a także w niektórych wyznaniach protestanckich, zwłaszcza w niemieckim pietyzmie.

W 1685 r. M. Molinos został zatrzymany przez Inkwizycję, która zarzuciła mu propagowanie kwietyzmu jako fałszywej mistyki (odtąd „molinizm” i „kwietyzm” zaczęły funkcjonować jako synonimy), wskazując najpierw 263, następnie 68 błędnych tez. Bardzo ważną podstawą zarzutów stawianych mu przez Inkwizycję była jego rozległa, licząca około tysiąca listów korespondencja, a nie sama *Guía*, dzieło to bowiem miało wielu entuzjastów na najwyższych szczeblach arystokracji i hierarchii kościelnej, która się postarała, by pierwsze książki skierowane przeciw doktrynie Molinosa trafiły w 1681 r. na *Index librorum prohibitorum*. Potępiono więc samą doktrynę Molinosa bez bezpośredniego potępienia jego *Guía*.

Najbardziej rażący dla Inkwizycji był zalecany przez Molinosa sposób postępowania, by uzyskać wewnętrzny spokój – przez zobojętnienie nie tylko wobec świata, ale także wobec łask udzielanych przez Boga, darów Ducha Świętego, jak i wobec Niego samego (najdoskonalszy stopień zobojętnienia), przez zupełne ogołocenie duszy z uczuć, afektów, skłonności, pragnień wyobrażeń, pamięci, co oznaczało także niemyślenie nawet o Bogu (zgodnie z założeniami teologii negatywnej). Zabieg ten miał umożliwić epifanię Boga w duszy, która wyzbyła się swoich poznawczych nawyków. Użyte w tekście Molinosa wyrażenie „zgubienie Boga” miało znaczyć, zgodnie z jego intencjami, „zagubienie się duszy w Bogu” i było dość rozpowszechnionym toposem w jego epoce²⁸⁸. Inicjatorami opozycji przeciw doktrynie Molinosa byli jezuita, którzy, jak pisze Lendinez, nie mogli zaakceptować idei, które uderzały wprost w metodę modlitwy wyłożoną w *Ejercicios*, bowiem:

modlitwa Ignacego jest walką przeciwko spokojowi (*quietud*), przeciw *dexamiento*. [...] Ignacy zapełnia świat słowami, wyobrażeniami, łzami, dźwiękami, powtórzeniami, wysiłkiem, wspomnieniami i retoryką. Molinos uwalnia się od wyobraźni, wysiłku, wypowiedzianych słów, wspomnienia i dyskursywnej myśli. [...] Ignacy i Molinos reprezentują dwa skrajne bieguny chrześcijańskiej modlitwy. Pierwszy świadomie konstruuje język odpowiedni do rozmowy z Bogiem, operując materiałami wyłącznie „lingwistycznymi”: słowami, gestami, wyobrażeniami, dźwiękami...; here-

²⁸⁸ Zob. J. Ezquerro Gómez, *El desapego...*, s. 148. Autor wykazuje, że symbole pustyni, ciemności, nocy, bezmiernego oceanu mają ten sam sens – wyrażają zagubienie się duszy w Bogu. Autor przypuszcza, że te wyrażenia i symbole mają źródło w Ewangelii według św. Mateusza i św. Marka, gdzie można przeczytać: „kto by chciał życie swoje zachować, utraci je, a kto by utracił życie swoje dla mnie, odnajdzie je” (według: Biblia Warszawska, Mt 16,25); „jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój i naśladuje mnie. Bo kto by chciał duszę swoją zachować, utraci ją, a kto by utracił duszę swoją dla mnie i dla ewangelii, zachowa ją” (M 8, 34–35).

tyk, by osiągnąć ten sam skutek, dąży do metodycznego skruszenia ludzkiego dyskursu, *rozmontowania go*. Tym, co doktrynie Aragończyka od początku kontrowersji przeciwstawiali jezuici, nie są abstrakcyjne koncepcje duchowości, ani nawet dogmaty teologii pozytywnej, lecz ściśle skodyfikowany język, wywodzący się z *Ejercicios*, który sytuuje się na antypodach projektu hiszpańskiego heretyka²⁸⁹.

Zarzuty, jakie postawiono molinizmowi, dotyczyły jednak głównie wynikających z niego negatywnych konsekwencji moralnych: unikania wysiłku w praktykowaniu cnót, odrzucania odpowiedzialności moralnej, propagowania prowadzącej do duchowego lenistwa bierności i bezwolności, które nadmierną rolę przypisują łasce Bożej, zbyt małą zaś ludzkim wysiłkom prowadzącym do zbawienia. Poza wskazanymi wyżej zaleceniami mistyka do praktykowania modlitwy skupienia i bezwolnego oddania się duszy na oddziaływanie Boga, możemy w *Guía* znaleźć takie wypowiedzi, które mogły stanowić dość mocną podstawę powyższych zarzutów, takie jak np.:

gdyby zdarzyło ci się ulec jakiejś ułomności w jakiegokolwiek materii, nie pesz się ani się nie martw, ponieważ dzieje się tak wskutek naszej słabej natury, splamionej grzechem pierworodnym, tak skłonnej do zła, że potrzebuje nadzwyczajnej łaski i przywileju, tak jak je miała Najświętsza Dziewica, by pozostać wolną i pozbawioną grzechów powszednich. [...] Czegóż można się spodziewać po kruchej ziemi naszej natury, poza chwastami, ostami i cierniami?²⁹⁰

Upadek w niezliczone grzechy Molinos uznawał za rzecz zwykłą i zalecał, by ufać w nieskończone miłosierdzie i łaskę Boga, i bez lęku i „hałasu słów”, rozpoznając z pokorą swoją winę, podnosić się z upadku, i nie pytając nawet o to, czy Bóg ją wybaczył, czy też nie, powracać do modlitwy skupienia. „Podnieś się i powróć do biegu, bo ten, kto prędko się podnosi i kontynuuje swoje dzieło, jakby nie upadł”²⁹¹ – pisał Molinos.

On sam i jego zwolennicy zostali przedstawieni jako osobnicy obsceniczni, popełniający najgorsze „grzechy cielesne”. Zarzucono mu także, że propagując unię mistyczną z Bogiem, popełnia błąd panteizmu. Odpowiadając na te zarzuty, w 1680 r. Molinos napisał *Defensa de la contemplación*. W pracy tej uzasadniał swoje poglądy, powołując się na teksty autorów ortodoksyjnych, m.in. Dionizego Areopagity, Hieronima, Grzegorza Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Juana de la Cruz, jednak w 1687 r. papież Innocenty XI w bulli *Coelestis Pastor* ostrzegł przed molinizmem jako doktryną błędną i niebezpieczną, *Guía espiritual* umieszczono na indeksie, a autor dzieła resztę życia spędził w więzieniu.

Hiszpańscy kwietyści o mniejszym znaczeniu i oddziaływaniu to przede wszystkim Miguel Servet (1511–1553), autor *Christianisimi restitutio* (1554) oraz

²⁸⁹ C. Lendinez, *Treinta y tres porosiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*, s. 52–53.

²⁹⁰ M. de Molinos, *Guía espiritual*, s. 162–163.

²⁹¹ Ibidem, s. 164.

Sor María Jesús de Ágreda (1602–1665), której dzieło *Mística ciudad de Dios* było „ostatnim ważnym wyrazem luministycznego i wizjonerskiego mistycyzmu w Hiszpanii”²⁹².

Schyłek mistyki, nie tylko hiszpańskiej, ale chrześcijańskiej w ogóle, nastąpił w XVII stuleciu. Benedyktyn i mistrz zen W. Jäger²⁹³ wymienia m.in. następujące jego dość liczne przyczyny: coraz mocniejszą tendencję do deprecjowania ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli, konfrontację oficjalnego Kościoła z kwietyzmem i jego radykalne potępienie, co wywołało nieufność Inkwizycji w stosunku do wszelkich odmian mistyki; wpływy jansenistycznego determinizmu, podkreślającego niemożność zmienienia przez jednostkę wyroków Boga (predestynacja); utożsamienie kontemplacji z takimi zjawiskami, jak lewitacja, stygmaty i wizje; mylenie mistyki z bigoterią i oderwaną od rzeczywistości ascetyką; wzrost znaczenia legalizmu w Kościele rzymskokatolickim. W. Jäger wyraził zdziwienie tym, że ci ludzie Zachodu, którzy są zainteresowani własnym rozwojem duchowym, sięgają po pouczenia do duchowości wschodniej (np. buddyjskiej czy hinduistycznej), zapominając o jej źródłach znacznie im bliższych, jakie tkwią w mistyce chrześcijańskiej; wyraża to nawet tytuł wywiadu, w jakim te tezy wypowiada: *Contemplación. El camino místico olvidado por los cristianos – Kontemplacja. Mistyczna droga zapomniana przez chrześcijan.*

²⁹² A.L. Cilveti, *Introducción...*, s. 145.

²⁹³ W. Jäger, *Contemplación. El camino místico olvidado por los cristianos*, <http://www.terra.es/personal/javierou/con-willigis.htm> (30.11.2011).

Hiszpański krauzyzm

Krauzyzm był prądem myśli nawiązującym do poglądów niemieckiego filozofa K.Ch.F. Krausego (1781–1832)¹. Rozwijał się początkowo w Niemczech i Belgii, a następnie w Hiszpanii i innych krajach. Od połowy XIX w. do wybuchu wojny domowej w 1936 r., a nawet do poł. XX w., był w Hiszpanii dominującym, płodnym nurtem filozoficznym i ruchem społecznym wpływającym na wiele dziedzin życia². Krauzyzm rozwijał się także w innych krajach Europy³ – w Holandii, we Francji, w Portugalii oraz w Ameryce Łacińskiej⁴, głównie w Argentynie, Meksyku, Brazylii i na Kubie, jednak z mniejszymi skutkami w sferze praktyki.

Hiszpański krauzyzm nie był szkołą filozoficzną w ściślejszym znaczeniu, jego idee nie tworzyły też zwartego i niezmiennego systemu⁵. Był to raczej ruch intelektualny, religijny, społeczny i polityczny liberalnego mieszczaństwa, które znalazło w ideach Krausego uzasadnienie własnych aspiracji ideologicznych i politycznych. Było ono mniej zainteresowane samą filozofią, bardziej natomiast jej konsekwencjami praktycznymi – racjonalizacją kultury oraz duchową

¹ Ten rozdział pracy był publikowany pod tym samym tytułem w nieco zmienionej formie w: *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje – interpretacje – polemiki*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, IF UWM, Olsztyn 2009. O krauzyzmie pisałem także w haśle „Krauzyzm”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Wyd. Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 39–43.

² Zob. J. Biedma López, *Giner de los Ríos: espiritualidad armónica*, aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctua21 (4.10.2012).

³ Na temat rozpowszechniania się krauzyzmu w Europie zob. E. M. Ureña, *El krausismo como fenómeno europeo*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, s. 17–30.

⁴ Niemal w każdym kraju latynoamerykańskim wpływy krauzyzmu zaczynały się od publikacji hiszpańskojęzycznej wersji *Kursu prawa naturalnego* jednego z uczniów Krausego, H.J. Ahrensa, zob. A. Sánchez Cuervo, *México y la tradición del krausismo. Del liberalismo de la reforma al exilio institucionista*, w: *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, red. F. Álvarez Lázaro, J.M. Vázquez-Romero, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005, s. 207–224.

⁵ Zob. A. Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Cincel, Madrid 1992, s. 28.

(zwłaszcza moralną) reformą społeczeństwa, dlatego płodność hiszpańskiego krauzyzmu przejawia się wyraźniej w takich dziedzinach, jak prawo, etyka i pedagogika niż w dokonaniach teoretycznych⁶. A. Posada (1860–1944), jeden z późnych przedstawicieli tego nurtu pisał, że krauzyzm nie był ani doktryną, ani systemem, ani zamkniętą szkołą, lecz ruchem intelektualno-etycznym, szczególnie ukierunkowaniem myślenia, specyficznym sposobem ujmowania problemów i swoistym stylem życia⁷. Twierdził, że hiszpański krauzyzm był filozofią wolności, która dostrzega „etyczną i polityczną potrzebę ukształtowania i podniesienia człowieka wewnętrznego według pewnego ideału, który nie jest celem, lecz normą postępowania”⁸, z której wynika wyjątkowa funkcja edukacji oraz potrzeba tworzenia i utrzymania porządku prawnego w społeczeństwie. Za B. Kazimierczak trzeba stwierdzić, że:

hiszpański krauzyzm jest przykładem filozofii, która wywarła niebagatelny wpływ na rozwój wielu dziedzin życia całego kraju. Ten ruch o niemiecko-idealistycznej proveniencji na hiszpańskim gruncie stał się narzędziem, może nawet młotem, z pomocą którego skutecznie odmieniono oblicze hiszpańskiego życia intelektualnego, w tym kondycję filozofii, edukacji, polityki, prawa. [...] Historia krauzyzmu w Hiszpanii jest zarówno historią spektakularnej transformacji filozofii, jak też i pomyślniej przemiany codziennego życia wielu zwykłych ludzi⁹.

Omówienie hiszpańskiego krauzyzmu poprzedzamy szkicem idei K.Ch.F. Krausego oraz jego niemieckich i belgijskich uczniów. To z ich myśli czerpali hiszpańscy filozofowie, dostosowując ją do historycznych, kulturowych, społecznych i intelektualnych okoliczności życia ich kraju.

⁶ Zob. A. Jiménez García, *Antropologia socjologiczna i psychologia w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 13.

⁷ A. Posada, *Breve historia del krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1981, s. 108; zob. także 7 oraz J. Xirau, *Julián Sans del Río y el krausismo español*, „Cuadernos Americanos”, 1944/16, s. 62.

⁸ A. Posada, *Breve historia...*, s. 110. Podobnie wypowiada się T. Rodríguez de Lecea: „krauzyzm w hiszpańskiej panoramie XIX wieku oznacza przede wszystkim wysiłek zmiany społeczeństwa, które stało w bezruchu w myśleniu, modach i postawach Starego Reżimu, oraz pewną inicjatywę wpuszczenia strumienia świeżego i ożywczego powietrza w wąską i zamkniętą przestrzeń królestwa Fernanda VII” (T. Rodríguez de Lecea, *La crisis del pensamiento religioso en el krausismo*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Cádiz 1998, s. 113). J. Sánchez-Gey Venegas pisze natomiast, że „wraz z krauzyzmem zaczyna się w Hiszpanii racjonalistyczny i liberalny nurt myśli, który odnawiał życie kulturalne i uniwersyteckie aż po 1939 r.” (J. Sánchez-Gey Venegas, *Principales movimientos...*, s. 50).

⁹ B. Kazimierczak, *Rozum w działaniu. O tym, jak krauzyzm odmienił Hiszpanię*, w: *Filozofia współczesna w poszukiwaniu alternatywności*, red. A. Dobies, B. Kazimierczak, IF UWM, Olsztyn 2012, s. 57–58.

Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) i jego uczniowie

K.Ch.F. Krause, uczeń J.G. Fichtego, F.W.J. Schellinga i A.W. Schlegla, wykładał filozofię w Jenie (1804), Berlinie (1814), a później w Getyndze (1823–1831). Był głównym przedstawicielem tendencji syntetycznej w filozofii niemieckiej¹⁰. Podstawowym założeniem jego systemu wiedzy (*Wissenschaftssystem*) jest optymistyczna historiozoficzna teza, że dzieje ludzkości dzięki Opatrzności Bożej zmierzają w kierunku utworzenia doskonałej, wolnej, solidarnej, harmonijnej wspólnoty, braterskiej rodziny dzieci Bożych. Filozofia Krausego, który zaczął formułować jej system w 1804 r., miała ten postulat spełniać przez opisanie tego procesu oraz wskazanie zasad współdziałania ludzi z siłami historii i z Bogiem. Stan, do którego winna zmierzać ludzkość, Krause przedstawiał następująco:

kiedy nasza ludzkość stanie się na całej ziemi wewnętrznym królestwem, pokojową i harmonijnie połączoną rodziną, wówczas zwiąże wszystkich swoich członków niewidzialnym życiem; obejmie ożywczym, matczynym ciepłem wszystkich ludzi i wszystkie narody jako ich naturalna matka, matka powszechna i najbliższa, prawdziwie wieczna, a w tym ciepłe jednostka odnajdzie odrodzenie duchowe i nieprzeartą siłę do spełnienia własnego przeznaczenia¹¹.

Ze względu na oczekiwane korzyści, które solidarna wspólnota ludzkości miałaby przynieść wszystkim, Krause postulował, by w imię osiągnięcia tego stanu wszyscy ludzie uczestniczyli w postępie dziejów:

każda jednostka i każda ludzka społeczność tylko wówczas zrealizują swoją własną ideę, kiedy łącząc się stopniowo w rozumny i wyższy związek ze społeczeństwem obejmującym całość ludzkości, obejmą z jednakowym zainteresowaniem, we wspólnym działaniu, wszystkie swoje cele; kiedy uporządkują wszystkie warunki i relacje ludzkie w postaci wewnętrznej harmonii, żywej i powszechnej¹².

Ustanowienie takiego stanu ludzkości Krause pojmował jako powrót do jej pierwotnego stanu, do „Wzoru”, z którego wszystkie narody świata biorą początek. Jego historycznym i politycznym ideałem tej harmonii było Państwo Boże na ziemi, „społeczeństwo religijne, jako wspólnota wiernych, pozostających w zgodzie i jedności z poznaniem i odczuciem Boga, żyjąca życiem polegającym na spełnianiu dzieł religijnych i na religijnym doskonaleniu się”¹³.

¹⁰ Zob. E. Starzyńska-Kościszko, Bronisław F. Trentowski – „polski Hegel”, „polski Schelling” czy „polski Krause”, „Filo-Sofija” 2005/1, s. 133–135.

¹¹ K.Ch.F. Krause, J. Sanz del Río, *Ideal de la Humanidad para la vida*, Orbis, Barcelona 1985, s. 52.

¹² Ibidem, s. 88–89.

¹³ Ibidem, s. 191.

Swoje poglądy Krause wyłożył w licznych dziełach: *Grundlage des Naturrechts* (1803), *Grundriss der historischen Logik für Vorlesungen* (1803), *System der Sittenlehre* (1810), *Das Urbild der Menschheit* (1811), *Abriss des Systems der Philosophie* (1825), *Abriss des Systems der Logik* (1828); *Abriss des Systems der Rechtsphilosophie oder Naturrechts* (1828); *Vorlesungen über das Systems der Philosophie* (1828), *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (1829), *Die absolute Religionsphilosophie* (1836), *Geist der Geschichte der Menschheit* (1843), *Vorlesungen über die psychische Anthropologie* (1848), *Erneute Vernunftkritik* (1868), *System der Aesthetik* (1882), *Vorlesungen über synthetische Logik* (1884), *Grundriss der Philosophie der Geschichte* (1889), *Zur Sprachphilosophie* (1891), *Zur Religionsphilosophie und speculativen Theologie* (1893), *Der Begriff der Philosophie* (1893), *Der Menschheitbund* (1900).

System Krausego¹⁴ dzieli się na dwie części: analityczną (subiektywną) i syntetyczną (obiektywną). W pierwszej części refleksja ma charakter intuicyjny, przednaukowy (i – w związku z tym – tymczasowy, prowizoryczny i pozostaje taka aż do momentu jej pełnego uprawomocnienia) i wznosi się od najbardziej podstawowej danej świadomości ku bytowi najwyższemu – Bogu. W drugiej części, syntetycznej, kierunek myśli jest odwrotny – od Boga do rzeczy i do podmiotu myślącego. Myślenie syntetyczne ma charakter dedukcyjny i prowadzi do wniosków metafizycznych, które dostarczają ostatecznego uzasadnienia (uprawomocnienia) wiedzy zdobytej intuicyjnie oraz stanowią podstawę wszystkich nauk filozoficznych, jakie należą do *Wissenschaftssystem* Krausego. W refleksji przebiegającej na tych dwóch drogach zostają wskazane cztery zasadnicze intuicje, ujęte w postaci zbiorów tez, ukazujących to, czym jest Byt (Bóg) w sobie, jego strukturę, różnorodność bytów zewnętrznych wobec Niego oraz relacje, jakie zachodzą między rzeczami oraz między nimi i Bogiem. W ostatniej fazie myślenia dokonuje się synteza wcześniejszych intuicji oraz zostają wskazane konsekwencje praktyczne (estetyczne, etyczne, prawne, polityczne, pedagogiczne), wynikające z uzyskanej wiedzy.

Początek myślenia filozoficznego w krauzyzmie ma charakter analityczny i psychologiczny – jego punktem wyjścia jest – podobnie jak u Kartezjusza – najbardziej pierwotna, bezpośrednia i pewna intuicja, jaką, według Krausego i jego następców, jest intuicja „ja”, wyrażająca się w takich wypowiedziach, jak „ja jestem” czy w tautologicznej formule „ja jestem ja”, uznanej przez Krausego za zasadę absolutną¹⁵. Ze względu na niepodważalną pewność i pierwot-

¹⁴ Jego obszerny opis i analizę przedstawia R.V. Orden Jiménez w pracy *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998, a jego zarys zawiera praca C. Capellána Miguela pt. *La España armónica. El proyecto del krausismo para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

¹⁵ Na temat punktu wyjścia systemu Krausego zob. R.V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, s. XLVIII–LI.

ność doświadczenia własnej jaźni, poznanie filozoficzne powinno przyjmować je jako swój punkt wyjścia, zmierzając w kierunku poznania bytu absolutnego. Przeciwny kierunek poznania Krause (a za nim krauzyści) uznaje za niewłaściwy, bowiem rozpoczynałoby się ono od tego, co nieznanne. W tej początkowej fazie myślenie nie opiera się jeszcze na rozumowaniach (nie jest wiedzą demonstratywną), lecz ma charakter intuicyjny, ponieważ logika jeszcze nie została ustanowiona – tak jak cała pozostała wiedza, której zdobycie i przedstawienie w postaci systemu jest właśnie celem rozpoczynającego się od intuicji „ja” myślenia. Myślenie intuicyjnie utrzymuje się stale w sferze subiektywnej, czy – inaczej – w sferze faktów wewnętrznych. Na tej drodze intuicja uchwytuje, że „ja” jest bytem „pierwotnie istotnym”, jednym, całkowitym, aktywnym oraz myślącym, czującym i chcącym. Szczególne znaczenie Krauze wiązał z chceniem, uznając, że istotą podmiotu jest wola – że jest on w istocie wolnością, umożliwiającą mu samookreślenie się.

Do zasadniczych pojęć analitycznej fazy myślenia Krausego należą pojęcia organicznej „całości” (*Ganze*) i „części” (*Teil*), na których opierają się wszystkie wyjaśnienia, jakie tutaj się pojawiają. Tak zatem każda całość jest częścią całości wyższej, tworząc łańcuch bytów, który zamyka się Całością Najwyższą, Bytem, Bogiem. Inne pojęcia, wtórne wobec pojęć części i całości, jakie w wyjaśnieniach Krausego się pojawiają i służą sprecyzowaniu powyższej relacji, to pojęcia „homogeniczności” zachodzącej między częściami i całością oraz „odrębności bez rozdzielienia” (przykładem takiej relacji może być kula, która wyodrębnia się w przestrzeni, ale nie znajduje się poza nią). Idea „odrębności bez rozdzielienia” służy Krausemu do opisanie i wyjaśnienia fundamentalnej ontologicznej relacji, jaka zachodzi między bytami skończonymi a Bogiem. Jest to relacja ciągłości, którą niemiecki filozof określa mianem panenteizmu i wskazuje jej trzy zasadnicze właściwości: 1) różnice między rzeczami opierają się na tym, że ich istotowość jest tej samej natury, co pozwala im współistnieć w całości, 2) indywidualność każdej rzeczy jest określona przez jej odniesienie do pozostałych rzeczy i 3) między częściami całości zachodzi analogia. Dzięki tym właściwościom całość jest harmonijną jednością odrębnych bytów. Modelem wzajemnych relacji między częściami oraz między nimi i całością jest organizm – w trzech znaczeniach. Po pierwsze, części całości są względem siebie niezależne, po drugie, istnieje między nimi pewna koordynacja oraz, po trzecie, każda część jest podporządkowana całości, do której należy.

Intuicja Boga (opierająca się na analogii między Nim a człowiekiem, takiej samej, jaka zachodzi między wszystkimi bytami należącymi do całości), rozpoznająca w Bogu byt nieograniczony, nieugruntowany fundament i źródło rzeczy, zawierający je wszystkie w sobie, jest kresem poznania analitycznego. Po nim następuje faza poznania syntetycznego, dedukcyjnego, którego przesłanki

stanowi wiedza uzyskana intuicyjnie. „Synteza jest częścią obiektywną metody i nie unieważnia ani nie czyni bezwartościowym postępowania wcześniejszego, lecz je uzupełnia i doskonali, przebiegając tę samą drogę, ale w kierunku przeciwnym”¹⁶. Najważniejsze, najogólniejsze przesłanki rozumowań dedukcyjnych są twierdzeniami dotyczącymi istoty i atrybutów Boga. W przekonaniu Krausego, na tej dwufazowej drodze refleksji, łączącej poznanie analityczne z syntetycznym, intuicyjne z demonstratywnym, dokonuje się nie tylko doskonałe połączenie wiary i rozumu, które w takim ujęciu nie wykluczają się, lecz uzupełniają, ale także harmonijne, teoretyczne i zarazem praktyczne powiązanie ze sobą wszelkich przeciwieństw. W tej syntezie, jak pisze G. Capellán Miguel, „wiara i wiedza, religia i nauka uzupełniają się. Krause odrzuca ślepej wiarę, akceptację dogmatu bez dowodów, doktryny bez jej rozumienia. Niczego nie można zaakceptować jako bezwarunkowego objawienia godnego wiary: wszystko powinno być zawsze uzasadnione naukowo. [...] Chce wiary oświeconej”¹⁷. Natomiast wiara pozwala w pewien sposób zniwelować ograniczenia poznania czysto racjonalnego.

Integralną częścią systemu filozoficznego Krausego jest filozofia praktyczna. Jej podstawowy postulat, wyrażający najwyższy ludzki obowiązek, żąda upodobnienia się człowieka do Boga. Kierunek tego dążenia wyznaczać mają atrybuty Boga: Dobro, Piękno, Sprawiedliwość i Prawda. Powinny one być celami ludzkiego życia w sferze moralnej, artystycznej, w prawie i nauce. W odniesieniu do postępu społecznego, dążenie do tych celów oznacza ruch zmierzający do ustanowienia społeczeństwa moralnego, w którym działania wszystkich są ukierunkowane na wolne, rozumne, bezinteresowne (tzn. nie-uwarunkowane ani nadzieją, ani lękiem, ani przyjemnością, ani niewynikające z żadnej ideologii) osiągnięcie dobra dla niego samego oraz sprawiedliwości i społeczeństwa, w którym istnieje zarówno wspólnota artystyczna, jak i kościół podtrzymujący uczucia religijne, wiążące człowieka z Bogiem. Różne dziedziny ludzkiej aktywności powinny być autonomiczne względem siebie, ale zarazem ze sobą organicznie powiązane (wyodrębnione, ale nie rozdzielone). Charakter tego organicznego związku uwidacznia się dobrze we wzajemnych uwarunkowaniach, jakie, według Krausego, istnieją między moralnością i poznaniem: głosi on mianowicie pewną odmianę intelektualizmu etycznego, zakładając, że osiągnięcie dobra będzie możliwe tylko wtedy, gdy nauka pozna czym owo dobro (Bóg) jest. Takie ujęcie tych relacji uzasadnia także przyznanie przez Krausego wyjątkowej roli edukacji, którą ma ona odgrywać w realizacji ideału harmonijnej ludzkości.

¹⁶ A. Jiménez García, *El krausismo...*, s. 51.

¹⁷ C. Capellán Miguel, *La España...*, s. 58.

Krause sformułował także „przykazania”, jakie powinny obowiązywać ludzkość dążącą do osiągnięcia celów moralnych. Z 23 przykazań, podzielonych na „ogólne” i „szczegółowe”, zacytujmy tutaj tylko „ogólne”:

1. Powinieneś znać i miłować Boga, modlić się do niego i go uświęcać.
2. Powinieneś znać, kochać i uświęcać naturę, ducha, ludzkość, przede wszystkim każdą jednostkę naturalną, duchową i ludzką.
3. Powinieneś znać siebie, szanować siebie, kochać siebie, uświęcać siebie jako podobnego Bogu, zarazem jako byt indywidualny, jak i społeczny.
4. Powinieneś żyć i działać jako ludzka Całość, z całym twoim uczuciem, wszystkimi zdolnościami i siłami we wszelkich twoich relacjach.
5. Powinieneś znać, szanować, kochać swojego ducha i swoje ciało w ich jedności, utrzymując każde z nich w czystości, zdrowiu, pięknu, żyjąc w nich jako istota harmonijna.
6. Powinieneś czynić dobro z czystą, wolną, pełną wolą i z pomocą dobrych środków.
7. Powinieneś być sprawiedliwy ze wszystkimi istotami i ze sobą samym, w czystym, wolnym i pełnym szacunku dla prawa.
8. Powinieneś kochać wszystkie istoty i siebie samego czystą, wolną i prawą skłonnością.
9. Powinieneś żyć w Bogu i w uległości wobec niego, w naturze, w ludzkości, z duchem gętkim i otwartym w wszelkie życie, na każdą prawą radość i na wszelką czystą miłość.
10. Powinieneś szukać prawdy duchem uważnym i stałym, dla samej prawdy i systematycznie.
11. Powinieneś znać i kultywować w sobie piękno jako podobieństwo do Boga w bytach skończonych i w tobie samym.
12. Powinieneś uczyć się z otwartym duchem, by otrzymać dobroczynny wpływ Boga i świata¹⁸.

W dążeniu do celów moralnych człowiekowi – istocie skończonej i niedoskonałej – powinno pomóc prawo, dostarczając niezbędnych środków do ich realizacji oraz stając na straży praw (zwłaszcza prawa do wolności) każdego człowieka. Jest to także główne zadanie państwa, któremu filozof wyznacza autonomiczną, ograniczoną do minimum, wyznaczoną prawem dziedzinę działania (państwo prawa). Tak zorganizowane społeczeństwo Krause pojmuje jako organizm, w którym każdemu z członków przysługuje taki sam szacunek (ze względu na poszanowanie indywidualności każdego człowieka nie głosił on jednak absolutnej równości wszystkich). Kiedy dążenia wyznaczone ideałami Dobra, Piękna, Sprawiedliwości i Prawdy osiągną swoje cele, przeznaczenie ludzkiego życia na Ziemi zostanie wypełnione. Ich kresem będzie zawiązanie intymnej więzi człowieka i ludzkości z Bogiem. I „nie mogłoby być inaczej w doktrynie, której Bóg jest zasadą i ostatecznym celem” – zauważa Capellán Miguel, nazywając doktrynę Krausego mianem „organicyzmu religijnego”¹⁹.

K.Ch.F. Krause wykształcił grono uczniów, którzy jego filozofię propagowali w Niemczech oraz w Belgii. Najwybitniejsi i najaktywniejsi przedstawiciele niemieckiego odłamu krauzyzmu to G. Schumacher, E. Moller, A. Peters, H. Riehn, C. Snell, G. Dürrefeld, E. von Hagen, J. von Hagen, A.F. von Beauileu,

¹⁸ K.Ch.F. Krause, J. Sanz del Río, *Ideal...*, s. 109–110.

¹⁹ C. Capellán Miguel, *La España...*, s. 63.

L. Frankenberg, J.F. Diner, C. Fortlage H.A. Oppermann, H.S. Lindemann oraz „twarde jądro” tej grupy (określenie E.M. Ureñi, wybitnego hiszpańskiego znawcy krauzyzmu) – P. Hohlfeld, K.D. A. Röder, H. Ahrens, T. Schliephake i H. von Leonhardi. Ostatni z wymienionych odgrywał rolę przywódcy tej grupy. Dążąc do jej skonsolidowania i zinstytucjonalizowania, założył w 1868 r. w Pradze stałą instytucję pod nazwą „Kongres Filozofów” oraz czasopism „Die Neue Zeit”. Zorganizowano jednak tylko dwa kongresy – w 1868 r. w Pradze i w 1869 r. we Frankfurcie nad Menem. Najważniejsze zagadnienia, nad którymi na nich debatowano to odnowa religijna i reforma edukacyjna, oparta na założeniach pedagogiki F.W.A. Fröbla (1782–1852). W 1871 r. w Dreźnie zostało powołane Stowarzyszenie na rzecz Edukacji. Tę datę uznaje się za powstanie tzw. krauzofröblizmu²⁰, charakteryzującego się, po pierwsze, przeświadczeniem, że metoda edukacyjna Fröbla jest najlepszym środkiem do zrealizowania ideału człowieka wskazanego przez Krausego; po drugie, że ta metoda potrzebuje ugruntowania filozoficznego oraz po trzecie, że takiego ugruntowania dostarczyć jej może tylko krauzyzm. Ta synteza dwóch nurtów myśli – filozoficznego i pedagogicznego – była możliwa z dwóch przynajmniej powodów: ze względu na zainteresowanie krauzystów edukacją dla przyszłej harmonii świata oraz ze względu na obecną w obu nurtach postawę syntetyzującą (harmonizującą), której w przypadku krauzyzmu nie trzeba już tutaj przypominać, natomiast w koncepcji Fröbla przejawiającej się w dążeniu do wychowania równoważącego wiedzę i umiejętności praktyczne, do harmonijnego łączenia w nauczaniu i wychowaniu treści sztuki, moralności i wiedzy o świecie oraz do zjednoczenia człowieka z naturą i Bogiem. Inne instytucje związane z działalnością krauzofröblistów to Stowarzyszenie Kobiet na rzecz Poprawy Wychowania Rodzinnego oraz założone w 1908 r. Fröblowskie Stowarzyszenie Edukacyjne. Wywierały one dość silny wpływ na system edukacyjny nie tylko w Niemczech, ale i w innych krajach Europy. Poza Niemcami wpływy te były zwłaszcza wyraźne w Hiszpanii. Jednym z ich skutków było powołanie przez hiszpańskich krauzystów w 1876 r. Wolnej Wszechnicy Nauczania, działającej do 1936 r. O intelektualnym, społecznym i politycznym znaczeniu tej instytucji będzie mowa w dalszej części tego rozdziału.

Jednym z wybitnych krauzystów niemieckich był **Heinrich Julius Ahrens (1808–1874)**, profesor uniwersytetu w Getyndze, Sorbony w Paryżu (bardzo krótko), Wolnego Uniwersytetu Brukseli, uniwersytetów w Gratzu i Lipsku. Uczestniczył także w niemieckim życiu politycznym, będąc członkiem stowarzyszenia o charakterze radykalno-liberalnym. Wydaje się, że warto tu krótko omówić

²⁰ Zob. na ten temat E. M. Ureña, *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröblismo (1833–1881)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, s. 14 i n.

jego poglądy, ponieważ jego wpływ na powstanie hiszpańskiego nurtu krauzyzmu był większy niż innych niemieckich filozofów²¹. Główny przedmiot jego zainteresowań naukowych stanowiło prawo naturalne, którego wykład przedstawił w pracy *Cours de droit naturel o de philosophie du droit fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne* (1838), rozwijając w niej przede wszystkim teorię państwa, społeczeństwa i polityki. Inne dziedziny jego refleksji to prawo publiczne (*Die organische Staatslehre auf philosophisch-naturalistischer Grundlage*, 1850), antropologia i psychologia (*Cours de psychologie*, 1836–1838).

Ahrens w pełni podzielał ideał i metodologiczną wizję wiedzy Krausego – tak jak on, wyróżniał w niej część analityczną i syntetyczną (metafizykę), wyznaczał im takie same zadania oraz był zainteresowany zastosowaniem wiedzy w życiu; to ostatnie zadanie w jego systemie miało spełniać prawo. Tak samo jak u Krausego, podstawową zasadą, która organizuje jego myśl, jest zasada harmonii. Jest ona obecna we wszystkich dziedzinach jego refleksji. W myśl tej zasady nie akceptuje on stanowisk skrajnych, np. w psychologii unika zarówno skrajnych form materializmu, jak i skrajnych postaci spirytualizmu; w teorii poznania nie godzi się zarówno na sensualizm, jak i na czysty racjonalizm itd.

W koncepcji prawa Ahrensa ta postawa przejawia się jako poszukiwanie takiego określenia relacji między jednostką a społeczeństwem, które respektowałoby w najwyższym możliwym stopniu ich naturę. Według niego źródłem norm prawnych jest Bóg – są one istniejącymi w Nim, dostępnymi w racjonalnym poznaniu wiecznymi ideami Dobra, Sprawiedliwości, Prawdy itd., określającymi cele ludzkiego postępowania w różnych dziedzinach życia. Ich realizacja w świecie jest ludzkim przeznaczeniem oraz powinnością moralną, zadaniem prawa jest zaś dostarczenie środków i stworzenie warunków, które realizacja dobra, sprawiedliwości, piękna i prawdy w świecie czynią efektywną. Funkcją ogólną prawa jest koordynowanie wszystkich dziedzin, w których owe wartości są urzeczywistniane. Jego funkcja specyficzna polega natomiast na realizacji tego szczególnego dobra, jakim jest sprawiedliwość. Obie te funkcje prawa są środkiem do osiągnięcia dobra powszechnego.

Stałym motywem refleksji Ahrensa na temat istoty i funkcji prawa jest teza, że odniesieniem ostatecznym prawa jest wieczne Dobro oraz że prawo jest instrumentem wspomagającym jego realizację w społeczeństwie. Jak zauważamy, ma ono odniesienie i funkcje podobne do tych, jakie przypisuje się etyce. Rozważając relacje między prawem i etyką, niemiecki filozof zauważa, że zasady prawa i moralności nie mogą być identyczne, jednak stwierdza zarazem, że nie mogą być one od siebie oddzielone, a tym bardziej przeciwstawne sobie.

²¹ Zob. R. García Mateo, *Krause, Ahrens, Sanz del Río. Génesis del krausismo español*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/rogelio> (4.10.2012).

I chociaż celem moralności i prawa jest dobro, to jednak w obu tych dziedzinach jest ono inaczej rozumiane. Dobro, które ma na uwadze etyka, jest dobrem wyższym niż to, które jest celem prawa – jest ono ogólniejsze, uobecnia się we wszystkich ludzkich działaniach, natomiast prawo interesuje się dobrem tylko tych działań, które są środkami służącymi do spełnienia celów, do jakich dążą ludzie. Ahrens przewiduje, że w przyszłości życie moralne osiągnie tak wysoki poziom, iż prawo przestanie być potrzebne. Przypomnijmy, że główną zasadą moralną (można uznać ją za fundamentalną maksymę, jaką człowiek powinien kierować się we wszystkich dziedzinach i aspektach życia), jaką sformułował Krauze i którą w pełni akceptuje Ahrens, jest zasada bezinteresownego czynienia dobra, dla niego samego. Stanie się ona także podstawową zasadą, jaką przyjmą hiszpańscy krauzyści.

Akcent położony na instrumentalny aspekt prawa w stosunku do celów realizowanych w różnych sferach życia społecznego ma w koncepcji Ahrensa bardzo wielkie znaczenie: ma zapobiec zdominowaniu społeczeństwa przez państwo, podporządkowaniu mu religii, nauki, sztuki i wszystkich innych dziedzin ludzkiej aktywności. Każda z tych dziedzin ma swoją specyficzną misję do spełnienia, każdej z nich przysługuje więc autonomia. Mimo to, są one tylko częściami większej, obejmującej je całości i jako jej części we właściwy dla siebie sposób uczestniczą w realizacji celów, do których ta całość dąży. Państwo nie może tych dziedzin sobie podporządkować ani ich wchłonąć, ponieważ w ten sposób pozbawiłoby społeczeństwo możliwości zrealizowania jego przeznaczenia. Państwo jest tylko jednym z wielu organów społeczeństwa, powołanym przez nie po to, by zapewniało wszystkim fizyczne i moralne warunki godnej egzystencji. Zakres interwencji państwa w życie społeczne powinien być możliwie najmniejszy, nie powinno ono zwłaszcza dążyć do wyrównywania różnic między jednostkami, ponieważ tego rodzaju działania zagrażają ich wolności oraz prowadzą do despotyzmu mas. Ahrens nie uznaje jednak wolności za cel sam w sobie, lecz za niezbędny środek do realizacji celów w różnych dziedzinach ludzkiego działania. Wątek liberalny w jego pismach jest wyraźny. Opowiada się on także za wolnością ekonomiczną, chociaż nie całkowitą, bo ograniczoną zasadą solidaryzmu społecznego, zasadą dobrego i sprawiedliwego użytku dóbr prywatnych.

Jak zauważamy, koncepcja społeczna Ahrensa ma charakter organicystyczny (holistyczny). Organicyzm przejawia się nie tylko w jego ujęciu relacji między różnymi dziedzinami życia społecznego, ale też i w jego wizji relacji między społeczeństwem a jednostkami. Odrzuca on koncepcję społeczeństwa jako agregatu złożonego z jednostek-atomów, dostrzegając, że takie ujęcie tych relacji prowadzi w praktyce do zdominowania dobra społecznego przez egoizm prywatnych interesów.

Ahrens rozważał także kwestię sposobu dokonywania niezbędnych, zgodnych z ideałami harmonijnego humanizmu, przemian społecznych. Zdecydowanie odrzucał zmianę rewolucyjną, opowiadając się za stopniowymi reformami życia społecznego. Tę postawę przejmą także krauzyści hiszpańscy. Według niemieckiego filozofa zmiany społeczne powinny być zapoczątkowane wewnętrznymi przemianami jednostek, ich życia intelektualnego, mającymi na celu zbliżenie się do poznania wiecznych i uniwersalnych idei Dobra, Piękna, Sprawiedliwości, Prawdy. Bez spełnienia tego warunku jakakolwiek przemiana społeczna we właściwym kierunku (zmiana będąca postępem) jest, według niego, niemożliwa. Ahrens był optymistą, wierzył, że takie zmiany muszą się dokonać, bo na to, według niego, wskazuje kierunek, w którym zmierzają dzieje ludzkości.

Wpływ Ahrensa na myśl hiszpańską rozpoczął się w 1841 r., wraz z opublikowaniem przez R. Navarro Zamorano przekładu na język kastylijski jego *Cours de droit naturel* (jako *Curso de Derecho Natural*). Praca ta, wysoko oceniona przez hiszpańskich prawników i teoretyków prawa, ułatwiła asymilację krauzyzmu, a według Capellána Miguela „Ahrens będzie odgrywał główną rolę w transmisji myśli Krausego”²². F. de Paula Canalejas, wybitny hiszpański pisarz, biorąc pod uwagę fakt, że preferowanym przez ówczesne wyższe warstwy hiszpańskiego społeczeństwa kierunkiem studiów było prawo, już pod koniec lat sześćdziesiątych XIX w. twierdził nawet, że ukształtowała ona postawy całego pokolenia Hiszpanów. Wpływ, jaki tą drogą wywierały idee krauzyzmu na umysły hiszpańskiej inteligencji był tak wielki, że Capellán Miguel zastanawiał się, „czy w istocie nie należałoby raczej mówić o ahrensyzmie niż – jak dotychczas – o krauzyzmie”²³.

Innym wybitnym krauzystą, którego myśl także kształtowała postawy i ideologię krauzystów hiszpańskich (zwłaszcza ich poglądy dotyczące nauki, moralności i religii)²⁴, był uczeń Ahrensa, belgijski filozof **Guillaume Tiberghien (1819–1901)**, profesor Wolnego Uniwersytetu Brukseli. Jego najważniejsze prace to: *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines et dans ses rapports avec la moral, la politique et la religion* (1844), *Dissertation sur la théorie de l'infini* (1846), *Etudes sur la Religion* (1857), *Psychologie: la science de L'ame dans les limites de l'observation* (1862), *Logique. La science de la connaissance* (1865), *Introduction á la philosophie et préparation a la métaphysique* (1868), *Les commandements de l'humanité* (1872), *Enseignement et philosophie* (1873), *Eléments de morale universelle à l'usage des écoles laïques* (1879), *Krause et Spencer* (1882).

²² C. Capellán Miguel, *La España...*, s. 88.

²³ Ibidem, s. 91.

²⁴ Zob. E.M. Ureña, *Prólogo*, w: A.C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, s. 14.

Był on drugim z kolei i zarazem ostatnim filozofem, którzy w linii prostej, biorącej początek w myśli Krausego, rozwijał jego filozofię. Linia ta wygasła w polemikach Tiberghiena z pozytywizmem i skończyła się serią skandali, w których krauzyzm ujawnił się jako teoria nietolerancyjna i konserwatywna, broniąca starego porządku, stanowiąca przeszkodę w rozwoju („postępu”, jak woleli wyrażać się krauzyści) myśli, stając się przeciwieństwem głoszonych przez ten nurt ideałów. O tych wydarzeniach krótko wspomnimy, zamykając fragment poświęcony ideom Tiberghiena.

Struktura myśli Tiberghiena jest podobna do tej, jaką znajdujemy u Krauzego i Ahrensa, i chociaż wprowadził on do niej pewne zmiany oraz rozwinął pewne wątki, które uczyniły filozofię krauzyzmu bardziej przejrzyście i spójną, to nie są one na tyle istotne, by je tutaj omawiać. Warte uwagi jest natomiast – widoczne już u Ahrensa – silniejsze zaakcentowanie przez Tiberghiena związku teorii filozoficznej z tymi dziedzinami refleksji, które dotyczą praktyki – z teorią społeczeństwa, państwa, edukacji czy etyką. Tiberghien wyraźniej niż jego poprzednicy wypowiadał tezę, że o wartości teorii decyduje jej przydatność w praktyce. Teoria w tym ujęciu jest niemal wyłącznie wstępem do praktyki, tak że np. szanse przetrwania filozofii uzależnia belgijski krauzysta od tego, czy stanie się ona nauką praktyczną. Szansę jej przetrwania dostrzega on w odejściu od rozważań metafizycznych i skupieniu się na poszukiwaniu rozwiązań problemów społecznych. W odniesieniu do krauzyzmu, w tym, oczywiście, do jego własnej teorii, oznaczało to określenie warunków i możliwości (także politycznych), w jakich mogłaby zrealizować się utopia ludzkości bezkonfliktowej (harmonijnej) i solidarnej. Jedną z głównych przeszkód stojących na drodze ludzkości do osiągnięcia harmonii dostrzegał w biedzie, której przyczyną (tak jak przyczyną ludzkich zachowań niemoralnych i kryminalnych) jest, według niego, niewiedza, brak wykształcenia i wiążący się z nimi niski poziom kulturalny i moralny robotników. W związku z tym domagał się przeprowadzenia edukacyjnej i moralnej reformy społeczeństwa. Argumentem, który w całokształcie jego filozofii nie miał żadnego znaczenia, ale miał przekonać władze do podjęcia działania, był argument wyższej wydajności robotnika wykształconego. W tym samym duchu dowodził, że z ekonomicznego punktu widzenia korzystniej jest wydawać na powszechne wykształcenie, które podnosi poziom moralny społeczeństwa, niż utrzymywać licznych więźniów, którzy właśnie z powodu ich niskiego poziomu moralnego trafiają za kraty. Najbardziej jednak Tiberghiena niepokoiło to, że niewykształcone masy stanowią największe zagrożenie dla porządku publicznego. Tiberghien, tak jak Krause i Ahrens, był zwolennikiem reformizmu i bał się, że niezadowolone niewykształconych mas z powodu niskiego poziomu ekonomicznego ich życia może doprowadzić do rewolucji. Także ten argument miał przekonać władze i społe-

czeństwo do jego projektu powszechnego, obowiązkowego, bezpłatnego wykształcenia. Niezależnie od tych argumentów, przytaczanych głównie dla przekonania władz, Tiberghien był rzeczywiście przeświadczony, że wykształcenie jest najważniejszym sposobem osiągnięcia doskonałości indywidualnej (dobro jednostki określał jako pełen i harmonijny rozwój jej natury; jej doskonalenie jest głównym i pierwszym ideałem, który każdy człowiek powinien realizować; natura ludzka jawi się tutaj jako podstawa dobra każdego człowieka) i społecznej oraz podstawowym warunkiem postępu ludzkości. „Prawdziwa istota jego dyskursu praktycznego, edukacja, jest warunkiem możliwości wszelkiej emancypacji, alternatywą dla wszelkiej opartej na przemocy i bezproduktywnej transformacji porządku społecznego oraz punktem wyjścia każdej reformy”²⁵ – pisze A.C. Sánchez Cuervo, nieco dalej dodając, że w myśl poglądów Tiberghiena:

ani nauka, ani sztuka, ani religia, ani moralność, ani polityka, ani ekonomia nie mogą rozwijać się bez wykształcenia, przynajmniej elementarnego, które dałoby człowiekowi początek poznania świata i odkrycia dzieła sztuki jako ekspresji społeczeństwa jego epoki; które nie pozwoliłoby na religijny obskurantyzm i przyniosłoby mu, przeciwnie, poprawę godności jego obyczajów, tak prywatnych, jak publicznych, pozostawiając jednostki powiązane między sobą w sposób bardziej harmonijny. Które wprowadzałyby wreszcie bardziej racjonalną organizację pracy, charakteryzującą się współpracą między kapitalistami i pracownikami, wyzwolenie tych ostatnich bez uciekania się do rewolucyjnego chaosu oraz ekonomiczną pomyślność²⁶.

Wprowadzeniem w życie projektu powszechnego wykształcenia miałyby zająć się państwo, ale Tiberghien, akceptujący bez zastrzeżeń koncepcję państwa swoich poprzedników, którzy wyznaczyli mu do odegrania w społeczeństwie możliwie najmniejszą rolę, nie uważał bynajmniej, że edukacja społeczeństwa ma być jego zadaniem. Państwo nie może edukować, powinno jedynie zapewnić warunki, w jakich byłoby to możliwe, a edukacja – tak jak każda dziedzina życia społecznego – powinna być autonomiczna, niezależna od państwa i od wszelkiej ideologii oraz neutralna światopoglądowo. Tego samego warunku żądał dla edukacji moralnej, co nie oznaczało, że miałyby być to edukacja niemająca żadnego związku z religią. Rola Boga w filozofii krauzystów została wskazana już wcześniej; stale podkreślali oni, że w ich ideale harmonii ludzkości zawiera się także związek z Bogiem, pojmowanym jako najwyższe dobro. Z tego względu również postulowana przez nich moralność bez odniesień do Boga nie była możliwa. Proponowana przez krauzystów moralność miała być więc z istoty moralnością religijną, jednak niekonfesyjną, niezwiązaną z żadnym konkretnym wyznaniem religijnym. Edukacja miałyby być edukacją

²⁵ A.C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento...*, s. 319.

²⁶ *Ibidem*, s. 330.

religijną, ale prowadzoną przez świeckich nauczycieli, inspirującą się m.in. ideałami tolerancji wobec wszelkich opinii, szacunkiem dla praw i wolności, duchem braterstwa między narodami i rasami. Krauzyści zakładali, że edukacja jest warunkiem ukształtowania wysokiego poziomu moralnego jednostek i społeczeństw, bo człowiek chce dobra, o ile je zna i będzie je w sposób nieprzymuszony czynił i żadne autorytety, łącznie z autorytetami Kościołów, są mu niepotrzebne. Co więcej, Tiberghien dostrzegał w ich istnieniu (zwłaszcza Kościoła katolickiego) przeszkodę opóźniającą postęp ku ustanowieniu harmonii ludzkości, a nawet twierdził, że jest on możliwy jedynie poza Kościołem. Ponadto istniejące wyznania religijne nie mają, jego zdaniem, nic wspólnego z prawdziwą religią, która nie jest ani żadnym wyznaniem, ani żadnym kościołem czy rytuałem, lecz istotną (ponadhistoryczną, a więc i ponad- czy pozawyznaniową) intymną więzią człowieka z Bogiem.

Kończąc ten pobieżny przegląd najważniejszych poglądów Tiberghiena, w celu podsumowania, zacytujmy raz jeszcze Sáncheza Cuervo, który streszcza je następująco:

poszukiwanie prawdy dla niej samej, w dziedzinie niepodlegającej żadnemu zewnętrznemu autorytetowi; rozum jako źródło poznania, wolności i zgody; nauka jako emancypacja; ludzkość jako harmonijna synteza świata; Bóg jako nieskończona pełnia we wszystkich porządkach życia; państwo jako gwarant pomyślnego przeznaczenia – to zasady godne zaakceptowania z każdego punktu widzenia²⁷.

Czy może więc dziwić, że hiszpańscy intelektualiści przyjęli te poglądy nie tylko z życzliwym zainteresowaniem, ale uznali je za godne uzasadnienie ich wysiłków zmierzających do ustanowienia pożądanego ładu społecznego w ich ojczyźnie? Niebawem opowiemy o początkach krauzyzmu w Hiszpanii, wcześniej jednak, zgodnie z zapowiedzią, poświęcimy kilka zdań smutnemu końcowi tej jego wersji, która zaczyna się wraz z Krausem i kończy się na Tiberghienie.

Wydaje się, że zderzenie krauzyzmu z pozytywizmem było nieuniknione: krauzyzm był filozofią spekulatywną, zawierającą elementy idealistyczne, które pozytywizm, inspirując się ideałami opartego na empirii poznania naukowego, chciał z filozofii wyeliminować. Ten nowy ideał wiedzy od lat sześćdziesiątych XIX w. zaczął dominować na wielu katedrach Wolnego Uniwersytetu Brukseli, na którym pracował Tiberghien, wraz z wkroczeniem tutaj takich dyscyplin naukowych, jak fizjologia, materializm medyczny, psychologia eksperymentalna, frenologia czy socjologia. Przed przyjęciem nowego stylu w nauce broniły się natomiast katedry filozofii i prawa, pozostając przy krauzystowskim spirytualizmie. Przywódcą tej opozycji był Tiberghien, który podjął kry-

²⁷ Ibidem, s. 400.

tykę pozytywizmu (uznanego przez niego za pseudofilozofię), głównie Comte'owskiego i Spencerowskiego, zarzucając mu przede wszystkim prowadzący do sceptycyzmu sensualistyczny redukcjonizm (uznany przez niego za źródło wszystkich innych błędów, jakie popełnia ta filozofia, zatrzymujący myśl w połowie drogi prowadzącej do prawdziwej nauki jako wiedzy apodyktycznej i uniwersalnej), do redukcjonizmu materialistycznego w antropologii i metafizyce, do ateizmu, do pojmowania dobra moralnego w kategoriach przyjemności i do rozumienia sprawiedliwości czysto legalistycznie (tzn. bez uzasadnień metafizycznych i etycznych). Jego krytyki prowadziły do ogólnego wniosku, że ideał pozytywizmu nie wyraża ideałów ludzkości; przeciwnie – jest z tymi ideałami sprzeczny. Pozytywizm, pisał Tiberghien w *L'observation, son rôle et ses limites dans la science*, jest „rewoltą materii przeciw duchowi, rewoltą człowieka przeciwko Bogu. Negacją Boga, negacją duszy, negacją wszelkiej zasady absolutnej, egzaltacją zjawiskami”²⁸.

Mocna pozycja Tiberghiena w strukturach uniwersytetu miała oczywiście znaczący wpływ na treści i metody nauczania na wydziałach filozofii i prawa (jego wpływy były jednak w rzeczywistości znacznie szersze, odczuwalne na innych belgijskich uniwersytetach), które jako jedyne pozostawały poza zmianami, jakie zachodziły na innych wydziałach tej uczelni. Niezadowolony z tego stanu wyrazili najpierw studenci, uczestniczący w 1865 r. w międzynarodowym kongresie studentów w Lejdzie, rozważający tam takie zagadnienia, jak metody i wolność nauczania oraz rola Kościoła i państwa w edukacji. Studenci belgijscy uznali tam, że szczególną przeszkodą w wolnym poszukiwaniu prawdy na tamtejszych uczelniach stanowi monopolistyczna pozycja krauzystowskiego spirytualistycznego dogmatyzmu. W efekcie niedługo później powołali oni w Brukseli organizację, której zadaniem miało być promowanie pozytywizmu i poznania naukowego. Nie wpłynęło to na zmianę postawy Tiberghiena, który swoją mowę rektorską, inaugurującą rok akademicki 1867–1868, poświęcił w znacznej części krytyce pozytywizmu; zakończył ją kompromisowym stwierdzeniem, że pozytywistyczna metodologia jest właściwa w naukach eksperymentalnych, nie może mieć jednak zastosowania w metafizyce, która jest dziedziną refleksji racjonalnej i niezależnej od nauk empirycznych. Opozycja Tiberghiena wobec pozytywizmu przejawiała się w szczególnie widoczny i przykry sposób, kiedy ten teoretyk i obrońca wolnej myśli i edukacji na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dość skutecznie blokował obronę pracy doktorskiej, której autor, G. Dewelshauvers, inspirował się metodologią psychologii eksperymentalnej W. Wundta, jawnie sprzeczną z metodologią krauzyzmu, podważając zwłaszcza tak drogą dla krauzystów wartość introspekcji. Wywo-

²⁸ Cyt. za: A.C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento...*, s. 430.

łało to konflikt na uniwersytecie, w którym uczestniczyli profesorowie, absolwenci uczelni oraz – najbardziej radykalni – studenci; by spacyfikować protesty, interweniowała policja, co zresztą ich nie zakończyło. Lata dziewięćdziesiąte XIX stulecia były już okresem wyraźnej dekadencji krauzyzmu w Belgii.

Kończąc ekspozycję pierwszej fazy krauzyzmu, można syntetycznie podać charakterystyczne cechy tej filozofii oraz wskazać jej główne idee. 1. Historiozofia krauzyzmu wykazuje, że dzieje, dzięki Opatrzności, prowadzą ludzkość w kierunku uniwersalnej harmonii. 2. Postęp nie eliminuje elementów przeciwnych, lecz je integruje w wyższą, harmonijną całość. 3. Krauzyzm jest filozofią silnie podkreślającą istotną, intymną więź człowieka z Bogiem, uznawanym za jego najważniejszy cel. 4. Krauzyzm głosi moralność bezinteresowną, ukierunkowaną na czynienie dobra dla niego samego. 5. Teoria społeczna krauzyzmu ma charakter organicystyczny. 6. Krauzyzm ogranicza funkcje państwa do kontroli przestrzegania prawa i harmonizowania współistnienia wszystkich dziedzin życia społecznego. 7. Zadaniem polityki jest stopniowa reforma społeczeństwa, zmierzająca do ustanowienia stanu powszechnej harmonii. 8. Ważną dziedziną doskonalenia jednostek, społeczeństw i całej ludzkości jest zdobywanie wiedzy.

Recepcja krauzyzmu w Hiszpanii

Recepcja krauzyzmu w Hiszpanii zaczęła się w latach trzydziestych XIX w. i początkowo dokonywała się na dwóch drogach. Pierwsze tłumaczenia prac filozofów z kręgu krauzystów wykonali członkowie niewielkiej grupy madryckich intelektualistów, skupionej wokół R. Navarro Zamorano. Tłumaczenia te zostały opublikowane w *Revista de Madrid*. Ponadto w 1840 r. R. de Sagra wygłosił w madryckim Ateneo wykład, w którym przedstawił zarys doktryny krauzystów. Rok później Navarro Zamorano przetłumaczył i opublikował *Cours de droit naturel* Ahrensa (jako *Curso de Derecho Natural*). W prologu, jakim poprzedził swoje tłumaczenie, Navarro Zamorano wyrażał nadzieję, że dzieło niemieckiego filozofa może przyczynić się do ukształtowania w Hiszpanii postawy naukowej oraz wzmocnić dążenia Hiszpanów do emancypacji intelektualnej. Inną postacią, która odegrała ważną rolę w recepcji krauzyzmu w Hiszpanii, był S. de Tejada, prawnik oraz polityk związany z umiarkowanym skrzydłem liberalizmu. W latach 1837–1838 przebywał w Niemczech, gdzie nawiązał kontakty z uniwersytetem w Heidelbergu, na którym nauczali krauzyści, m.in. Leonhardi. W jego archiwum zachowały się obszerne notatki z prac Krausego i Ahrensa, przede wszystkim z ich dzieł filozoficzno-prawnych. Tym, co w krauzystowskiej filozofii i teorii prawa S. Tejada szczególnie cenił, była,

po pierwsze, postawa reformistyczna, gwarantująca zachowanie dotychczasowego porządku społecznego, oraz, po drugie, wizja prawa stanowionego (pozytywnego), które znajduje źródła w prawie Bożym²⁹.

Obie drogi, którymi idee krauzyzmu przenikały do Hiszpanii, zbiegają się w osobie **Juliána Sanz del Río (1814–1869)**. Należał on zarówno do madryckiej grupy, jak też znajdował się pod wpływem S. Tejady, który zachęcił go do wyjazdu do Niemiec i podjęcia studiów nad krauzyzmem. I rzeczywiście, J. Sanz del Río tę podróż odbył. W 1843 r. hiszpański rząd przyznał mu stypendium, wyznaczając ogólne zadanie zapoznania się z najnowszymi nurtami filozofii europejskiej, pozostawiając jego decyzji sposób realizacji tej misji³⁰. Sanz del Río udał się najpierw do Paryża, gdzie spotkał się z Victorem Cousinem (1792–1867), najwybitniejszym przedstawicielem modnego wówczas eklektyzmu spirytualistycznego, lecz nie był usatysfakcjonowany tym, z czym go Cousin zapoznał. W jego ocenie filozofia francuska była powierzchowna i niemoralna. Następnie w Brukseli spotkał się z Ahrensem, który, poznawszy cel jego podróży, doradził mu, by udał się do Niemiec, na uniwersytet w Heidelbergu, gdzie nauczali jego przyjaciele-krauzyści (m.in. Leonhardi, Röder i Schliephake) i gdzie miałby kontakt z wieloma innymi nurtami filozofii niemieckiej, m.in. z neokantyzmem, heglizmem, filozofią Schellinga. Sanz del Río przebywał tam od lata 1843 r. do końca roku następnego. Jako przedmiot swoich studiów wybrał krauzyzm, co niektórzy – zwłaszcza niechętni temu nurtowi myśli, jak np. M. Menéndez Pelayo – przypisują czystemu przypadkowi, inni – jego wcześniejszym kontaktom z tą filozofią, ale podaje się także inne racje tego wyboru. Niektóre z tych racji sam przedstawił w swoich pismach i listach. E. Díaz cytuje np. list J. Sanza del Río z maja 1844 r., wysłany do J. Revilli, w którym pisze on, że w krauzyzmie znajduje filozofię, której idee mogą mieć praktyczne zastosowanie w życiu prywatnym i społecznym Hiszpanów³¹. W *Sistema de la Filosofía (de C. Cr. F. Krause). Metafísica. Primera parte: Análisis* (1860) Sanza del Río znajdujemy równie wyraźnie wyeksplikowane motywy wyboru krauzyzmu. Uznaje on tutaj, że krauzyzm jest filozofią, która zawiera wszystko, co

²⁹ Tę fazę zainteresowania krauzyzmem w Hiszpanii A. Jiménez García nazywa „prekrauzyzmem” (zob. A. Jiménez García, *El krausismo...*, s. 61).

³⁰ Droge J. Sanza del Río do Niemiec, a później na Uniwersytet Centralny w Madrycie oraz perypetie z nią związane w szczegółach opisuje R.V. Orden Jiménez w pracy *Sanz del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837–1854)*, Universidad Complutense, Madrid 2001, publikując także dokumenty odnoszące się do tych kwestii. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje tekst Ginera de los Ríos, zatytułowany *Varias consideraciones de un proyecto para enviar durante cierto tempo algunos jovenes a estudiar en las universidades extranjeras principalmente en las de Alemania y Belgica las ciencias morales y politicas y bajo su punto de vista general y filosofico* (pisownia oryginału), przedłożony przez niego rządowi hiszpańskiemu w dniu przyznania mu stypendium na wyjazd do Niemiec.

³¹ Zob. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Ed. Debate, Madrid 1989, s. 22.

najlepsze w systemie Hegla, unikając przy tym tego, co w nim jest trudne czy wręcz niemożliwe do zaakceptowania. Wśród niemożliwych do przyjęcia elementów heglizmu – obecnych także w koncepcji Fichtego i Schellinga, czy szerzej: w idealizmie niemieckim – hiszpański filozof wymienia rozplątanie się jaźni, podmiotu, jednostki w dominujących nad nią strukturach. Bo, według niego, chociaż jednostkowa jaźń jest w idealizmie niemieckim punktem wyjścia filozofowania, następnie jednak zostaje zapomniana, stając się niewiele znaczącym, abstrakcyjnym, odrealnionym momentem idealnego świata. W przeciwieństwie do takiego ujęcia jednostki w systemie, filozofia krauzystów zaczyna od jednostkowej jaźni i do niej powraca, nigdy jej nie zatracając. Stąd m.in. dlatego niemiecki idealizm nazywa on filozofią abstrakcyjną i przeciwstawia mu „harmonijny humanizm” krauzyzmu jako filozofię realną, która nie przeciwstawia sobie opozycyjnych elementów ani ich nie eliminuje (jak dzieje się to w systemie Hegla), lecz dąży do ich utrzymania w szerszej całości, zakładając, że wszystkie one, jako jej fragmenty, są w niej potrzebne i spełniają w rzeczywistości jakieś pozytywne funkcje. Krauzyzm ponadto unika tej skrajności, jaką cechuje się zarówno niemiecki idealizm, jak i materializm – doktryny, które wyrzucają człowieka poza granice sfery jego rzeczywistego przeznaczenia, do którego należy doskonalenie osobowości, odpowiedzialność, realizacja dobra na ziemi oraz życie według zasad moralnych, oparte na systematycznym użyciu rozumu. Jest to główny motyw krytyki idealizmu niemieckiego przez Sanza del Río. Zauważa też, że krauzyzm niesie pewne praktyczne konsekwencje dla życia, jakie, według niego, nie wiążą się ani z filozofią Kanta, ani z systemami Fichtego, Hegla czy Schellinga.

Podkreśla się, że krauzyzm, podobnie jak systemy wymienionych filozofów, jest także pewną odmianą racjonalizmu, jednak jest to racjonalizm umiarkowany, „harmonijny”, zawierający pewne elementy mistyczne, silnie ekspozujący wartości etyczne oraz humanistyczne, które w sposób decydujący wpłynęły zarówno na jego wybór przez Sanza del Río jako filozofii godnej rozpowszechnienia w Hiszpanii, jak i na jego szeroką akceptację przez hiszpańskich intelektualistów³². Według tej argumentacji owe mistyczne i etyczne aspekty krauzyzmu ułatwiły związanie go z hiszpańską kulturą i mentalnością, w których elementy mistyczne i etyczne, zakorzenione w XVI-wiecznej mystyce, w stoicyzmie (senekizmie) oraz chrześcijańskim humanizmie, odgrywały ważną rolę. Niekiedy w tym kontekście wskazuje się także charakterystyczną dla krauzyzmu egzaltację jednostką, zbieżną z hiszpańskim indywidualizmem, równie charakterystycznym dla hiszpańskiej mentalności, jak jej wymienione

³² J. J. López-Morillas (*Krausismo: estética y literatura*, Lumen, Barcelona 1990, s. 10) bardziej niż o mistycznych elementach krauzyzmu woli mówić o jego elementach poetyckich.

wcześniej cechy, będącym źródłem postaw anarchistycznych, a przynajmniej niechęci w stosunku do zbyt rozbudowanych prerogatyw władzy państwowej. Krauzyzm proponował pośrednią postawę wobec państwa: unikał zarazem wybujałego indywidualizmu, jak i wyrażanego przez Hegla absolutyzmu państwowego, wobec którego jawił się jako rewindykacja autonomicznej wartości jednostki. Według tej interpretacji, taką postawę wobec państwa miała reprezentować XIX-wieczne hiszpańskie mieszczaństwo, z którego głównie wywodzili się intelektualiści, a z pewnością wywodzili się z niego ci, którzy – jak powiada się w Hiszpanii – krauzystowskie idee uczynili swoimi – krauzyzm stał się ideologią polityczną liberalnego nurtu mieszczaństwa. Jednak jeśli nawet pominie się wyjaśnienia odwołujące się do mentalności Hiszpanów, ostatnia z wyżej podniesionych kwestii – tzn. stosunek mieszczaństwa do państwa – wydaje się jedną z ważnych okoliczności, które sprzyjały sukcesowi krauzyzmu w Hiszpanii, albo nawet o nim zdecydowały. Hegel był tutaj postrzegany jako wyraziciel skrajnej, totalitarnej wersji absolutyzmu państwowego, najmniej pożądanej przez hiszpańskie mieszczaństwo, mające niedobre doświadczenia z ingerencją państwa zarówno w jej życie prywatne, jak i w działalność zawodową. Krauzystowska koncepcja państwa, ograniczająca zakres jego interwencji w życie indywidualne i zbiorowe, której towarzyszy wizja szerokiego zakresu wolności przysługujących jednostkom i autonomii wszystkich dziedzin aktywności społecznej, była dla mieszczaństwa znacznie bardziej atrakcyjna. Można te kwestię ująć szerzej, jak to czyni J. López-Morillas. Zastanawia się on wskaże, jak tak „bezcielesna” (abstrakcyjna), szorstka i zimna metafizyka, jaką była metafizyka krauzyzmu, mogła wzbudzić tyle nadziei czy prowokować tak gorące dyskusje, jakie wokół niej były toczone przynajmniej przez pierwszych 25 lat od momentu, w którym Hiszpanie mogli ją poznać, tym niemniej stwierdza, że to zainteresowanie i emocje nie miały związku z samą treścią doktryny, lecz z jej siłą stymulującą, którą stanowił zawarty w niej program działania mający na celu doskonalenie jednostek i doprowadzenie ludzkości do jej ostatecznej doskonałości i pełni, będące pewną formą jej zbawienia³³. Doktryna ta tym bardziej była atrakcyjna, że dokładnie wskazywała sposoby i środki, jakimi można owe cele osiągnąć, takie jak np. zdobywanie wykształcenia, które „człowieka czyni człowiekiem” i pozwala mu „być tym, kim jest”, czy sprawne funkcjonowanie sprawiedliwego prawa, które pozwala mu być lepszym.

³³ Ta inspiracja do działania tkwiła już w filozofii Krausego, o czym pisał A. Posada: „filozofia Krausego jest esencjalnie filozofią polityczną, dynamiczną, istotnie etyczną, zawierającą wartość społeczną. Opiera się na rozpoznaniu powołania moralnego ludzkości, które, według Krausego – jak samo jak według Fichtego – polega na »pracy w sposób spontaniczny i autonomiczny na rzecz transformacji i doskonalenia społeczeństwa ludzkiego na ziemi«” (A. Posada, *Breve historia...*, s. 43).

W rozwoju hiszpańskiego krauzyzmu wyróżnia się najczęściej dwa główne etapy. Pierwszy z nich jest związany z asymilacją krauzyzmu niemieckiego i belgijskiego; jego centralną postacią jest oczywiście J. Sanz del Río. Zaczyna się ona w 1854 r., wraz z podjęciem pracy przez tego filozofa na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie i kończy się wraz z jego śmiercią w 1869 r., a niekiedy jako jego datę końcową podaje się rok 1875, w którym następuje restauracja monarchii Burbonów. Najważniejszym momentem tej pierwszej epoki krauzyzmu w Hiszpanii było opublikowanie w 1860 r. przez J. Sanza del Río pracy Krausego *Das Urbild der Menschheit* jako *Ideal de la Humanidad para la vida*. Stała się ona najpowszechniej znanym kilku pokoleniom Hiszpanów dziełem wyrażającym idee i ideały krauzyzmu – jego dziełem centralnym³⁴. Przekład Sanza del Río był do początku lat dziewięćdziesiątych XX stulecia uważany za swobodną adaptację pracy Krausego do hiszpańskich warunków kulturowo-historycznych. Sam Sanz del Río twierdził, że jego przekład jest w dwóch trzecich jego pracą oryginalną, napisaną w duchu krauzyzmu. Z tą opinią zgadzali się niemal wszyscy, którzy tę kwestię poruszali, wskazując znaczne różnice między strukturą *Ideal de la Humanidad* i *Das Urbild der Menschheit*, dostrzegając także w *Ideal* fragmenty, których nie ma w *Das Urbild*. Według nich o oryginalności tłumacza miało świadczyć to, że przekład jest krótszy niż oryginał, że ma inną strukturę, że jest bardziej niż oryginał zorientowany na kwestie moralne, na hiszpańską historię i narodowego ducha Hiszpanów, że jest mniej abstrakcyjny niż dzieło Krausego i bardziej ukierunkowany na zastosowania teorii w praktyce społecznej. To, że Sanz opublikował to dzieło pod nazwiskiem Krausego, wyjaśniano jego nadzwyczajną, powszechnie znaną skromnością. Niektórzy na tej podstawie twierdzili nawet, że hiszpański krauzyzm nie ma nic wspólnego – poza nazwą – z krauzyzmem niemieckim. Jednak, jak wykazał E.M. Ureña, w *Ideal* nie ma żadnej idei, której nie byłoby w *Das Urbild*. Co więcej, ten badacz dowiódł, że *Ideal de la Humanidad* nie jest przekładem *Das Urbild der Menschheit*, lecz fragmentu innej pracy Krausego, zatytułowanej *Entfaltung und urbildliche Darstellung der Idee des Menschheitbundes, vom Standorte des Lebens aus*, publikowanej we fragmentach w wydawanym przez niego czasopiśmie „Tagblatt des Menschheitens”. W momencie, kiedy pismo przestało wychodzić, została oczywiście przerwana publikacja wymienionej pracy. *Ideal* jest tłumaczeniem (o zmienionej strukturze) właśnie tego fragmentu pracy Krausego, który zdążył on opublikować w piśmie oraz jego artykułu (opublikowanego w tym samym czasopiśmie) *Menschheitbund*. Reszta niepublikowanego dzieła ma w rękopisie 123 strony; nie zawiera ich także przekład Sanza del

³⁴ Zob. E.M. Ureña, *Introducción*, w: E.M. Ureña, J.L. Fernández Fernández, J. Seidel, *El „Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992, s. X.

Río. Motywy, jakimi kierował się wybierając te pisma do tłumaczenia, pozostają nieznane. Według jednej z hipotez – dość przekonującej – tłumaczowi chodziło o przedstawienie filozofii Krausego, w aspekcie językowym bardzo skomplikowanej i trudnej, w sposób jasny i zrozumiały. Sanz del Río nie był w tym oryginalny – postąpił tak, jak inni tłumacze i wydawcy (nawet niemieccy) prac Krausego. Nie daje to odpowiedzi na pytanie, dlaczego swojemu przekładowi dał tytuł innego dzieła Krausego i dlaczego zapewniał, że jest on swobodną adaptacją pracy niemieckiego filozofa do okoliczności hiszpańskich (w najlepszym razie owa „swoboda” odnosić się może do zmiany struktury przełożonego dzieła). Mimo tego zafałszowania, jego przekład pozwolił Hiszpanom poznać najważniejsze idee Krausego i okazał się początkiem niezwykle twórczego ruchu o istotnym znaczeniu dla hiszpańskiej kultury. Jak trafnie zauważa B. Kazimierczak:

wśród filozoficznych nowin, jakie Sanz del Río zaszczylił w hiszpańskim klimacie, przenosząc krauzyzm za Pireneje, znajdowała się w koncepcji rozumu. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie to, że rozum jako kategoria filozoficzna w XIX-wiecznej Hiszpanii dotąd nie miał racji bytu. Nie występował on w oficjalnych dyskursie. Ponadto w ówczesnej hiszpańskiej refleksji nie było mowy o inspirowaniu z zewnątrz. Tymczasem Sanz del Río, nie bacząc na przeciwności losu, zaproponował Hiszpanom racjonalizm, do tego racjonalizm o niemieckiej proveniencji³⁵.

W innych swoich pracach – *Lecciones para el sistema de filosofía analítica de Krause* (1850), *Sistema de filosofía; Metafísica. Primera parte. Análisis* (1860), *Segunda parte. Síntesis* (1874); *Análisis del pensamiento racional* (1877); *Filosofía de la muerte* (1877), *Doctrinal de Lógica* (1863), *Lecciones sobre el sistema de la Filosofía* (1868) – J. Sanz del Río dał bardziej szczegółowy wykład krauzyzmu, trzymając się ściśle litery i ducha oryginalnej doktryny niemieckiego filozofa. Nigdy później hiszpański krauzyzm nie był już tak bliski ideom, z których wzięł początek.

Rok 1875 jest wskazywany jako początek drugiego etapu rozwoju krauzyzmu w Hiszpanii. Główną jego postacią jest osoba **Juliána Ginera de los Ríos (1839–1915)**, a najważniejsze przedsięwzięcia, jakie w tym okresie są realizowane, mają głównie charakter edukacyjny, z Wszechnicą Wolnego Nauczania jako ich najważniejszym ośrodkiem instytucjonalnym (wśród wielu innych ośrodków dydaktycznych, założonych i prowadzonych przez krauzystów); dlatego też ta faza bywa nazywana instytucjonalną lub „krauzoinstytucjonalną”. Za jej koniec uznaje się rok 1915 – umiera wówczas Giner de los Ríos – lub przyjmuje się, że kończy się ona w roku 1917, wraz ze śmiercią innego wybitnego przedstawiciela krauzyzmu tego okresu, Gumersindo de Azcárate (ur. 1840). W aspekcie teoretycznym te dwa etapy różnią się tym, że w pierwszym z nich upra-

³⁵ B. Kazimierczak, *Rozum w działaniu...*, s. 51–52.

wiano krauzyzm „czysty”, bez łączenia z nim innych koncepcji filozoficznych, natomiast filozofowie drugiego okresu przyjmują wprawdzie za teoretyczną podstawę swoich poglądów idee Krausego, Ahrensa i Sanza del Río, ale uzupełniają je treściami pochodzącymi z nowszych nurtów filozoficznych – z neokantyzmu, neoheglizmu, a nade wszystko z pozytywizmu, który promował bardziej wymagający standard ścisłości i obiektywności naukowej niż ten, jaki był właściwy krauzyzmowi. Hiszpańscy krauzyści temu nowemu standardowi starali się przynajmniej w pewnej mierze sprostać, nie porzucając całkowicie wcześniej ukształtowanej postawy teoretycznej, nie odstępując przy tym prawie zupełnie od swoich zasad praktycznych. Ze względu na dość silne wpływy pozytywizmu na koncepcje, jakie oni w tym okresie tworzyli, ta faza rozwoju hiszpańskiego krauzyzmu bywa nazywana „krauzopozytywizmem” (po raz pierwszy tej nazwy użył w 1892 r. A. Posada). Nie jest łatwo ustalić, w jakim momencie zmiany mentalności w hiszpańskim krauzyzmie doprowadziły do ukształtowania się krauzopozytywizmu.

Można spotkać się także z innymi, precyzyjnymi periodyzacjami hiszpańskiego krauzyzmu, wyróżniającymi w jego dziejach np. trzy lub pięć faz, wyodrębnianych według różnych kryteriów. Na przykład J. López-Morillas, opierając się na kryterium pokoleniowym, pisze o trzech pokoleniach krauzystów hiszpańskich, wskazuje ich osobistości przywódcze oraz odpowiadające tym pokoleniom specyficzne zainteresowania. Zgodnie z tym kryterium mielibyśmy następujące pokolenia krauzystów: 1) pokolenie J. Sanza del Río; jego „rówieśnicy” – krauzyści to F. Fernández y González, F. de Paula Canalejas, F. de Castro, V. Romero y Girón, V. Fernández Ferraz, M. Carmona, E. Montero Ríos; 2) pokolenie F. Ginera de los Ríos (oraz innych „synów Sanza del Río” – N. Salmerón, G. de Azcárate, R.M. de Labra, L. Figuerola, J. Uña, J.M. Maranges, S. Moret) oraz 3) pokolenie U. Gonzáleza Serrano (i ponadto innych „wnuków Sanza del Río”: L. de Rute, J. de Caso y Blanco, J. Lledó, M. Salas y Ferré, M. de la Revilla, H. Giner). Jak pisze López-Morillas:

wraz ze zmianą pokoleń zmniejsza się »czystość« doktryny, a wraz z nią coraz trudniejsze staje się określenie dozy krauzyzmu, który, zmieszany z innymi sposobami myślenia i odczuwania, nie poddaje się takiemu czy innemu kryterium czy określeniu. Trudność wzrasta natychmiast, kiedy dochodzi się do trzeciego pokolenia, w którym dominują takie osobowości, jakie będąc uformowanymi przez krauzyzm, oddalają się od niego, tak jak L. Alas, nawet walczą przeciwko niemu, jak M. de la Revilla. Ale – zastrzega autor – nawet w takich przypadkach nie jest niemożliwe znalezienie zbioru problemów i pewnego sposobu ich traktowania, w którym nieomylnie rozpoznaje się znak wcześniej wyznawanej doktryny³⁶.

³⁶ J. López-Morillas, *Krausismo...*, s. 8.

Owe „znaki” to, według E. Díaza, życie w duchu tych samych, głęboko liberalnych zasad etycznych, implikujących prostotę w stosunkach międzyludzkich, powagę i uczciwość intelektualną, postawę szacunku i tolerancji wobec wszelkich różnic oraz ewolucyjny liberalizm w polityce, łączący się zawsze z dążeniem do pokonania monolitycznego i dogmatycznego integryzmu³⁷.

W 1975 r. A. Heredia Soriano wyróżnił pięć okresów rozwoju hiszpańskiego krauzyzmu³⁸. Te kolejne etapy to: 1) okres założenia i zakorzenienia (1854–1868); 2) apogeum i dekadencji (1868–1875); 3) transformacji i konsolidacji instytucjonalnej (1875–1881); 4) ekspansji i płodności instytucjonalnej (1881–1936) oraz 5) emigracji i wewnętrznego milczenia (1939–1975). Jak dostrzegamy, według Heredii Soriano krauzyzm trwał znacznie dłużej, niż zwykła uważać większość piszących na ten temat. Takie ujęcie jest charakterystyczne dla tych, którzy twierdzą, że krauzyzm dokonał radykalnego przełomu w kulturze Hiszpanii, którego skutki trwają do dzisiaj. Według zwolenników takiego ujęcia dziejów hiszpańskiego krauzyzmu, chociaż zainteresowanie nim jako doktryną filozoficzną w Hiszpanii coraz bardziej malało, to jednak długo utrzymywały się ukształtowane przezeń postawy oraz styl myślenia i życia, alternatywne wobec prezentowanego przez tradycyjną hiszpańską religijność, charakteryzujące się moralną dyscypliną i powagą, skłonnością do altruizmu, tolerancją, szacunkiem dla wolności sumienia, zsekularyzowaną religijnością oraz wiarą w rozum i zainteresowaniami naukowymi. Uznają oni krauzystów za wychowawców współczesnego hiszpańskiego społeczeństwa³⁹.

Najważniejsze ośrodki tego ruchu znajdowały się w Madrycie – na Uniwersytecie Centralnym (Wydział Filozofii i Wydział Prawa), gdzie wykładał J. Sanz del Río; niektórzy madryccy krauzyści byli nauczycielami szkół średnich; w Andaluzji, przede wszystkim w Sewilli (Wydział Filozofii miejscowego uni-

³⁷ E. Díaz, *La filosofía...*, s. 158.

³⁸ Zob. A. Heredia Soriano, *El krausismo español (apunte histórico-bibliográfico)*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd (4.10.2012).

³⁹ Nie wszyscy autorzy jednakowo oceniają rolę, jaką krauzyzm odegrał w hiszpańskiej kulturze, chociaż zdecydowana większość z nich twierdzi, że jego wpływ był ogromny i dotyczył prawie wszystkich dziedzin hiszpańskiego życia (nie spotkałem opracowań dotyczących np. wpływu krauzyzmu na myśl wojskową). Jednym z nielicznych autorów, którzy twierdzą, że ów wpływ był bardziej ograniczony, niż się powszechnie sądzi, jest J. Terradillos Basoco, który pisze: „w rzeczywistości, jeśli nie brać pod uwagę alternatywy pedagogicznej, reprezentowanej przez Wolną Wszechnicę Nauczania, propozycje krauzyzmu nie zdołały poszerzyć sfery wpływów poza wąskie, elitarne kręgi, ani nie dokonała się dostrzegalna radykalna transformacja, którą głosił, biorąc pod uwagę odizolowany, samoograniczony, w pewnym sensie pozaspoleczny charakter ruchu. Metafizyka krauzyzmu nie była w stanie dostarczyć teorii zawierającej elementy potrzebne do zainspirowania życia w jego czasach i dlatego nie zdołał on dotrzeć do ludu” (J. Terradillos Basoco, *El institucionismo y el nuevo enfoque de la doctrina penal*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998, s. 80).

wersytetu, jego Laboratorio Chemiczne oraz Ateneo Hispalense), na uniwersytecie w Walencji oraz na uniwersytecie w Owiedo w Galicji.

Wśród znawców dziejów krauzyzmu w Hiszpanii panuje jednomyślność, co do ciągłości przewodnich idei („idei matek”, jak się niekiedy je określa) i postaw, charakteryzujących tę filozofię i związaną z nią praktykę oraz stale tego samego rozumienia takich podstawowych dla niej pojęć, jak „społeczeństwo”, „prawo”, „osoba społeczna”, „wolność” czy „nauka”, mimo zachodzących w jej łonie zmian, niekiedy głębokich, pozwalających wyróżnić w jej historii co najmniej dwie wyraźnie odmienne epoki. Poniżej przedstawiamy trwałe ideowy rdzeń tego nurtu myśli⁴⁰.

Najogólniejszą koncepcją obecną stale w hiszpańskim krauzyzmie, leżącą u podstaw wszystkich jego idei i pojęć, jest koncepcja „racjonalizmu harmonijnego”. Ta odmiana racjonalizmu zakłada, że wprawdzie ludzki rozum jest niezbędnym i stałym czynnikiem poznania, jednak nie jedynym, bo w poznaniu uczestniczą także inne władze duchowe człowieka, a rozum jest czynnikiem porządkującym je i regulującym relacje między nimi. Tego rodzaju użycie rozumu uniemożliwia – głosili hiszpańscy krauzyści – przyjęcia skrajnych stanowisk zarówno w teorii poznania i metafizyce, jak i w innych dziedzinach myślenia, takich jak sensualizm, materializm, idealizm subiektywny, fatalizm czy ateizm. Jest to racjonalizm, który pragnie dostrzec i zaakceptować wszystkie konstytutywne właściwości człowieka i świata – rozum i zmysły, prawa i fakty, ducha i materię, to, co w świecie skończone i to, co w nim nieskończone. W pracy *Racionalismo armónico. Definición y principios* J. Sanz del Río następująco charakteryzuje ów „harmonijny racjonalizm”:

w filozofii opowiadamy się za racjonalizmem; nie za racjonalizmem ekskluzywistycznym, który wyklucza z całości ducha inne władze poznawcze i źródła wiedzy, lecz za racjonalizmem harmonijnym, ufundowanym na sprawiedliwej ocenie wszystkich poznawczych władz ducha i na sprawiedliwych relacjach między nimi, poddającym je wszystkie pod względem formy i treści jednolitej i stałej kontroli rozumu. [...] Racjonalizm ten nie akceptuje ani nie dostrzega innego pozytywnego, historycznego ograniczenia naszego myślenia, niż należący do naszej racjonalnej natury; nie akceptuje ani nie dostrzega w żadnym dekrete czy ludzkiej władzy prawa do ograniczania, negowania, łamania prawego używania władz poznawczych ducha, zgodnego z wiecznym postanowieniem Boga. [...] Racjonalizm harmonijny nie jest wykluczający, ani negatywny, ani pozytywny; jest przede wszystkim jeden,

⁴⁰ W tym fragmencie pracy opieramy się głównie na pracy E. Díaza *La filosofía...*, s. 46–61 (rozdz. 3 – *Elementos fundamentales de la filosofía krausista española*). Podana przez niego charakterystyka hiszpańskiego krauzyzmu jest powszechnie akceptowana; wskazany fragment jego pracy był umieszczany w różnych wydawnictwach poświęconych temu nurtowi myśli jako autonomiczna całość, zatytułowana *Krausismo e institución libre de enseñanza: Pensamiento social y político*. Zob. J.M. Pita Andrade [et al.], *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Universidad de Jaén, Jaén 1999, s. 47–66 i *La actualidad del krausismo...*, s. 217–242.

a w zakresie jedności jest wewnątrznie relatywny; uznaje wszystkie konstytutywne pryncypia człowieka i świata; prawa i fakty; ducha i materię; świat duchowy i świat materialny; to, co nieskończone i to, co skończone. Jego celem i jego dziełem jest indukcyjne rozpoznawanie zasad, praw tego, co nieskończone i panowania tego, co absolutnie nieskończone nad tym, co skończone; syntetyczne i metodyczne dedukowanie prawd zawartych w zasadach i porządkowanie ich, nadające im formę doktryny, opierające się na naszej świadomości jako punkcie wyjścia oraz w Bogu jako ostatecznym fundamencie wszelkiej rzeczywistości, zasad i praw znanych przez człowieka⁴¹.

Wiara w tak pojęty rozum łączyła się u krauzystów z zaufaniem do jego zdolności przekształcania świata oraz pozwalała konfrontować się krytycznie ze stanowiskami utrzymywanymi dogmatycznie, opartymi na tradycji i autorytetach (co w warunkach hiszpańskich sprowadzało się w zasadzie do konfrontacji ze scholastyką, dogmatyczną i zazdrośnie strzegącą własnego monopolu na prawdę), sekularyzując wiele obszarów refleksji. Z tego zaufania wpływały konsekwencje praktyczne: znacznie bardziej rozwinięte niż w ówczesnych kręgach akademickich zainteresowanie nauką, rygiorem i precyzją metody naukowej, zaufanie do wyników badań naukowych oraz postulat prawa do autonomicznego, racjonalnego dociekania wszelkich (także religijnych) prawd. Krauzyści uznawali rozum także za czynnik, dzięki któremu ludzkość może osiągnąć doskonałą harmonię wewnętrzną oraz nawiązać doskonale więzi z Bogiem. Jak wspomniano wyżej, historię Krause i krauzyści postrzegali jako postępujący proces realizowania się idei Bożej, zmierzający do ustanowienia ludzkości jako harmonijnej, doskonałej, pokojowej, opartej na miłości uniwersalnej wspólnoty, w której realizuje się najwyższa synteza ducha i materii oraz powrót człowieka do Boga. „Racjonalizm harmonijny” miał znieść wszelkiego rodzaju dualizmy, np. między bytem i powinnością, teorią i praktyką, podmiotem i przedmiotem, racjonalizmem i chrześcijaństwem, spirytualizmem i sensualizmem, pracą a kapitałem, postępem i tradycją. G. Azcaráte określał to zadanie jeszcze precyzyjniej, wskazując m.in. na potrzebę rekoncylacji racjonalizmu z chrześcijaństwem w religii, spirytualizmu z sensualizmem i empiryzmu z panteizmem w filozofii, realizmu z idealizmem w sztuce, kapitału i pracy w działalności gospodarczej, autorytetu z wolnością oraz tradycji i postępu w sferze prawa. Odnosząc te przekonania do sfery życia społecznego i praktyki politycznej, krauzyści wyrażali przekonanie, że w tych dziedzinach możliwe jest harmonijne współistnienie sił i instytucji przeciwnych sobie czy nawzajem zwalczających się, o ile zostanie przeprowadzona liberalna reforma, a zwłaszcza wówczas, gdy zostanie przeprowadzona reforma zasad etycznych życia,

⁴¹ J. Sanz del Río, *Racionalismo armónico. Definición y principios*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo (4.10.2012)

prowadząca do pełniejszego uświadomienia przez człowieka jego obowiązków moralnych.

Jak twierdzi E. Díaz, „filozofia krauzyzmu jest filozofią nie tylko otwartą na religię, lecz także w pewien sposób na niej ufundowaną”⁴². Wcześniej już pisaliśmy, że istnienie Boga w systemie krauzyzmu stanowi ważny element teoretyczny, wiążący jego część analityczną z syntetyczną oraz wyznacza ideał prawdy, w metafizyce jest uznawane za podstawę całej rzeczywistości, w teorii społecznej stanowi fundament prawa, w etyce zaś – uznany za samo Dobro – Bóg jest wyznacznikiem ludzkiego postępowania, regulowanego zasadą bezinteresownego dążenia do dobra⁴³. Religijny (mistyczny) aspekt tej filozofii – jak pisaliśmy – ułatwił recepcję doktryny Krausego i jego uczniów w tradycyjnie katolickim społeczeństwie, mimo że krauzystowska wizja religii zdecydowanie odbiegała od tego jej modelu, jaki w Hiszpanii dominował czy nawet obowiązywał. Specyficzne pojmowanie religii przez krauzystów – jako stanu intymnego, duchowego czy mentalnego człowieka, jako jego wewnętrznej więzi z Bogiem, a nie jako religii opartej na rytuałach, którą można komukolwiek siłą fizyczną, ekonomiczną czy polityczną narzucić – prowadziło do uznania, że jest ona wyłącznie stanem świadomości i stwierdzenia, że każdemu człowiekowi przysługuje prawo do wolności poszukiwań religijnych. Uważali oni, że przymus religijny prowadzi do kłamstwa, hipokryzji, nietolerancji, a nawet praktycznego ateizmu. Głosili, że wolność w sprawach religijnych jest najświętszą ze wszystkich wolności oraz postulowali pluralizm religijny. J. Sanz del Río religię pojmował następująco:

religia, jako intymna i osobista, historycznie przejawiająca się relacją między człowiekiem i Bogiem, tkwi zasadniczo w świadomości oraz może i powinna być wolna i poddawana doskonaleniu, tak jak cała istota ducha; nie można do niej nikogo zobligować, zmusić, ani narzucić jej mocą dekretu; powinna móc przejawiać się tak samo, jak wszystko, co ma racjonalną naturę, w jedności istoty i wielości form; w swoim historycznym przejawianiu się (jako wyznanie wiary religijnej) powinna podlegać swobodnemu rozważaniu, korygowaniu, doskonaleniu; zawsze jest ona godna szacunku, kiedy jest w człowieku szczerą, poważną i prawdziwą, jako że religia wyraża najbardziej intymne, najgłębsze i wzniosłe relacje, do jakich jest zdolna nasza racjonalna istota [...] Zatem pobożność, według tego rozumienia religii, polega na życiu czystym i bez skazy, na wzniosłości ducha, na godności serca, na

⁴² E. Díaz *La filosofía...*, s. 53.

⁴³ „Ścisłym wyrazem prawa moralnego w ludzkiej świadomości są słowa: postępuj zgodnie ze swoją dobrą naturą, w Bogu” (K.Ch.F. Krause, J. Sanz del Río, *Ideal...*, s. 169). Etyka jest u Krausego i krauzystów niemal utożsamiona z religią, chociaż zarazem podkreślają oni autonomię obu tych dziedzin: „Tak istotnie w człowieku jednoczy się religia i moralność [...], że każda z nich, pozostając na swój sposób oryginalną i absolutną, odwołuje się do tej drugiej i tylko w paralelnym rozwoju, udzielając sobie wzajemnej pomocy, każda z nich osiąga w ludzkości swą możliwą pełnię” (ibidem, s. 211).

prostej woli, prowadzonej bezinteresowną miłością wszystkich ludzi i Boga jako najwyższej i czyniącej dobro istoty, na uświęcaniu pracy, która pozwala z pomocą Boga wszystkim naszym pozostałym siłom i celom wejść w aktywne i stosowne relacje ze światem natury i ducha i nadać godność przyrodzie, aż po przekształcenie jej w świątynię i upodobnić ją do Boga; na uświęcaniu, szanowaniu i uprawianiu nauki i sztuki jako środków podnoszących nas, za pośrednictwem ducha, ku Bogu, w harmonijnej dzielnosci i z wzajemną pomocą religii; na postrzeganiu całego życia ludzkości, jej społeczności i należących do niej jednostek (w organicznej relacji i działaniu) jako wiecznego i historycznego porządku zbawienia wszystkich istot rozumnych, których los, bez różnicy ras i kultów, wyznacza Bóg i które w epoce historycznej pełni, oczyszczone ze swych błędów, zrealizują swoje religijne przeznaczenie zgodnie z wolą Boga oraz według zasług i zdolności naszej natury⁴⁴.

Pod wpływem krauzyzmu dokonywała się ewolucja tradycyjnej religijności w kierunku religijności bardziej otwartej. „Krauzyzm zerwał w Hiszpanii z tradycją intelektualną Kościoła katolickiego. Kwestionował dogmatyczne prawdy wiary i zapoczątkował schizmę w życiu kulturalnym, która dokonała się po ogłoszeniu postanowień Soboru Watykańskiego I”⁴⁵. Ta ewolucja dość szybko doprowadziła do zerwania z Kościołem po potępieniu liberalizmu w 1864 r. przez Piusa IX w encyklice *Quanta cura*, wpisaniu w 1865 r. na rzymski indeks *Ideal de Humanidad* Krausego, ogłoszeniu *Syllabusa* błędów oraz po przyjęciu na Soborze Watykańskim I (1869–1870) dogmatu o nieomylności papieża. Już w 1867 r. tych krauzystów pracujących na wyższych uczelniach, którzy odmówili przysięgi na wierność tronowi i Kościołowi, pozbawiono katedr. Świadcstwo rozczarowania tym biegiem spraw daje G. de Azcárate w *Minuta de un testamento* (1876) – „podręczniku doskonałego krauzysty”⁴⁶, będącym także wyrazem krauzystowskiej religijności⁴⁷, bliskiej religijności protestanckiego, północnoamerykańskiego unitaryzmu. Azcárate został w 1877 r. relegowany

⁴⁴ J. Sanz del Río, *Racionalismo armónico*.

⁴⁵ E. Otero Urtaza, *La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar Belga*, w: *La actualidad...*, s. 143.

⁴⁶ O religijności właściwej krauzyzmowi zob. J.A. Fernández Bernat, Azcárate, *Gumersindo de, Minuta de un testamento (Ideario del Krausismo liberal)*, „Revista de Estudios Histórico-Jurídicos” 2005/27, s. 435–437.

⁴⁷ W *Minuta de un testamento* G. Azcárate zawarł następujące wyznanie wiary: „wierzę w Boga osobowego i opatrnościowego, z którym czuję się intymnie złączony dla dzieła mojego życia [...]; wierzę w przyszłe życie i dlatego także w nieśmiertelność naszego bytu [...]; wierzę, że opatrność Boga dosięga, tak jak Jego miłość, wszystkich narodów i wszystkich epok [...]; wierzę, że najwyższym wyrazem życia religijnego i najbardziej boskiego jest chrześcijaństwo, które jako wieczny ideał oferuje człowiekowi Byt absolutny i nieskończony, święte życie Jezusa jako ideał praktyczny, moralność czystą i bezinteresowną jako regułę postępowania, miłość i miłosierdzie jako prawo społeczne, Kazanie na górze jako dogmat, Modlitwę Pańską jako kult” (G. Azcárate, *Minuta de un testamento*, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/azcarate/index>, 4.10.2012). Zob. także J. López-Morillas, *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Ariel, Barcelona 1972, s. 157–158 (www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/lm-galdos; 5.10.2008).

z Uniwersytetu Centralnego w Madrycie (wraz z innymi wybitnymi przedstawicielami krauzyzmu, m.in. z F. Ginerem de los Ríos i N. Salmeronem). Poza uczelnią pozostawali oni do 1881 r. Nie był to fakt czysto negatywny, bowiem potrafili nieszczęście przekuć w początek nowego dzieła, zakładając w 1876 r. bardzo ważną dla hiszpańskiej kultury instytucję dydaktyczną – Wolną Wszechnicę Nauczania.

Postulat wolności religijnej jest tylko jednym z elementów definiujących postawę krauzystów w stosunku do wszelkich przejawów ludzkiej aktywności, dla której domagali się autonomii w możliwie najszerszym zakresie, przyjmując niemal jako dogmat, że wolność należy do istotnych cech ludzkiego ducha i w równie istotny sposób funduje ludzką godność. „Każdy człowiek ma niezbywalne prawa absolutne, które mają źródło w jego własnej naturze, a nie w woli, interesie czy umowie jego bliźnich: prawo do życia, do edukacji, do pracy, wolności, równości, własności i stowarzyszania się. Społeczeństwo może i powinno chronić te prawa w interesie wszystkich, na rzecz ich współistnienia i ich wypełniania”⁴⁸ – pisał J. Sanz del Río. Wolności nie można jednak zredukować do wolności wewnętrznej, bo aktywność człowieka nie zawiera się tylko w granicach intymności, lecz przekracza je i realizuje się w świecie zewnętrznym, w świecie praktyki społecznej. „Myśl krauzystów jawi się w tej perspektywie jako filozofia polityczna o charakterze wybitnie liberalnym”⁴⁹ – domaga się wolności wyrażania myśli, wolności prasy, nauczania, stowarzyszania się, handlu, przemysłu, pokojowej reformy instytucji politycznych – likwidacji przywileju, monopolu, arbitralności władz, sprawiedliwego rozdzielania pracy w celu polepszenia stanu całego społeczeństwa, poprawy praw, stopniowej likwidacji wszystkiego, co deprawuje rozum i zniewala ducha; krócej – krauzyści żądali wolności intelektualnej, ekonomicznej i politycznej⁵⁰. Jeden z ważnych warunków osiągnięcia tych celów dostrzegali w ograniczeniu dotychczasowej roli państwa, które odbiera autonomię jednostkom i społecznościom „pośrednim”, takim jak np. stowarzyszenia zawodowe, organizacje, instytucje czy całe dziedziny życia społecznego. Krauzyści postulowali, by państwo pozostawiło obywatelom te wszystkie sprawy, którymi mogą zajmować się sami, nie naruszając prawa publicznego i prywatnego. Według nich, szczególne zagrożenie dla obywatelskiej, wolnej działalności stanowi centralizacja władzy państwowej. Reforma powinna być poprzedzona ucywilizowaniem społeczeń-

⁴⁸ J. Sanz del Río, *Racionalismo...* .

⁴⁹ E. Díaz, *La filosofía...*, s. 55.

⁵⁰ Jak dowodzi R.V. Orden Jiménez, stosunek samego „ojca-założyciela” hiszpańskiego krauzyzmu do liberalizmu w latach 1844–1854 podlegał ewolucji od akceptacji liberalizmu umiarkowanego, po liberalizm bardziej zdecydowany (R.V. Orden Jiménez, *La aproximación ideológica de Sanz del Río al liberalismo progresista y su primera polémica con la prensa tradicionalista*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 2005/22, s. 177).

stwa, przygotowaniem go do życia w wolności, a jego narzędziem powinna być powszechna edukacja, kształtująca w obywatelach nie tylko cnoty polityczne, ale dokonująca głębokiej etycznej przemiany człowieka (według krauzystów „problem Hiszpanii to przede wszystkim problem edukacji”⁵¹; jak pisze A. Posada, Sanz del Río „uczynił z filozofii dydaktykę, a z nauczania kapłaństwo”⁵²).

Reforma ekonomiczna i społeczna miały być więc zrealizowane na drodze reformy etycznej – zniesienia egoizmu, chciwości, niedostatku miłości bliźniego. Dlatego też wielką wagę krauzyści przykładali do edukacji moralnej społeczeństwa, zmierzającej do zminimalizowania konfliktów i ustanowienia podstawy harmonijnej egzystencji różnych grup i sił społecznych przez wzbudzenie poczucia obowiązku, umiaru w użytkowaniu dóbr, udzielania pomocy potrzebującym przez bogatych, społecznej lojalności i solidarności. Proponowana przez krauzystów etyka ma charakter stoicki, surowy, prawie purytański, ale zarazem liberalny i tolerancyjny. J. Sanz del Río przedstawiał zarys krauzystowskiej etyki następująco:

przeznaczenie człowieka polega na rozwinięciu całości swoich władz i relacji ze wszystkimi istotami, na doskonaleniu się jako ducha i jako ciała, jako inteligencji, jako uczucia i jako woli, jako wyobraźni i jako rozumu, w stałym odniesieniu i ukierunkowaniu tych władz do świadomości, by zrealizować je w słusznej mierze, we wzajemnej harmonii między nimi wszystkimi, wyrażając w ten sposób w sferze tego, co skończone obraz absolutnej harmonii bożego życia. [...] Wyznajemy [...] kult obowiązku, jako uniwersalne prawo porządku moralnego, które obowiązuje wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie, które nakazuje poświęcenie i oddanie siebie dobru ojczyzny i ludzkości; miłość do ludzi, przyjaciół i wrogów, współobywateli i obcych, biednych i bogatych, kulturalnych i niewychowanych, dobrych i złych, a więc ostatecznie naśladowania Boga we własnym życiu czy też czynienie tego, co dobre, co prawdziwe, co piękne tylko po to, by czynić dobro, a nie dla konsekwencji, jakie z tego działania mogą wyniknąć, ani dla nagrody albo z lęku przed karą⁵³.

Niektórzy autorzy twierdzą, że ostatecznie hiszpański krauzyzm, nie licząc jego pierwszej, teoretycznej epoki, trwającej do roku 1875, sprowadza się wręcz do propagowania i kultywowania określonej postawy etycznej. Odnowę moralno-religijną miało wspierać prawo, w koncepcjach hiszpańskich krauzystów

⁵¹ E. Díaz, *La filosofía...*, s. 61.

⁵² A. Posada, *Breve historia...*, s. 62. Posada pisał: „kształtowanie człowieka wewnętrznego, etyczne i estetyczne budowanie osobowości, będące znakomitą i godną funkcją edukacji, stanowiło dla mistrza [tzn. Ginera de los Ríos – M.J.] jedyną drogę [...], która może ostatecznie zbliżyć nas do królestwa cnoty i sprawiedliwości, czy inaczej – do społeczeństwa wolnych ludzi, spełnienia arystotelesowskiego snu. Dla Ginera edukacja człowieka w wolności i dla rozkoszowania się wolnością jest najwyższą gwarancją skuteczności porządku etyczno-prawnego w życiu społecznym ludzi, tzn. w państwie, które nie powinno być królestwem siły, lecz norm o ludzkiej treści” (ibidem, s. 29–30).

⁵³ J. Sanz del Río, *Racionalismo...*

utożsamiane często z etyką⁵⁴. Specyfika myśli prawniczej krauzystów wyraża się m.in. w szczególnym eksponowaniu korekcyjnalizmu. Teoria ta, powstała w połowie XIX w. w Niemczech⁵⁵, zakłada, że źródłem zewnętrznego nieporządku (przestępczości) jest nieporządek wewnętrzny i że przestępczość można zmniejszyć, dokonując odpowiedniej reformy społeczeństwa i struktur państwowych oraz podnosząc poziom życia duchowego obywateli. W myśl tej koncepcji obowiązek wznoszenia na wyższy poziom duchowy członków społeczeństwa spoczywa na państwie, które zwłaszcza powinno dbać o to, by były przestrzegane przysługujące jednostkom elementarne prawa, przede wszystkim prawo do stowarzyszania się. Za najcięższe naruszenie tego prawa uznaje się karę więzienia (odizolowania od społeczeństwa). Celem kary powinna być moralna poprawa przestępcy, a przedmiotem poprawczych oddziaływań powinno być odpowiednie kształtowanie woli przestępcy (jego wewnętrznej wolności).

Z liberalną wizją reformy politycznej krauzystów wiąże się ściśle ich organicystyczna wizja społeczeństwa⁵⁶, wykluczająca zarówno indywidualizm (mimo że fundamentem tej wizji jest jednostka), jak i kolektywizm (substancjalizację grupy), wywodzące się, według nich, z idei organicyzmu biologicznego – wersja organicyzmu krauzystów bywa określana mianem organicyzmu etyczno-spirytualistycznego. Według krauzystów społeczeństwo ma charakter organicystyczny wówczas, gdy wszelakie dziedziny jego aktywności (rozumiane szeroko – takie jak państwo, Kościół, sztuka, nauka, moralność, edukacja, przemysł, handel, architektura itd.) są rozdzielone między jego różne związki, stowarzyszenia, organizacje i instytucje, powiązane ze sobą i z jednostkami relacjami koordynowanymi przez państwo, które powinno zapewniać im „harmonijność” (jedność w wielości)⁵⁷. Tylko w ten sposób zorganizowane społeczeństwo jest zdolne do wypełniania jego najistotniejszej funkcji, jaką jest wspieranie jednostek jako istot rozumnych w ich dążeniach do osiągnięcia celów indywidualnych i społecznych. Każdy człowiek jako osoba (uznawana przez

⁵⁴ O wpływie krauzyzmu na hiszpańską myśl prawniczą pisze J.M. Pérez-Prendez w artykule *Influjo el krausismo en el pensamiento jurídico español*, w: *La actualidad...*; dowodzi on tutaj tezy, że „krauzyzm odgrywał determinującą rolę w przemianach hiszpańskiej myśli prawniczej, co najmniej do 1936 r., utrzymując absolutną przewagę nad wszelkimi innymi jej nurtami” (ibidem, s. 215). J. Terradillos Basoco (*El institucionismo...*, s. 90–91) idzie jeszcze dalej, twierdząc, że krauzystowskie koncepcje prawnicze, zwłaszcza korekcyjnalizm, mają nadal wpływ na hiszpańskie prawo, które przywiązuje wielką wagę do prewencji.

⁵⁵ Pisze o niej i o jej wersji hiszpańskiej J. Terradillos Basoco w artykułach: *El institucionismo...*, s. 73–94 oraz *Vigencia del derecho penal del krausismo*, w: J.M. Pita Andrade [et al.], *Jornadas...*, s. 25–45.

⁵⁶ Jak pisał Krause, „aby rozważyć poszczególne formy życia społecznego, powinniśmy przedstawić sobie ideę organizmu” (K.Ch.F. Krause/J. Sanz del Río, *Ideal...*, s. 82).

⁵⁷ Na temat krauzystowskiej koncepcji relacji między społeczeństwem, państwem i jednostką zob. artykuł J.M. Vázquez-Romero, *Sociedad, derecho y ciencia en los escritos de Giner de los Ríos*, w: *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, red. F. Álvarez Lázaro, J.M. Vázquez-Romero, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005, s. 107–129.

krauzystów za świętość) posiada prawa absolutne, nienaruszalne i niezbywalne, zawarte w ludzkiej naturze, nie pochodzące z woli innych ani niemające związku z ich interesami, takie jak prawo do życia, edukacji, wolności⁵⁸, równości, pracy, własności i stowarzyszenia się. Szacunek dla osoby i jej absolutnych praw wyklucza przeprowadzanie reformy społecznej na drodze rewolucyjnej, wiążącej się zawsze z przemocą i krzywdą. Za jedyną drogę przemian społecznych krauzyści uznawali stopniowe reformy (ewolucjonizm społeczny), które nie naruszały zarówno struktur społecznych, jak i struktur produkcji i własności. Ujmując tę kwestię w kategoriach praktyki politycznej, E. Díaz pisze: „chodzi, ogólnie, o przyznanie większego znaczenia politycznego mieszczaństwu otwartemu, nowoczesnemu, postępowemu, tolerancyjnemu, wykształconemu według zasad akceptowanych przez krauzystów. Etyka i polityka jawią się zatem jako podstawy wszelkiej zmiany społecznej, a nawet ekonomicznej, czyniąc wychowanie i wykształcenie obywateli rzeczywistą osią całego tego systemu filozofii praktycznej”⁵⁹. Poczynając od późnych lat sześćdziesiątych XIX w., krauzyści byli obecni we wszystkich hiszpańskich liberalno-demokratycznych i reformistycznych partiach politycznych (demokratyczno-postępowych, monarchistyczno-demokratycznych, demokratyczno-republikańskich czy nawet, nieco później, w partii socjalistycznej – Partido Socialista Obrero Español (PSOE), a ideologie polityczne tych ugrupowań zawsze w mniejszym lub większym stopniu nawiązywały do zasad głoszonych przez krauzyzm, chociaż w tych kontekstach nie zawsze zachowywały one pierwotną treść, całkowicie zgodną z duchem organicystycznego liberalizmu krauzystów⁶⁰.

Ewolucja hiszpańskiego krauzyzmu

Na specjalne omówienie zasługuje ewolucja hiszpańskiego krauzyzmu od doktryny wyrażającej w możliwie najczystszej postaci idee Krausego, Ahrensa i Tiberghiena (taką postawę reprezentował J. Sanz del Río, jako bodajże jedyny

⁵⁸ Warto tutaj wspomnieć o zaangażowaniu krauzystów w ruch wyzwolenia niewolników w hiszpańskich koloniach. Przewodniczącym Sociedad Abolicionista de Madrid w 1868 r. został F. de Castro, a do ścisłego zarządu tego organu należeli tacy krauzyści, jak Franciszek i Hermenegildo Giner de los Ríos, N. Salmerón, E. Castelar, R.M. de Labra. Ideę wyzwolenia osób z jakiegokolwiek zależności wyeksplikował już sam Krause (zob. M. García Castellón, *Influencia krausista en el abolicionismo español del siglo XIX: la Sociedad Abolicionista Española (1865–1887)*, www.ensayistas.org/critica/spain/garcia.htm (4.10.2012)). W Hiszpanii niewolnictwo zostało zniesione w 1836 r., a w jej koloniach w roku 1886.

⁵⁹ E. Díaz, *La filosofía...*, s. 60.

⁶⁰ Zob. T. Rodríguez de Lecea, *La escuela de la Institución*, w: *La institución Libre de Enseñanza*, www.almendron.com/historia/contemporánea/krausismo/krausismo_01/krausismo_01 (31.10.2008).

przedstawiciel pierwszego pokolenia krauzystów⁶¹), do tej jej wersji, którą zwykle się nazywać „krauzopozytywizmem” lub „krauzyzmem pozytywistycznym” (*krausismo positivo*). Przejście od „czystego” krauzyzmu do krauzopozytywizmu było przejawem XIX-wiecznego kryzysu mentalności romantycznej i idealistycznej metafizyki, wywołanego wkroczeniem na orbitę życia intelektualnego filozofii pozytywistycznej⁶². To nowe zjawisko intelektualne zaczęło w Hiszpanii zauważać na początku lat siedemdziesiątych XIX stulecia. Krauzyści w zasadzie natychmiast rozpoznali w filozofii pozytywistycznej groźnego przeciwnika, który uderza w same metafizyczne podstawy ich teorii moralnej, grożąc jej „pobawieniem budowli etycznej fundamentów, wraz z jego nieuniknionymi konsekwencjami we wszystkich dziedzinach ludzkiego postępowania, zarówno prawnej, jak i politycznej i społecznej”⁶³ – pisze D. Núñez. Wśród pozytywistycznych koncepcji ich uwagę początkowo przyciągał głównie materializm i naturalizm. Najwcześniej te groźne dla krauzyzmu aspekty pozytywizmu zauważyli F. de Paula Canalejas (należący do pierwszego pokolenia tego nurtu myśli) w *Estudios críticos de filosofía, política i literatura* (1972) oraz A.M. Fabié, autor serii artykułów publikowanych w *Revista Europea* (1874), wydanych następnie w pracy pt. *Examen del materialismo moderno*.

Recepcji pozytywizmu w Hiszpanii towarzyszyły żywe dyskusje, obejmujące szerokie kręgi intelektualistów, w których starano się przede wszystkim przewidzieć jego konsekwencje moralne i społeczno-polityczne. Jednym z głównych ośrodków, w których odbywały się debaty, było madryckie Ateneum (Ateneo de Madrid), które, jak pisze A. Jiménez García, podkreślając wagę tych dyskusji, odgrywało w owym czasie rolę centrum, w którym decydowały się losy hiszpańskiej kultury⁶⁴, a organizował je w latach 1875–1876 odłam krauzystów rozczarowanych nadużyciami metafizycznej spekulacji idealizmu filozoficznego. W Sekcji Nauk Moralnych i Politycznych Ateneum usiłowano odpowiedzieć na pytanie (D. Núñez zwraca uwagę na jego alarmistyczny ton):

⁶¹ Tak też twierdzi A. Jiménez García w *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación Provincial, Badajoz 1996, s. 125.

⁶² Jak pisze F. Hermida de Blas, zderzenie hiszpańskich krauzystów z pozytywizmem sprawiło, że znaleźli się oni na rozstajach życia osobistego, intelektualnego, ideologicznego, społecznego i religijnego (zob. F. Hermida de Blas, *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*, Junta de Castilla-León, Valladolid 1998, s. 46).

⁶³ D. Núñez, *La mentalidad positiva en España*, Universidad Autónoma, Madrid 1987, s. 21.

⁶⁴ A. Jiménez García, *El krausismo...*, s. 114. Autor pisze o Ateneo de Madrid: „od jego założenia w 1853 r. wyróżniało się ono obroną wolności wypowiedzi, która znalazła w nim azyl, nawet w tych momentach, gdy w całym kraju jej brakowało; także tolerancja miała tu swoją siedzibę; nie dziwi zatem, że nazywano je »Holandią Hiszpanii«. Jeśli można byłoby wrzucić jakiś kamyczek do tego ogródka, to byłby nim zarzut nadmiernego jego upolitycznienia, wady bardzo powszechnej w dziejach naszej kultury” (ibidem, s. 114–115). Zob. także A. Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel, Madrid 1992, s. 34–35.

„Czy aktualny ruch nauk przyrodniczych i filozoficznych w kierunku pozytywistycznym stanowi wielkie zagrożenie dla wielkich zasad moralnych, społecznych i religijnych, na których spoczywa cywilizacja?”⁶⁵. Niektórzy niezależni komentatorzy tej debaty – tacy np. jak M. de la Revilla – dostrzegali nieuchronnie nadchodzący kres (dekadencję) krauzyzmu jako filozofii społecznej i politycznej, zauważając, że nie przystaje on już do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej (idee absolutne już nie wystarczają do kierowania życiem) oraz że wymaga ona od filozofii radykalnego zwrotu teoretycznego. W dyskusji najczęściej wyrażano zaniepokojenie relatywizmem moralnym, do jakiego miała nieuchronnie prowadzić pozytywistyczna epistemologia – stanowiskiem radykalnie przeciwnym utrzymywanemu przez krauzystów, którzy zakładali możliwość racjonalnego poznania Absolutu jako niezmiennej podstawy moralności, prawa, życia społecznego itd. Ewentualna akceptacja przez krauzystów zasad pozytywistycznej epistemologii oznaczałaby całkowitą dezintegrację ich systemu konceptualnego, a w konsekwencji rezygnację z pretensji do porządkowania życia moralnego, społecznego i politycznego. Te konsekwencje zauważał m.in. G. Azcárate, przewodniczący Sekcji, otwarty na tendencje pozytywistyczne w socjologii i teorii politycznej, broniący jednak krauzystowskiej ortodoksji na gruncie metafizyki. Twierdził, że pozytywizm, uderzając w metafizykę (oczywiście w metafizykę idealistyczną; zauważał, że pozytywizm głosi metafizykę „na opak” – monizm naturalistyczny) i religię, jest źródłem kryzysu ludzkości i stanowi zagrożenie dla cywilizacji. Te konsekwencje zauważali także liczni przedstawiciele innych ówczesnych nurtów hiszpańskiej myśli, reprezentujący głównie jej odłamy spirytualistyczne i katolickie. Kiedy kreślą oni obraz przyszłych stosunków moralnych i społecznych, opartych na fundamentach skonstruowanych przez pozytywizm, w ich dyskursie pojawiają się takie określenia, jak np. „naturalistyczny irracjonalizm”, „relatywizm”, „poważne ryzyko”, „dezintegracja społeczeństwa”, „kryzys fundamentów cywilizacji”, „indywidualizm” (ale też – „likwidacja jednostki”), „egoizm”, „zwierzęce instynkty”, „fatalizm”. Z upływem czasu, pod koniec XIX w. i na początku wieku XX, stanowiska krauzystów, podobnie jak spirytualistów i reprezentantów filozofii katolickiej, stawały się wyważone, a przynajmniej można dostrzec w nich pewną skłonność do kompromisu z pozytywizmem. Niewykluczone, że ta zmiana następowała pod wpływem lektury dzieł utylitarystów i innych prac autorów zagranicznych, poświęconych funkcjonowaniu społeczeństw krajów anglosa-

⁶⁵ Problem, nad którym debatowano w Sekcji Nauk Fizycznych i Przyrodniczych brzmiał: „czy można i należy rozpatrywać życie istot zorganizowanych jako transformację uniwersalnej siły?”; przedmiotem rozważań była tutaj przede wszystkim teoria ewolucji, zagadnienie relacji między światem nieorganicznym i organicznym – ciągłości zjawisk w obu tych sferach bądź ich radykalnej odmienności.

skich, w których zasady moralności pozytywistyczno-utyliitarystycznej zostały zaakceptowane. Przykładem próby zawarcia kompromisu krauzyzmu z pozytywizmem na gruncie etyki może być stanowisko krauzysty M. Salesa y Ferré, wyrażone w *Nuevos fundamentos de la moral* (1907). Proponuje on, by metafizyczne uzasadnienia etyki zastąpić jej uzasadnieniem socjologicznym, rozumiejąc przy tym socjologię jako syntetyczną, uniwersalną naukę o faktach i zjawiskach społecznych. Podobną postawę wcześniej w *Estudios críticos sobre la filosofía positivista* (1884) wyrażał zbliżony do tomizmu A. Hernández Fajarnes, głosząc hasło: „ani nauka bez metafizyki, ani metafizyka bez nauki”. Syntezę idealistycznej metafizyki z empirystyczną metodologią pozytywizmu ułatwiały niektóre wspólne dla nich – a przynajmniej dające szansę znalezienia kompromisu pomiędzy nimi – kategorie czy struktury myślowe. Jak wskazuje A. Jiménez García:

niektórzy myśliciele tego okresu [...] łączyli pojęcie organizmu, centralne w tematyce krauzyzmu, ze Spencerowskim pojęciem ewolucji, wzięte z biologicznego transformizmu. Przejście od jednego stanowiska do drugiego, jeżeli tak rzecz ujmemy, nie zakłada żadnego gwałtownego zerwania, lecz raczej logiczną ewolucję pierwotnych propozycji⁶⁶.

Ewolucja w kierunku standardów pozytywistycznych następowała w Hiszpanii nie tylko na gruncie filozofii. Dokonywała się ona także w estetyce i literaturze, które odchodziły od założeń romantyczno-idealistycznych, zmierzając w kierunku realizmu i naturalizmu, jednak nie do ich form skrajnych, lecz łączonych z pewnymi elementami idealizmu i racjonalizmu. Dość szybko stały się one ponadto dziedzinami, w których formułowano krytykę (często ironiczną), kierowaną pod adresem krauzystów i ich przekonani i ideałów filozoficznych. Przykładem takiej przemiany i zarazem krytyki zasad ortodoksyjnego krauzyzmu może być twórczość Benito Péreza Galdósa (1843–1920), wybitnego XIX-wiecznego nowelisty, autora sztuk teatralnych i powieści (m.in. *La familia de León Roch*; *La desheredada*, *Fortunata y Jacinta*). Wskazujemy tego autora nieprzypadkowo – był on rówieśnikiem i przyjacielem F. Ginera de los Ríos (1839–1915) i podzielał z nim początkowo poglądy filozoficzne i estetyczne⁶⁷, m.in. także założenie, że sztuka ma spełniać taką samą ważną, użyteczną społeczną funkcję, jaką spełnia filozofia, nauka i pedagogika – ma służyć modernizacji i postępowi społecznemu. „Chodzi ostatecznie o rolę wyznaczoną powieści w rekonstruowaniu świadomości narodowej w kategoriach, które nie

⁶⁶ A. Jiménez García, *Antropología...*, s. 15.

⁶⁷ O tych relacjach pisze J.L. Mora García w błyskotliwym eseju *La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998, s. 177–196. Zob. także Y. Lissorgues, *Los intelectuales españoles influidos por el krausismo*, w: *La actualidad...*, s. 323–324.

różnią się od tego, co niektórzy nazywają *Uniwersalizacją Hiszpanii*⁶⁸ – pisze J.L. Mora García. Koncepcja powieści Galdósa zaczyna ewoluować od lat siedemdziesiątych XIX w., pod wpływem tych samych czynników, które przeobrażają hiszpański krauzyzm – pod naciskiem filozofii pozytywistycznej i nauk szczegółowych. Czynniki te ostatecznie spowodowały, że:

powieść przekształciła się w laboratorium, w którym filozofie i nauki przyrodnicze i społeczne w ironicznej perspektywie konfrontują swe konkluzje. [...] podczas gdy filozofie idealistyczne i woluntarystyczne czy naturalistyczne optują za prymatem jednego z elementów znajdujących się w konflikcie i prowadzą, w zależności od właściwej dla nich tendencji, w takim czy innym kierunku, powieść opiera się takiemu ograniczeniu, prowadząc do przenikania się jednych z drugimi, aż po tworzenie długich cykli, powieściowego uniwersum, w którym dwuznaczność nie znika całkowicie. Właśnie ta dwuznaczność oznaczałaby, że przemoc pojęcia nie jest wszechmocna i, paradoksalnie, w ten sposób mogłoby się wyrazić to, co bardziej ludzkie oraz nadzieja. W ten sposób więc ten zaborczy gatunek, w którym prawie wszystko się zmieści, pozwalałby pisarzowi bawić się i eksperymentować z ideami filozofów, pokazując nam ich rezultaty⁶⁹.

Giner de los Ríos był przeciwny tym ironicznym, swobodnym grom literackim, uważając, że wejście literatury na tę drogę odbiera narodowi (lepiej może: ludowi pozbawionemu właściwej edukacji) możliwość kształtowania ogólniejszego oglądu rzeczywistości⁷⁰, tym bardziej że obiektem eksperymentu Galdós uczynił w niektórych swoich powieściach idealistyczny racjonalizm krauzystów, który, jak sądził, z moralnego punktu wrodzenia jest bez zarzutu, lecz brakuje mu realnej siły, by przekształcić Hiszpanię. Przykładem takiego dzieła jest powieść Galdósa *La familia de León Roch* (1878). Jej główny bohater jest karykaturą krauzysty, którego postać zarysował M. Azcárate w *Minuta de un testamento* (1876).

porusza się [on] w świecie abstrakcyjnym i sterylnym, będącym wiernym odbiciem wytworów rozumu dyskursywnego, wyrażonym ad hoc, by nadać sens i formę za-

⁶⁸ J.L. Mora García, *La novela galdosiana...*, s. 181.

⁶⁹ Ibidem, s. 183. Jak pisze J. López-Morillas, „W *León Roch* Galdós chce pokazać, co się dzieje z »czystą ideą«, kiedy opuszcza ona swoje imperium i schodzi na plac publiczny, by przekształcić się w »ideologię stosowaną«” (J. López-Morillas, *Hacia el 98...*, s. 86). Podobne rozumienie literatury można zauważyć także u innych, nawet mniej znanych autorów, zob. na ten temat np. F. Hermida de Blas, w: Ricardo Macías Picavea. *Artículos de „La Libertad” (1884–1896)*, red. F. Hermida de Blas, Excmo. Ayuntamiento de Santoña, Santoña 1998, s. 23.

⁷⁰ Krytykę powieści Galdósa F. Giner de los Ríos zawarł w jej recenzji pt. *Sobre „Familia de León Roch”*, opublikowanej w „El Pueblo Español” z 16–18 XII 1878 (tekst dostępny także w: F. Giner de los Ríos, *Ensayos*, Madrid 1969, s. 64–77 oraz w Internecie: www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/giner-galdos (4.10.2012). Giner de los Ríos krytykował powieść Galdósa za brak akcji, za tendencyjność, za uproszczoną wizję życia wewnętrznego bohatera powieści, a nawet za braki stylistyczne i zły gust literacki, dochodząc ostatecznie do wniosku, że dzieło Galdósa z trudem spełnia artystyczne i formalne warunki, by mogło być uznane za powieść.

sadzie postępowania, za którą opowiada się Azcárate – pisze J. López Morillas. Natomiast León Roch przemierza świat konkretny, będący kreacją twórczej fantazji, poczęty *ad hoc*, by wykazać, że owej zasady postępowania nie da się wdrożyć w życie, bo jej realizacja napotyka na trudności, których nie da się przewidzieć, na pozbawione sensu przesady, na grę interesów, na absurd, jakim ostatecznie jest życie⁷¹.

Jak zauważa J.L. Gómez-Martínez, Galdós w swoich powieściach wykazuje, że realizacja krauzystowskich ideałów jest możliwa jedynie w życiu jednostek, zawodzi jednak w sferze społecznej. Galdós wyraża przede wszystkim wątpliwości wobec optymizmu krauzystów, że możliwa jest integracja społeczeństwa w harmonijną całość oraz że ten cel można osiągnąć za pośrednictwem edukacji⁷².

Profesorowie Wolnej Wszechnicy Nauczania, akceptujący przynajmniej niektóre postulaty pozytywizmu (zjawisko określane niekiedy „pozytywizacją” krauzyzmu⁷³), będą już z tej idealistycznej wiary w przekształcającą moc czyistych idei w znacznej mierze uleczeni. Wtedy już jednak krauzyzm przestaje istnieć jako szkoła. Ci, którzy będą przyznawać się do krauzyzmu lub będą do niej przez innych przypisywani, zachowają etyczny stosunek do życia, wiarę w naukę (we właściwy dla niej rygor, porządek oraz w moc intelektualnej tolerancji), w potrzebę religii, kształtowania ludzi i naprawiania świata, ale nie będą już wyznawcami tych samych, pochodzących wprost z pism Krausego, Ahrensa i Tiberghiena idei epistemologicznych (harmonijnego racjonalizmu) i metafizycznych⁷⁴. Nie wykluczało to, bynajmniej, dążeń niektórych krauzystów do poszukiwania takich koncepcji teoretycznych, które harmonizowałyby w pewien sposób rozum z doświadczeniem. Rozwiązanie tej kwestii było głównym problemem zarówno filozofii pozytywistycznej, jak i krauzyzmu, który walczył o przetrwanie w sytuacji, jaką stworzyło pojawienie się pozytywizmu. Można za A. Jiménezem Garcíą przyjąć, że krauzopoztywizm był:

logiczną i konieczną ewolucją krauzyzmu, który, wchodząc w relację z filozofią pozytywizmu, zostaje przez nią gruntownie nasycony czynnikami metodologicznymi i usiłuje zharmonizować je z jego pierwotnie idealistycznym duchem, tak by osiągnąć pewną syntezę spekulacji (krauzyzm) i doświadczenia (pozytywizm), która przewyciężyłaby racjonalistyczny dualizm nowożytnego świata. Lub, ujmując inaczej,

⁷¹ J. López Morillas, *Galdós y el krausismo: „La familia de León Roch”* (część zatytułowana *Hubris racionalista*), „Revista de Occidente” 1968/4, s. 331–357 oraz idem, *Hacia el 98...*, s. 81–118.

⁷² Zob. J.L. Gómez-Martínez, *Galdós y el krausismo español*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 1983/22.1, s. 55–79, www.ensayistas.org/filósofos/spain/galdos/critica/gomez-galdos (4.10.2012).

⁷³ Zob. D. Núñez, *La mentalidad...*, s. 50.

⁷⁴ A. Jiménez García pisze o tej ewolucji następująco: „w miarę, jak zbliżamy się do końca wieku [XIX – M.J.], ideologia krauzystowska traci siły i wigor, rozcieńczając się wraz z nadejściem nowych nurtów filozoficznych, by dostosować się do upływającego czasu, tracąc stopniowo, z wpływem lat »krauzystowską czystość«, chociaż zachowuje niektóre elementy pierwotnego krauzyzmu” (A. Jiménez García, *El krausopositivismo...*, s. 126).

krauzopozytywizm jest nurtem filozoficznym, który usiłuje połączyć ze sobą dwie wydające się zasadniczo sobie przeciwstawiać opcje, idealistyczną i pozytywistyczną, wraz z ich dwiema metodami, spekulatywną i eksperymentalną⁷⁵.

Wpływom pozytywizmu uległ sam F. Giner de los Ríos, na co wskazują różnice między pierwszym (1874) i drugim (1877) wydaniem jego *Lecciones sumarias de Psicología*⁷⁶. W wydaniu z 1877 r., uzupełnionym i poszerzonym, Giner kieruje uwagę na nowsze badania psychologiczne Wundta, Fechnera i Helmholtza, dostrzegając w ich postawie metodologicznej godne zainteresowania, likwidujące dualizm materii i ducha, faktu i idei, połączenie danych doświadczenia z racjonalną spekulacją. Psychologia pozytywistyczna (eksperymentalna) stała się „zasadniczym wehikułem pozytywizacji i dogodnym pomostem do przejścia od filozofii idealistycznej do pozytywnej”⁷⁷. Psychologia była postrzegana przez krauzystów jako teoretyczna podstawa nowych, monistycznych koncepcji człowieka i świata, przewyżających dotychczasowy kartezjański dualizm. Wśród krauzystów, którzy z tego pomostu skorzystali, znajdował się N. Salmerón, szczególnie zainteresowany relacjami między metafizyką a nauką, znajdujący w psychologii eksperymentalnej przestrzeń, w której się one spotykają, oraz inni – m.in. U. González Serrano, J. Caso, M. Navarro Flórez i E. Ruiz Chamorro, R. Álvarez Espino, H. de los Ríos, T. Romerode Castilla, A. López Muñoz, M. Arés y Sanz, J. Besteiro Fernández, L. Simarro Lacabra, M. Navarro Flores, by wymienić tych znaczących. Prawie wszyscy myśliciele należący do tego nurtu albo piszą podręczniki psychologii, w których przedstawiają przejście od psychologii filozoficznej do naukowej (Francisco i Hermenegildo Ginerowie, González Serrano, Ruiz Camorro), albo zachęcają do jej uprawiania (José de Caso, Nicolás Salmerón, Mariano Arés). To przejście ułatwiała ponadto wspólna dla krauzyzmu i pozytywizmu – mimo oczywistych różnic między nimi – kategoria organiczności, w tym drugim nurcie filozofii reprezentowana głównie przez ewolucjonizm H. Spencera i E. Haeckla. Kategoria ta w krauzopozytywizmie uległa oczywiście znacznej „pozytywizacji” – została „znaturalizowana”, napełniona biologiczną treścią, chociaż nadal krauzyści postrzegali ją jako kategorię metafizyczną (ponadempiryczną), jako kate-

⁷⁵ Ibidem, s. 151.

⁷⁶ Inne ważne dzieła F. Ginera de los Ríos: *Bases para la teoría de la propiedad* (1867), *Principios de Derecho natural* (1874), *Estudios jurídicos y políticos* (1875), *Estudios de literatura y arte* (1876), *Estudios filosóficos y religiosos* (1876), *Estudios literarios* (1886), *Estudios sobre educación* (1886), *Educación y enseñanza* (1889), *La persona social* (1889), *Estudios sobre artes industriales* (1892), *Filosofía y sociología* (1904), *Pedagogía universitaria* (1914). W latach 1916–1936 prace Sanza del Río opublikowano w 20 tomach *Obras completas*.

⁷⁷ D. Núñez, *La mentalidad...*, s. 51. „Psychologia zajmuje w systemie krauzyzmu miejsce uprzywilejowane i, w konsekwencji, stanie się obiektem licznych i różnych zabiegów, jakim będą ją poddawać filozofowie należący do tego nurtu. [...] Już od Krausego psychologię pojmuje się jako kamień węgielny systemu i uznaje się, że bez niej nie można w sposób właściwy przejść do metafizyki”, pisze A. Jiménez García w *El krausopositivismo...*, s. 209–210.

gorię organicznej całości. Przykład takiego rozumienia organiczności daje N. Salmerón i zwłaszcza S. Sanpere y Miguel, który ewolucjonizm Spencera interpretował jako rozwinięcie koncepcji Krausego, a socjologię jako „pozytywizację” filozofii społecznej krauzyzmu.

Inna droga „pozytywizacji” krauzyzmu prowadziła przez socjologię; wybrali ją m.in. F. Giner de los Ríos, U. González Serrano (jak dostrzegamy, obaj wymienieni dochodzili do pozytywizmu dwiema drogami), G. de Azcárate, M. Sales y Ferré i A. Posada. W socjologicznych pracach, zebranych w tomie pt. *La persona social. Estudios y fragmentos* (1899), Giner krytycznie odnosi się do naturalistycznego organicyzmu w socjologii, przyjmującego zasadę paralelizmu między organizmem biologicznym i społecznym oraz proponuje koncepcję społeczeństwa jako całości organicznej i dynamicznej o specyficznej, właściwej tylko dla niej istocie, w której nie obowiązują prawa biologiczne, lecz imperatywy moralne. U. González Serrano początkowo, w swojej pracy doktorskiej, opublikowanej jako *Estudio sobre los principios de la moral con relación a la doctrina positivista* (1871), odrzucał pozytywizm całkowicie (atakował szczególnie radykalny empiryzm pozytywizmu i moralność bez uzasadnień metafizycznych) i taką postawę utrzymywał jeszcze podczas debat w Ateneum. Jednak już w latach osiemdziesiątych XIX stulecia stał się jednym z pionierów socjologii w Hiszpanii, chociaż nie akceptował wszystkich założeń metodologicznych socjologii pozytywistycznej. Podobnie jak Giner de los Ríos, za błąd metodologiczny uznawał założenie, że fakty społeczne mają taką samą naturę, jak fakty biologiczne. Uważał także, że poznanie empiryczne powinno być w socjologii uzupełnione racjonalną spekulacją. González Serrano dokonywał „pozytywizacji” krauzyzmu także na drodze wskazanej wcześniej – jako wybitny psycholog. Na gruncie psychologii rozważał także kwestię relacji między poznaniem empirycznym i spekulacją; była ona, jak pisze A. Jiménez García, leitmotiwem jego refleksji we wszystkich dziedzinach nauki, którymi się zajmował⁷⁸. Cechą charakterystyczną hiszpańskiej socjologii przełomu XIX i XX stulecia, mającą związek z postawą właściwą dla krauzyzmu, jest jej przekraczające granice naukowej bezstronności zaangażowanie w racjonalizację życia społecznego i politycznego kraju.

Wolna Wszechnica Nauczania

Istotnym dokonaniem praktycznym hiszpańskiego krauzyzmu w drugiej fazie jego istnienia było założenie w 1876 r. Wolnej Wszechnicy Nauczania (Institución Libre de Enseñanza) w obronie wolności edukacji, której nie gwaran-

⁷⁸ A. Jiménez García, *El krausismo...*, s. 126–127.

towały szkoły państwowe. Planowano, że stanie się ona wolnym i laickim uniwersytetem, stymulującym także badania naukowe, jednak nigdy do tego nie doszło; nauczano tutaj na szczeblu podstawowym i gimnazjalnym. Głównym inspiratorem tego przedsięwzięcia był. F. Giner de los Ríos; uczestniczyli w nim także G. Azcárate, M.B. Cossío, J. Montero Ríos, A. González de Linares i S. Moret, a ponadto sympatycy krauzyzmu, wśród których znajdowali się przedstawiciele różnych partii politycznych, różnych zawodów, a nawet toczący z krauzystami polemiki ich intelektualni rywale, reprezentujący pozytywizm. Institución Libre de Enseñanza była neutralna światopoglądowo i politycznie, co zostało wyraźnie przedstawione w artykule 15 przyjętych 16 sierpnia 1876 r. „Statutów Wolnej Wszechnicy Nauczania”:

Wolnej Wszechnicy Nauczania jest całkowicie obcy duch i interesy wspólnoty religijnej, szkoły filozoficznej czy partii politycznej; proklamuje się jedynie zasadę wolności i niepodlegania nauki jakimkolwiek naciskowi oraz wynikającą stąd zasadę niezależności jej badań i ogłaszania wyników wobec jakiegokolwiek innego autorytetu niż sumienie samego Profesora, jedyne odpowiedzialnego za swoje poglądy⁷⁹.

Kształcenie, pojmowane tutaj jako integralne kształtowanie „harmonijnego”, wolnego człowieka, było praktyczną realizacją programu moralnej odnowy społeczeństwa hiszpańskiego⁸⁰. Zasady i metody kształcenia w Institución zaczerpnięto m.in. z teorii F. Fröbela, Komeniusa, J.J. Rousseau i J.H. Pestalozziego. Wbrew powszechnemu wówczas przekonaniu przyjęto, że uczeń nie jest biernym odbiorcą wiedzy, lecz wolną osobą, której szkoła ma udzielić pomocy w dziele rozwijania jej duchowych i cielesnych możliwości. Uznano, że kreatywność i spontaniczność ucznia najlepiej pobudza metoda sokratejska oraz bezpośredni kontakt z tym, co oferuje życie: z przyrodą, sztuką, przemysłem, ludźmi itd., dlatego organizowano liczne wycieczki. Tym sposobem zrywano z intelektualizmem, jaki dominował w tradycyjnych szkołach, w których przekazywano wiedzę abstrakcyjną, często szczegółową, ale nie dbano o jej odniesienia do rzeczywistości⁸¹. Wykluczono zupełnie kary cielesne (jako podstawowe

⁷⁹ *Estatutos de la Institución Libre de Enseñanza*, personal.us.es/alporu/legislacion/estatutos_institucion_libre (4.10.2012).

⁸⁰ F. Giner de los Ríos w 1879 r. pisał, że „pobudzanie wyobraźni, by przedstawienie dostarczanej uczniom wiedzy było malownicze i obrazowe; rozumienie, aby uczeń interpretował ją jasno i mądrze; pamięć, by ją przechowywała i by uczeń mógł ją w potrzebie szybko zaczerpnąć, stanowi jedyną procedurę, która ma uczynić z dziecka człowieka w pełni wychowanego i dorosłego”. W tym samym artykule krytykował nauczanie i wychowanie pojęte jako mechaniczne wpajanie uczniom wiadomości oraz absurdalne przywiązanie szkół hiszpańskich do dyscypliny, pozbawiające wychowanków aktywności i kreatywności, promujące serwilizm i odbierające ich myśleniu swobodę (F. Giner de los Ríos, *Instrucción i educación*, www.ensayistas.org/antologia/XIXE/giner/giner, 4.10.2012).

⁸¹ Zob. A. Jiménez García, *Innovaciones pedagógicas en la Institución Libre de Enseñanza*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998, s. 166–167.

przyjęto tu założenie, że dziecko ma taką samą godność jak człowiek dorosły), wprowadzono koedukację, uznając ją za ważny czynnik kształcenia moralnego, prowadzący do jednakowego poszanowania obu płci. Średnio rocznie Wszechnica miała około 165 uczniów (od 35 w roku szkolnym 1891/1892, do 268 uczniów w roku 1881–1882).

Model dydaktyczny, jaki przyjęto we Wszechnicy i w zbliżonych do niej instytucjach, miał dwa źródła. Pierwszym z nich były nowo odkryte przez fizjologię i psychologię zasady funkcjonowania umysłu, drugim zaś doświadczenia wolnego szkolnictwa w Belgii, odrzucając tym samym dominujący wówczas w szkolnictwie model nauczania –

gęstą intelektualistyczną atmosferę, mającą źródło w pedagogice herbariańskiej, kładącą główny nacisk na przekazywanie wiedzy [...]. Wbrew temu intelektualizmowi i utylitaryzmowi epoki Wszechnica uznała za zasadniczy cel prowadzonej przez nią edukacji formowanie ludzi pełnych, dążenie do ideałów etycznych oraz rozwój wszystkich zdolności, zarówno fizycznych, jak i intelektualnych. W tym znaczeniu jej działalność wychowawcza zawsze miała charakter życiowy, integralny i harmonijny⁸².

Od 1864 r. działała w Belgii Ligue de l'Enseignement, propagująca laickie nauczanie, a jej główną troską była wolność sumienia. W 1875 r. Ligue otworzyła w Brukseli „Szkołę Model”, której nauczyciele byli zobligowani do nauczania myślenia, wydawania opinii, rozumowania, nakłaniania uczniów do podejmowania osobistych inicjatyw oraz kształtowania energicznych i prostych charakterów. Nie nauczano w niej religii, ale uczono szacunku dla przekonań religijnych każdego człowieka. Gdy w 1878 r. liberałowie wygrali wybory do parlamentu, uchwalono, że nauczanie publiczne zostanie poddane sekularyzacji. Oczywiście wywołało to protesty katolików i spory zamęt polityczny. Gdy liberałowie w 1884 r. przegrali wybory, laickie szkoły zostały zamknięte. Niemniej idee pedagogiczne Ligue de l'Enseignement oraz jej doświadczenie w zakładaniu i prowadzeniu szkół zainspirowały hiszpańskich krauzystów do utworzenia Wolnej Wszechnicy, chociaż nie podobał się im, zwłaszcza Ginerowi, sposób, w jaki belgijscy liberałowie narzucili szkolnictwu laicyzację, która, jego zdaniem, musi nieuchronnie prowadzić do ateizmu. Założyciele Institución – zwłaszcza F. Giner de los Ríos i M.B. Cossío – mieli inny stosunek do obecności religii we Wszechnicy i w innych zakładanych przez nich szkołach. Uważali, że nie wystarczy szanować wszystkie religie i poglądy religijne innych, lecz że człowiek potrzebuje ponadwyznaniowego wykształcenia religijnego, tak by mógł w wolny i rozumny sposób kultywować własną religijność

⁸² L. Luzuriaga, *Las ideas de la Institución*, w: *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1957, s. 139–156; www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/temas/luzuriaga (4.10.2012).

(lub religię odrzucić), dając wyraz jego woli, a nie przyjmować jej na skutek przymusowej katechizacji⁸³. Mimo tej odmiennej postawy w stosunku do obecności religii w szkole, „między pedagogiką Institución i tą, którą realizowała Ligue można dostrzec oczywiście liczne zbieżności: wycieczki, prace ręczne, stosowanie nowych metod w nauczaniu geografii i nauk przyrodniczych”⁸⁴ – pisze E. Otero Urtaza.

Wszechnica podejmowała liczne przedsięwzięcia zmierzające do objęcia reformą szerszego obszaru hiszpańskiej edukacji oraz ustanowiła w tym celu kilka instytucji: m.in. Muzeum Pedagogiczne (1882), Centrum Studiów Historycznych (1910), Narodowy Instytut Nauk Fizyczno-Przyrodniczych (1910), Dyрекcję Generalną Kształcenia Podstawowego (1911) oraz Instituto-École (1918; liczba uczniów tej szkoły wahała się od 411 w pierwszym roku działalności do 1711 w ostatnim 1933/1934). Dzięki staraniom Ginera de los Ríos utworzono w 1901 r. Ministerstwo Wykształcenia Publicznego. Jedną z zależnych od Wszechnicy instytucji była założona w 1907 r. Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, która wobec niewielkiego zainteresowania władz państwowych wysyłaniem studentów i młodych uczonych na stypendia zagraniczne (i w ogóle polityką „makroedukacyjną” – jak to określa V. Cacho Viu⁸⁵), miała gromadzić fundusze i tę misję wypełniać⁸⁶. Innym znanym przedsięwzięciem Institución Libre de Enseñanza było założenie Residencia de Estudiantes (1910). Jej najbardziej znanymi rezydentami byli: J. Ramón Jiménez, F. García Lorca, S. Dalí, L. Buñuel. W Residencia gościli m.in.: H. Bergson, A. Einstein, M. Curie-Skłodowska, P. Claudel, Le Corbusier, J. Piaget, P. Valery, F. Mauriac, H. G. Wells, M. Ravel, I. Strawiński. Institución Libre de Enseñanza została zamknięta w 1936 r., po rewolcie gen. F. Franco.

Stałym przeciwnikiem krauzyzmu w Hiszpanii były środowiska intelektualistów katolickich, które krytykowały, widząc w nim kumulację niebezpiecznych dla wiary błędów, głównie panenteizmu (zrównywanego

⁸³ O zasadach, na których opierano wykładanie religii we Wszechnicy zob. T. Rodríguez de Lecea, *Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la religión*, w: J.M. Pita Andrade [et al.], *Jornadas...*, s. 115–116. W skróconym ujęciu można je przedstawić następująco: 1) religia nie jest chorobą ani zjawiskiem przemijającym, lecz istotną i wieczną funkcją ludzkiego ducha, 2) nie można jej wyklądać wyznaniowo, jako treść, którą należy zaakceptować, 3) trzeba ją wyklądać kulturalnie, 4) z szacunkiem, 5) bez porównywania i szacowania wartości omawianych systemów religijnych, 6) obiektywnie, 7) religii i zasad polityki nie powinno nauczać państwo.

⁸⁴ E. Otero Urtaza w *La Institución...*, s. 158.

⁸⁵ V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza: de la Restauración a la generación de Ortega*, w: *La actualidad del krausismo...*, s. 184.

⁸⁶ Za pośrednictwem systemu stypendiów zagranicznych realizowano także ideę europeizacji Hiszpanii, obecną już w *Curso* N. Zamorano, zob. M.A. Hernández, *Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España*, „Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)”, 1986/53, s. 79–80.

z ateizmem⁸⁷), liberalizmu oraz tezy o autonomii rozumu w stosunku do wiary. Pierwszy zaatakował krauzyzm i krauzystów Juan Manuel Ortí y Lara (1826–1904), pisarz i neoscholastyczny filozof z uniwersytetu w Madrycie, m.in. w pracach *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (1864) i *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística* (1865). Co prawda, starał się przedstawić idee Krausego i krauzystów obiektywnie, czego nie można zauważyć u innego krytyka – M. Menéndeza Pelayo, który, jak się wydaje, nawet nie czytał ich publikacji, miał jednak śmiałość Krausego nazywać „szarlatanem naukowym” i „ciemnym sofistą”, a Sanza del Río obrzucić licznymi inwektywami (oto kilka próbek pochodzących z jednego tylko akapitu jego „krytyki”: „człowiek całkowicie pozbawiony wolności ducha”, „o wąskich horyzontach i mętny”, „zdolny do pojęcia nielicznych idei”, „sekciarz”, „zrodzony do tajemnego i fanatycznego iluminizmu”, „podatny na egzorcyzmy”). Menéndez Pelayo miał wielki wpływ na ukształtowanie się opinii, że krauzyzm w Hiszpanii zakorzenił się tylko dlatego, że Sanz del Río na ślepo, bez rozeznania, na które nie było go stać (tu padają epitety „ciemnota” i „intelektualne lenistwo”), przypadkowo trafił na tę myśl, bezpodstawnie uznał za wartościową i rozpropagował⁸⁸.

Ostatnia wielka fala krytyki krauzyzmu miała miejsce na początku wojny domowej w Hiszpanii. W biuletynach rządu gen. F. Franco nazywano krauzystów rewolucyjną hordą i żądano wykluczenia z hiszpańskiej kultury wszyst-

⁸⁷ Zob. np. hasło „Krause” w VI tomie *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Valencia 1888, s. 246–249, www.filosofia.org/enc/dce/e06246 (4.10.2012). M. Polo y Peyrolon, autor hasła, pisze m.in.: „krauzystowska hipokryzja ujawnia się przede wszystkim w kwestiach teologicznych, religijnych i moralnych. [...] Okropne herezje wypowiadają usta ateisty, panteisty, racjonalisty, materialisty i pozytywisty; jednak najbardziej podstępne i szkodliwe dla bogobojnych a nieuważnych są filozoficzno-teologiczne mistyfikacje krauzyzmu, z którymi mamy do czynienia na każdym kroku i które są związane z najświętszym imieniem Boga, jakby to dostojne słowo nie miało dla nich (tj. zwolenników filozofii Krausego) jakiegokolwiek znaczenia. Nie, na ustach krauzystów nie znaczy nic to najświętsze imię. Ich system filozoficzny [...] w tych aspektach, w których odnosi się do Boga, nie jest w formie niczym więcej niż panteizmem a w treści ateizmem” (ibidem, s. 248–249). Po hasle „Krause” następuje w tym samym *Diccionario* hasło „Krausismo”, tegoż samego autora (ibidem, s. 249–257, www.filosofia.org/enc/dce/e06249). Zarzuty stawiane krauzyzmowi i krauzystom (nazywanym tutaj „sekciarzami”) są takie same, jak te, które autor odnosi do Krausego. Autor jest także wzburzony tezą, że możliwe jest intuicyjne doświadczanie Boga w duszy człowieka. Pisze, m.in.: „katolicka teologia i filozofia mają w swoim ogromnym arsenale skuteczną broń, przekonujące argumenty całkowicie wystarczające do wykazania, że nie można mieć na tym świecie intuicji czy wizji jedynego i całego Boga, Bytu całej rzeczywistości, czyli Boga, do której dążą i której możliwość utrzymują krauzyści jako podstawowy postulat swojego systemu” (ibidem, s. 252).

⁸⁸ M. Menéndez Pelayo krauzyzmowi poświęcił II część III rozdziału książki ósmej swej monumentalnej *Historia de los heterodoxos españoles*; w pracy odwołujemy się do madryckiego wydania z 1978 r.; cytowane epitety znajdują się na s. 936–937. Skomplikowane i często niejasne relacje J. Sanza del Río z przedstawicielami hiszpańskiego katolicyzmu (publicystami i biskupami) omawia R.V. Orden Jiménez w artykule *La aproximación...*; zob. zwłaszcza s. 204–216.

kiego, co ma związek z krauzyzmem⁸⁹. Dzisiaj już nie prowokuje on emocjonalnej, ideologicznej krytyki. Po Soborze Watykańskim II zmienił się ponadto stosunek katolicyzmu do reprezentowanych przez ten nurt myśli poglądów i postaw. Ważną rolę w przywróceniu dobrego imienia hiszpańskiemu krauzyzmowi odegrał założony w 1967 r. na Universidad Pontificia Comillas w Madrycie Instituto Fe y Secularidad, organizując cykle wykładów i seminariów na jego temat oraz poświęcając mu wiele publikacji. Podobną działalność od 1991 r. prowadzi Instituto de Investigación Sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería tejże uczelni.

⁸⁹ Na temat odmian i przemian opozycji antykrauzystowskiej w XX w., zob. G. Bueno Sánchez w artykule *Historiografía del krausismo y pensamiento español*, w: *La actualidad...*

Pokolenie 98

Pokoleniem 98 zwykło się nazywać grupę pisarzy i filozofów, których twórczość została w pewien sposób zdeterminowana (bądź – jak wolą inni – zainspirowana) przegraną w 1898 r., a trwającą od 1895 r. wojną Hiszpanii ze Stanami Zjednoczonymi o Kubę, Puerto Rico i Filipiny – ostatnie kolonie Hiszpanii (traktat, w którym Hiszpania zrzeka się praw do nich, podpisano 12 grudnia 1898 r. w Paryżu)¹. Jak twierdził J. Marías, mający na uwadze własny kraj, „»nasze czasy« zaczynają się wraz z pokoleniem 98”², które pozostawiło po sobie trwałe owoce w postaci „poziomu”, „jakości”, „autentyczności”, „woli doskonałości” oraz pełnego miłości „wejścia w posiadanie Hiszpanii” – nieznanie wcześniejszym pokoleniom hiszpańskich twórców.

Utrata zamorskich ziem oznaczała oczywiście dotkliwie pomniejszenie posiadanych terytoriów i płynących z nich dochodów oraz koniec imperialnego myślenia o Hiszpanii, ale – jak się często twierdzi – przede wszystkim wyrażnie unaoczniała gospodarczy, polityczny, moralny, kulturalny kryzys państwa, w jakim znajdowało się ono już od dziesięcioleci, a może nawet znacznie dłużej. Do momentu klęski w koloniach można było jeszcze rozważać, czy rzeczywiście jest z Hiszpanią tak źle, jak niektórzy twierdzili. Przegrana stanowiła dla wielu niezbite świadectwo choroby przenikającej wszystkie dziedziny życia. Wydarzenia roku 1898 nie wyznaczały absolutnego początku rozważań o hiszpańskiej polityce, kulturze, kondycji narodu i jego przeznaczeniu, uczyniły je tylko bardziej dramatycznymi. I chociaż pierwotnie refleksje te koncentrowały się głównie na kwestiach dotyczących systemu sprawowania władzy oraz unowocześnienia struktury i metod produkcji, doprowadziły do tego, że część intelektualistów pytających o istotę Hiszpanii i próbujących – zgodnie z duchem czasu – ustalić cechy narodowego charakteru Hiszpanów oraz fun-

¹ Zob. E. Hernández Sandoica, *La España de ultramar: Cuba y Puerto Rico*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, s. 21–31. Po stronie hiszpańskiej w wojnie uczestniczyło ok. 200 tys. żołnierzy; z tej liczby 4 tys. żołnierzy zginęło w walkach, z powodu chorób zmarło 59 tys.

² J. Marías, *La fecundidad de la generación del 98*, „ABC”, 31.12.1997.

damentalne narodowe wartości podjęła zagadnienia o charakterze ogólniejszym, zwłaszcza metafizycznym, estetycznym, etycznym i antropologiczno-egzystencjalnym, jednym słowem – filozoficznym. Ówczesny stan świadomości Hiszpanów chyba najtrafniej wyraża tytuł opublikowanego 16 sierpnia 1898 r. w „El Tiempo” artykułu F. Silveli, ówczesnego przewodniczącego Partii Konserwatywnej: *Bez pulsu*³. Autor nie tylko konstatawał, iż Hiszpania jest zdegenerowana, lecz także ostrzegał, że jeśli nie zostaną podjęte natychmiastowe działania mające na celu przede wszystkim podniesienie moralnego poziomu władzy centralnej, to zagrożenie utraty przez nią egzystencji niebezpiecznie wzrośnie. Silvela nawoływał także do porzucenia propagandowych iluzji i odważnego zmierzenia się z prawdą o rzeczywistej kondycji Hiszpanii. Temu właśnie namysłowi, podjętemu przez filozofów Pokolenia 98, poświęcamy ten rozdział. Do myśli Pokolenia przejdziemy po przedstawieniu ogólniejszego, kulturowego, politycznego i teoretycznego tła, na którym ona się pojawia.

Hiszpania końca XIX stulecia

Hiszpanię ostatnich 25 lat XIX w. i pierwszego dwudziestolecia XX w. określano mianem „archaicznej” lub „tradycyjalnej”⁴. Jej struktury gospodarcze przez stulecia pozostawały niemal niezmienione, a ludność mieszkała i pracowała głównie na wsi. Według niepewnych danych statystycznych w 1887 r. w rolnictwie pracowało 66,5% ludności, 14,7% w przemyśle, a 18,8% w rzemiośle i usługach, często bez stałego zatrudnienia, niekiedy nawet w bliskich związkach z działalnością przestępczą. Gospodarka Hiszpanii miała charakter głównie rolniczy i oparta była na latyfundiach, których właściciele skupiali także w swoich rękach władzę – w tym czasie tylko 2,1% ludności Hiszpanii posiadało prawa wyborcze⁵. System władzy zachowywał cechy feudalne, miał charakter oligarchiczny i hierarchiczny, oparty na politycznej klienteli, daleki od standardów systemu demokratycznego; był on nazywany „kacykizmem”

³ Artykuł dostępny pod adresem <http://www.xtec.es/~jrovira6/restau11/silvela.htm> (5.10.2012). J. López-Morillas wskazuje trzy etapy reakcji Hiszpanów na „kolonialne nieszczęście”. Pierwszy z nich miał charakter emocjonalny i raczej nierefleksyjny, a większość wyjaśnień wskazywała na błędy polityczne aktualnych władz; drugi etap to „częściowy powrót do rozsądku”, gdy winą obarcza się już nie tylko polityków, lecz cały naród, a źródła klęski odkrywa się w odległych dziejach Hiszpanii; w trzecim etapie podejmuje się refleksję intelektualną nad dziejami Hiszpanii oraz stawia się – zgodnie z intelektualną modą końca XIX w., której początkiem była klęska Francuzów, poniesiona w wojnie z Niemcami w 1870 r. – pytania o historyczno-społeczną osobowość Hiszpanii (J. López-Morillas, *Hacia el 98...*, s. 249–253).

⁴ Zob. M. Tuñón de Lara, *España: la quiebra de 1898*, Sarpe, Madrid 1986, s. 7–12.

⁵ Zob. P. Ribas, *Contexto sociocultural de la Generación del 98 (1895–1905)*, „Anuario Filosófico”, 1998/31, s. 60.

(*el caciquismo*). Wbrew dość niskiemu ogólnemu standardowi życia, w świadomości właścicieli ziemskich i mieszkańców wielkich miast dominowało optymistyczne przeświadczenie, iż to, co hiszpańskie, jest najlepsze; w rozważaniach późniejszych krytyków zostanie ono uznane za absurdalne i kłamliwe, za symptom narodowej skłonności do życia wśród iluzji. To Hiszpania pasjonująca się dawnymi zwycięstwami i klęskami, korridą i paradami wojskowymi, podczas gdy na przedmieściach i na drogach grasują przestępcy, produkcja rolnicza jest zdeformowana hodowlą byków do walki, Kościół wszelkie przejawy liberalizmu nazywa grzechem, a główną funkcją źle finansowanych uniwersytetów jest wystawianie dyplomów, „żółknących – jak pisze M. Tuñón de Lara – na ścianie kancelarii niejednego właściciela ziemskiego”⁶.

Ten obraz tradycyjnej Hiszpanii, niemal widziany oczami XIX-wiecznego obserwatora, jest tak mocno zakorzeniony, że utrzymuje się do dziś nawet w umysłach badaczy. „Idea dekadencji i konieczności odnowy, tak błyskotliwie wyłożona przez Costę i innych »regeneracjonistów« przed 1898 r. i po nim, tworzyła obejmującą wszystkich atmosferę, którą oddychano nawet w najbardziej wyobcowanych gabinetach naukowych i na najpobożniejszych zgromadzeniach katolickich; odczuwano ją w sposób tak dojmujący, iż były zdolne poruszać dusze ludzi nie związanych z polityką, praktykujących milczący patriotyzm pracy pochylonej nad mikroskopem, nad średniowiecznymi kodeksami czy w religijnej postawie adoracji przed ołtarzem”⁷. Jak zauważa C. Iglesias, „uogólniony obraz klęski, jaki niekiedy mają współcześni w odniesieniu do własnej epoki, nie zawsze odpowiada rzeczywistości historycznej, widzianej z dystansu i badanej w wielości jej przejawów; ujęty w ich wzajemnym powiązaniu nie bywa nigdy czarno-biały”⁸. W ostatnich dziesięcioleciach zaczął się on zmieniać, zwłaszcza w odniesieniu do oceny stanu hiszpańskiej gospodarki owego okresu. Skłonność Hiszpanów końca XIX i początków XX w. do pesymistycznego, niezgodnego z faktami postrzegania i oceniania rzeczywistości Iglesias przypisuje lękom, jakie towarzyszą każdemu końcowi stulecia, wbrew oczywistym, zdawałoby się, sukcesom i postępowi w wielu dziedzinach życia⁹. Hiszpania – twierdzi wspomniana autorka – nie była w owym

⁶ M. Tuñón de Lara, *España...*, s. 16.

⁷ A. Heredia-Soriano, *Realidad histórica y la generación del 98*, „Cuadernos Canela”, 1998/10, s. 19–20.

⁸ C. Iglesias, *Fines de siglo y sentimientos de crisis. Imágenes y realidad*, w: *España, cambio de siglo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2000, s. 197.

⁹ C. Iglesias pisze: „jeśli XIX stulecie było, z jednej strony, dumne ze swych osiągnięć bez precedensów: zniesienia niewolnictwa, rozwoju technologicznego, naukowego, medycznego; jeśli podkreślanie z emfazą »nowości« (Art Nouveau, nowy liberalizm, nowa kobieta, nowa moralność, etc.) jest jednym z jego markowych znaków, to, z drugiej strony, pisarze, myśliciele, artyści *fin de siècle* lamentowali nad »rozłamem między cywilizacją materialną i kulturą moralną«, narzekali na trywializację życia” (ibidem, s. 205).

czasie tak bardzo pozbawiona kręgosłupa, jak wówczas myślano. Po pierwsze, hiszpański system parlamentarny, oparty na oligarchicznych partiach, nie był czymś w Europie wyjątkowym (zostanie on w swoim czasie przyjęty w Anglii pod nazwą korporacjonizmu), a jego zepsucie nie było większe niż np. w USA, Wielkiej Brytanii (sprzedaż głosów, korupcja), Francji, Niemczech czy Portugalii (oszustwa wyborcze). Po drugie, hiszpańska gospodarka w 1898 r. nie znajdowała się w stanie upadku, nie załamała się pod wpływem klęski (uszczerplenie dochodów); przeciwnie, w owym czasie dokonywał się widoczny postęp, m.in. w postaci intensywniejszej industrializacji kraju, rozwoju bankowości, zwiększenia zaufania inwestorów zewnętrznych. W konsekwencji nastąpił rozwój edukacji, badań naukowych, podniósł się ogólny poziom życia i opieki medycznej (w 1900 r. średnia długość życia w Hiszpanii wynosiła ok. 35 lat, a w następnym dwudziestoleciu wzrosła do 50 lat). Kraj przeżywał wprawdzie falę masowej emigracji, którą niektórzy interpretowali jako efekt upadku gospodarczego i politycznego kraju, ale było to przecież zjawisko powszechne (z Europy wyemigrowało wówczas ok. 32 mln osób). Biorąc pod uwagę dane ekonomiczne i demograficzne, wbrew stereotypom autorka twierdzi, iż „Hiszpania zainicjowała wówczas swoją dzisiejszą drogę. [...] Europeizacja, rozwój ekonomiczny, rozwój kulturalny, alfabetyzacja, prace na rzecz społeczeństwa, silniejsze powiązania między regionami, zażęgnięcie niepokojów społecznych, nauczenie się zasad współżycia i dialogu i ich praktykowanie. Nawet gdy te ideały zrealizują się w części, jest to droga do wieku XXI”¹⁰.

Głównym ideologiem Hiszpanii tradycyjnej, narodowo-integrystycznej, „banderą i punktem skupienia wojującego katolicyzmu i sporej części hiszpańskiej prawicy”¹¹, mającej go za „pióro orła” i „język słowika”, idola, świętego, proroka oraz wcielenie nacjonalistycznego mesjanizmu (zwanego też „nacjonal-katolicyzmem”), był wówczas M. Menéndez y Pelayo (1856–1912), wybitny uczonek o nadzwyczajnej erudycji, autor m.in. monumentalnych dzieł *La ciencia española* (1876), *Historia de los heterodoxos españoles* (1880–1882) oraz *Historia de las ideas estéticas en España* (1883–1891), stanowiących dla katolicyzmu i prawicy ewangelie i przedmioty patriotycznego kultu.

¹⁰ Ibidem, s. 224. Pogląd o nieprzystawalności stereotypowych, katastroficznych ocen stanu Hiszpanii końca XIX w. do rzeczywistości podziela także M.D. Elizalde Pérez-Grueso w *El 98 desde una perspectiva normalizadora. Reflexión historiográfica de un centenario*, „Hispania”, 2001/208, s. 708–709. Autorka pisze, iż w wyniku pogłębionych studiów oraz porównań tego, co działo się w Hiszpanii pod koniec XIX w., z sytuacją w innych krajach europejskich, uczeni konstatują, iż „Hiszpania wraz z właściwymi jej cechami i specyficznymi konfliktami nie była w 1898 r. krajem szczególnie dotkniętym kryzysem wywołanym narodowymi problemami, wyjątkowymi i nieprzezwyciężalnymi. Oczywiście istniały kryzysy i potrzeby, lecz były to problemy porównywalne z problemami sąsiednich krajów” (ibidem, s. 708), a w sferze ekonomii czy handlu kryzys był wówczas zaledwie dostrzegalny.

¹¹ J. Varela, *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Taurus, Madrid 1999, s. 68.

Jego argument czy „centralna myśl” jest bardzo prosta – pisze J. Varela. – Geniusz hiszpański jest, od czasów św. Izydora, wybitnie katolicki. Heterodoksja, na Pryscylianie poczynając i na krauzymie kończąc, poprzez protestantyzm, Oświecenie i liberalizm, jest przejściowa i przypadkowa. Katolicyzmowi Hiszpania zawdzięcza swoją jedność, swój najbardziej autentyczny byt. Pod jego przewodnictwem i pod wpływem jego inspiracji zrealizowała ona swoje największe osiągnięcia intelektualne, osiągnęła swoją największą chwałę¹².

Wśród tych największych osiągnięć Menéndez Pelayo wymienia ewangelizację połowy świata i rolę młota na heretyków, nazywa Hiszpanię „światłem Trydentu” i „kolebką św. Ignacego”; utrata katolickiej inspiracji – przewiduje – będzie końcem wielkości i jedności państwa. Jego koncepcja podporządkowywała naród religii, czyniąc z niej także kryterium przynależności jednostek do narodu: według niego nawet ci, którzy urodzili się w Hiszpanii i jako Hiszpanie, nie mogą liczyć na uznanie ich za rzeczywistych członków narodu, o ile nie akceptują bez zastrzeżeń nauki Kościoła – heretyk nie jest Hiszpanem. By tę koncepcję utrzymać i wzmocnić, Menéndez Pelayo rozróżniał narodowość polityczną i istotną (*literaria*). Pierwsza zależy od państwa, polityki i terytorium, jest przejściowa i sztuczna, natomiast ta druga wyraża ducha, osobowość i los narodu, a formę nadaje jej język (choć nie jest to – w jego ujęciu – język kastylijski). Wyróżniał on w narodzie Hiszpanii (wolał posługiwać się terminem „Iberia”) trzy odłamy – portugalski, kastylijski i kataloński – połączone wspólnotą idei, uczuć i praw cywilizacji. Zaliczał do nich realizm i idealizm („realistyczny idealizm”), skłonność do harmonizowania skrajności, egzaltowane poczucie honoru, nie dający się zdominować temperament oraz umiłowanie wolności, łączące się z niechęcią do scentralizowanej władzy politycznej, ale także do liberalizmu. Hiszpański geniusz wyraża się spontanicznie w duszy prostego ludu.

Podobne stanowisko zajął później uczeń Menéndeza Pelayo, A. Bonilla San Martín (1875–1926). Ten kontynuator „menendezpelaizmu” powtarza tezę mistrza o „realistycznym idealizmie” hiszpańskiego narodu, przypisując mu ponadto takie cechy, jak moralizm, mający źródło w filozofii Seneki oraz praktycystyczną postawę życiową, wyrażającą się niechęcią do abstrakcyjnej myśli. Według niego cechy te skupiły się w postaciach Don Kichota i Sancza, stanowiących wspólnie wyraz narodowej filozofii – idealizmu i realizmu.

W tym samym nurcie myśli narodowej pisał także J. Cejador y Frauca (1864–1927). Według niego hiszpański naród jest godny, piękny, silny, żywotny, szczodry i odważny, kwiaty Hiszpanii kwitną i pachną najpiękniej, jej owoce są najsmaczniejsze, a wina doskonalsze niż „cywilizowane” wina Europy. Autor ten odrzucał demokrację jako polityczne oszustwo i ostrzegał przed jakimikol-

¹² Ibidem, s. 40.

wiek próbami europeizacji Hiszpanii – jego zdaniem mogą one ją zabić. Ta postawa i idee przetrwają w Hiszpanii do lat 70. XX w. W Pokoleniu 98 będzie je reprezentował i kultywował głównie Ramiro Maeztu, jednak w pewnym zakresie nie będą one całkowicie obce także innym jego przedstawicielom.

Stęchła polityczno-ideologiczna atmosfera Hiszpanii rozrzedza się nieco w latach 80. XIX stulecia, głównie dzięki powoli rozwijającemu się przemysłowi (jego ośrodki powstają w Katalonii i Kraju Basków), ruchowi robotniczemu, który głosił idee socjalistyczne, marksistowskie i anarchistyczne oraz za sprawą prasy związanej z tymi ruchami społecznymi oraz prasy niezależnej. Powoli przelamują one ideologiczny monopol Hiszpanii tradycyjnej, zapoczątkowując kryzys jej archaicznej świadomości. Pojawiają się także prace, które w ostatnim dziesięcioleciu XIX w. dają początek polityczno-społeczno-kulturowemu ruchowi, zwanemu regeneracjonizmem¹³ (*regeneracionismo*), mającemu na celu odrodzić (*regenerar*) znajdującą się w upadku (a według niektórych – w stanie barbarzyństwa, dzikości i degeneracji) Hiszpanię. M. Tuñón de Lara określa regeneracjonizm następująco:

ogólna idea regeneracjonizmu jest negacją przedkapitałistycznego systemu społeczno-ekonomicznego, jego systemu politycznego, jego wartości i wyrazu konceptualnego, przywartego do przeszłości. [...] W aspekcie ideologicznym regeneracjonizm oznacza zerwanie z hegemonią ideologiczną tej oligarchii (uprzywilejowanej mniejszości, która pozostałym wyznaczyła rolę statystów), lecz nie z systemem społecznym. Nie pragnie się z niczym zrywać, ani z głównymi liniami stosunków produkcji, ani z aparatem państwa... Chodzi o naprawienie, uporządkowanie... Dzisiaj to wszystko nazywałoby się reformizmem, a nawet paternalizmem. [...] regeneracjonizm jest ideologicznym wyrazem nie tych, którzy chcą zmienić fundamenty społeczeństwa, nie; jest reformizmem¹⁴.

¹³ P. Cerezo Galán zauważa, iż „o regeneracjonizmie nie da się mówić w liczbie pojedynczej. Są różne ruchy regeneracjonistyczne, mniej lub bardziej zbieżne, powstałe niemal równoległe z systemem politycznym Restauracji, starające się o nadanie temu słowu pełnego znaczenia. Regenerowanie nie oznacza po prostu zmiany politycznej w zwykłym sensie, jaki temu słowu przypisuje dzisiejszy żargon, nie oznacza także zerwania, lecz odnowę postaw, sposobów myślenia, programów, które mogłyby uczynić z Hiszpanii kraj zdrowy i wypłacalny. Regeneracjonizm jest rozproszony w swoim kształcie, ukierunkowany zasadniczo na społeczno-kulturową analizę zła, które znosi Hiszpania, mający na celu krytykę społeczną, do którego odnosi się Azorín, kiedy dokonuje przeglądu poprzedników Pokolenia. Jest to nurt z takimi wybitnymi postaciami, jak E. Sellés, Macías Picavea, Isern i Mallada. Nakłada się na ten nurt regeneracjonizm o inspiracji krauzystowskiej, skupiony wokół wybitnej postaci Ginera de los Ríos, o przeważającej idealistycznej orientacji pedagogicznej – w takim zakresie, w jakim skupia swoje wysiłki na reformie zwyczajów umysłowych i instytucji edukacyjnych. [...] I wreszcie krzyżujący się i wymieszany z nurtem instytucjonalistycznym [tzn. związanym z działalnością ILE – M.J.] regeneracjonizm Joaquina Costy, o charakterze głównie politycznym, promujący alians między lokalnymi tradycjami prawnymi i nowoczesnością oraz szczegółowym programem reform strukturalnych i instytucjonalnych” (P. Cerezo Galán, 1898: *crisis intelectual y renacimiento cultural*, „Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía”, 1998/3, <http://www.aafi.filosofia.net/ALFA/alfa3/ALFA301.HTM>, 5.10.2012).

¹⁴ M. Tuñón de Lara, *España...*, s. 63–64.

Regeneracjonizm był ruchem mieszczaństwa i klas średnich przeciwstawiających się oligarchii. Główną rolę odgrywali w nim tzw. socjalliberałowie związani z Partią Liberalną (*Partido Liberal*)¹⁵. Pojawienie się tego ruchu nie było w ówczesnej Europie zjawiskiem wyjątkowym – to reakcja na kryzys liberalizmu klasycznego, na kłopoty z realizacją jego postulatów społecznych i politycznych. Regeneracjonizm wiązał się z dostrzeżeniem, iż społeczeństwa europejskie nie stają się – jak przewidywano – coraz bardziej sprawiedliwe, lecz przeciwnie, różnice społeczne powiększają się. Jednak w hiszpańskim liberalizmie zagadnienia społeczne miały mniejsze znaczenie niż kwestie narodowe czy kwestia zapóźnienia w stosunku do innych krajów Europy. Hiszpańscy liberałowie-regeneracjoniści twierdzili, że Hiszpania jest chora i trzeba ją przede wszystkim zbadać, by jej chorobę zdiagnozować¹⁶.

Wczesnymi krytykami tradycyjnego hiszpańskiego społeczeństwa, jego postaw i wartości (choć jeszcze nie uznawanymi za regeneracjonistów) byli pisarze, m.in. B. Pérez Galdós oraz L. Alas „Clarín”; dobitnymi świadectwami ich krytycznej postawy mogą być ich powieści: *La desheredada* Galdósa z 1881 r. i *La Regenta* „Clarína” z 1885 r. (literatura piękna okresu regeneracjonizmu jest uznawana za pozbawioną większej wartości estetycznej; preferowanym przez regeneracjonistów gatunkiem był esej polityczny, a nie np. powieść czy poezja). Krytyka i propozycje zmian zaczęły pojawiać się także poza literaturą piękną. Jednym z pierwszych, którzy ją podjęli, był inżynier L. Mallada, który w 1890 r. opublikował książkę pt. *Los males de la patria y la futura revolución* (uznawaną przez niektórych za pracę dającą początek właściwemu „regeneracjonizmowi”). Wśród trzydziestu trzech chorób Hiszpanii wymienia on zapóźnienie ekono-

¹⁵ C. Alonso Alonso zauważa, że w hiszpańskim języku politycznym końca XIX stulecia z terminem „regeneracjonizm” wiązano co najmniej dwa wykluczające się znaczenia. Pierwsze z nich wyrażało samozadowolenie hiszpańskich liberałów z dokonanych liberalnych zmian politycznych w okresie *Sexenio Revolucionario*, drugie natomiast miało charakter utopijny, odnosiło się do lepszej przyszłości politycznej i społecznej kraju, którą należy wypracować (zob. C. Alonso Alonso, *Aspectos literarios del primer regeneracionismo (1900–1901)*, „Alazet”, 1997/7, s. 9).

¹⁶ Skłonność regeneracjonistów do posługiwania się kategoriami medycznymi wynika z dominacji w owej epoce w Hiszpanii ideologii i mentalności pozytywistycznej (zob. F. Hermida de Blas, *El regeneracionismo de Ricardo Macías Picavea*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000, s. 441–442). W drugiej połowie XIX stulecia biologizm i naturalizm stały się dominującym paradygmatem interpretacyjnym, także w hiszpańskiej humanistyce i kulturze politycznej (zob. C. Ortiz, *Naturalismo, novela y sociedad en España entre los siglos XIX y XX*, „Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia”, 2010/2, s. 430–432). Hiszpania miała cierpieć m.in. na bronchit, ogólne zatrucie arsenikiem, arteriosklerozę, przedwczesną starość, „hipertrofię pęcherzyków”, połamanie palców, febrę, paraliż, epilepsję, zapalenie jelit, anemię, „cezaryzm”, „despotyzm ministerialny”, „kacykizm”, depersonalizację, etc., przy czym niektórzy twierdzili, że „choroba narodowa” jest nieuleczalna, a jeszcze inni głosili, że Hiszpania już nie żyje (zob. J.L. Calvo Carilla, *La cara oculta del 98*, Cátedra, Madrid 1998, s. 90–95).

miczne, administracyjne i polityczne oraz defekty hiszpańskiego charakteru narodowego, wskazując jego cztery główne wady: nadmiar fantazji, lenistwo, ignorancję i skłonność do popadania w rutynę („w rzeczywistości jest to krytyka wartości »pańskich« starej władzy, dokonywana z mieszczańskiego punktu widzenia”¹⁷).

Opozycyjne stanowisko wobec tradycyjnej Hiszpanii i utrzymywanej przez jej koła rządzące ideologii zajmują także krauzyści (wówczas już krauzopozytywiści), kierujący w owym czasie katedrami wielu uniwersytetów, prowadzący także studia polityczne, socjologiczne i prawnicze. Domagali się oni zwłaszcza reformy systemu kształcenia¹⁸, a własne badania oraz lektura prac zagranicznych autorów uświadomiły im (zaś ich publikacje – elicie intelektualnej) szokujące zapóźnienie Hiszpanii pod niemal każdym względem. Przykładem takiego zderzenia europejskiej współczesności z hiszpańską rzeczywistością społeczną i polityczną (europejskiego liberalnego parlamentaryzmu z hiszpańskim „kacykizmem”) może być praca krauzysty G. Azcárate pt. *El régimen parlamentario en la práctica* (1885). Autor uznaje hiszpański system polityczny za kontynuację systemu feudalnego – wielokrotnie gorszą niż średniowieczny model, bowiem dającą władzę hipokrytom i bastardom najgorszego gatunku – oraz domaga się sprawiedliwego i racjonalnego prawa. Za P. Ribasem można rzec, iż „krauzyzm i jego pochodne są tym nurtem myśli, który jako pierwszy zabiera głos w sprawie projektów reformy społecznej”¹⁹ i rozwiązanie problemu Hiszpanii dostrzega w powszechnej edukacji; tę misję krauzyści chcieli powierzyć wąskiej elicie intelektualnej. W poprzednim rozdziale pisaliśmy już o tym i o programie ich nauczania, o postawach, które krauzyści chcieli wpoić Hiszpanom²⁰.

¹⁷ M. Tuñón de Lara, *España...*, s. 71.

¹⁸ Jeszcze w 1900 r. ogólny poziom analfabetyzmu w Hiszpanii wynosił 64%; w grupie kobiet był on wyższy i sięgał ok. 75%. Jak pisze J. Ruiz Berrio, „nieliczne były regiony zamieszkałe przez umiejących pisać i czytać (*alfabetizados*), znacznie więcej niż połowa terytorium kraju była zamieszкана przez nie umiejących pisać ani czytać” (J. Ruiz Berrio, *La enseñanza en España antes y después del 98*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva-UCM, Madrid 1999, s. 381). Ten stan utrzymywał się dość długo, bo aż do 1920 r., kiedy to liczba analfabetów w Hiszpanii zaczęła wyraźnie maleć, ale i jeszcze wówczas był to trzeci – po Portugalii i Rumunii – kraj w Europie o najwyższym wskaźniku analfabetyzmu. Dodajmy, że konstytucja z 1830 r. odmawiała analfabetom praw wyborczych.

¹⁹ P. Ribas, *Contexto...*, s. 67.

²⁰ Nie wszyscy autorzy zawiązują znaczenie intelektualnej postawy hiszpańskich krauzystów tylko do roli wychowawców Hiszpanii i wskazują ten nurt myśli jako jeden z kilku obecnych w jej intelektualnym pejzażu. Znacznie szerzej i – podkreślmy – głębiej ich rolę postrzega P. Cerezo Galán, zwłaszcza w odniesieniu do kryzysu świadomości wywołanego klęską 1998 r. Pisze on, iż rola „dysydencji intelektualnej” krauzyzmu w przemianach hiszpańskiej świadomości miała kluczowe znaczenie, gdyż większość wpływowych intelektualistów omawianej epoki utrzymywała bliskie relacje zarówno z Wolną Wszechnicą Nauczania, jak i z Ginerem de los Ríos – jej ideologiem

Joaquín Costa (1846–1911)

W bliskich związkach z krauzyzmem, tak bliskich, że często bywa wśród krauzystów wymieniany (nie bez racji, bo przez dziesięć lat wykładał w Institución Libre de Enseñanza, a w latach 1880–1883 był dyrektorem jej „Biuletynu”), pozostawał Joaquín Costa, prawnik, polityk, ekonomista i historyk, autor m.in. *La vida del Derecho* (1876), *Derecho consuetudinario en el Alto Aragón* (1880), *Introducción a un tratado de política textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península* (1881), *El comercio español y la cuestión de África* (1882), *Colectivismo Agrario en España* (1898), *Reconstitución y europeización de España* (1900) oraz *Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla* (1901). J. Costa – główna, najbardziej popularna w swoim czasie postać regeneracjonizmu – w młodości był zwolennikiem tradycjonalizmu, wrogiem liberalizmu, polityki parlamentarnej, indywidualizmu, racjonalizmu, postępu technicznego i europeizacji Hiszpanii. W latach 80. odszedł od skrajnego tradycjonalizmu (nie porzucił go jednak całkowicie; wszystkie jego pisma cechuje mniejszy lub większy religijno-nacjonalistyczny patos, upodobanie do ujmowania podejmowanych zagadnień w kategoriach teologicznych i wyrażania się w profetyczno-apokaliptycznym stylu) i inaczej niż M. Menéndez Pelayo oceniał hiszpański naród – widział go jako „rasę” zacofaną, o umysłowości zdominowanej przez wyobraźnię, podejrzliwą, leniwą, tchórzliwą, nieprzewidyującą, chorą i ostatecznie niezdolną do niczego (wtórowali mu m.in. Torre Hermosa, E. Pardo Bazán oraz R.M. Picavea; ten ostatni katalog wad hiszpańskiego narodu uzupełniał o idiotyzm, według niego uniemożliwiający rozwój Hiszpanii już od XVI w.). Costa, dostrzegając słabości hiszpańskiego życia politycznego, domagał się z właściwą dla siebie przesadą polityki prawdziwie „męskiej”, prowadzonej przez męża opatrnościowego, „żelaznego chirurga” – przeciw dotychczasowej polityce „eunuchów”. Stale poszukiwał w przeszłości Hiszpanii oryginalnych źródeł prawdziwego ducha narodu, który miał być wyznacznikiem wszystkich jego reformatorskich przedsięwzięć.

Costa w wielu swoich pismach, a zwłaszcza w pracy *Oligarquía y caciquismo*²¹, poddawał surowej ocenie całokształt hiszpańskiego życia, piętnując specyficzną, feudalną jeszcze, piętnastowieczną oligarchiczną i absolutystycz-

i dyrektorem. Szczególnie silne wpływy krauzyzmu dostrzega on w regeneracjonizmie (zob. P. Ce-rezo Galán, *La doble crisis, ideológica e intelectual, de 98*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Man-jón, A. Langa, Biblioteca Nueva-UCM, Madrid 1999, s. 608; cytowany artykuł został także opubli-kowany w książce *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, red. D. Csejtei, S. Laczko, L. Scholz, Fundación Pro Philosophia. Szegediensi, Szeged 1999, s. 15–36).

²¹ J. Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: memoria y resumen de la información*, Revista de Trabajo, Madrid 1975, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/Sirve-Obras/01476185400181684199079/index.htm> (23.02.2009).

ną organizację władzy państwowej (jej główne elementy to kacyk, oligarchowie i gubernator), przejawiającą się wszechmocą niezależnych od władzy państwowej i prawa (i działających wbrew polityce patriotycznej, narodowej) lokalnych, zorganizowanych w hierarchiczną strukturę kacyków dbających jedynie o własne interesy (nie różniących się, w jego opinii, od hersztów band rozbójniczych), a nie o dobro wspólne. To jego zdaniem główne źródło społecznego, politycznego, kulturowego, edukacyjnego, gospodarczego, technologicznego i mentalnego, karykaturalnego wręcz zapóźnienia Hiszpanii w stosunku do całej Europy²², sprawiającego, że pod wieloma względami przypomina ona bardziej kraj afrykański czy azjatycki niż europejski („jesteśmy Chinami Zachodu”²³ – pisał). Hiszpański system polityczny jest oparty na władzy mniejszości, ale nie jest to mniejszość złożona z najlepszych, lecz przeciwnie – najgorszych, wyselekcjonowanych negatywnie²⁴ – twierdził Costa. Więcej nawet: owa struktura prowadzi do „systematycznej”, „całkowitej i absolutnej” eliminacji (porównywanej przezeń do „tępego gwałcenia praw natury”) prawdziwych elit intelektualnych, moralnych i przywódczych z życia społecznego kraju. W konsekwencji wielowiekowego zapóźnienia politycznego i panowania najgorszych (tzn. pozbawionych cech intelektualnych i moralnych, jakie powinny przysługiwać elicie przywódczej) naród hiszpański jawił się mu jako prymitywne plemię złożone głównie z pobawionych praw niewolników, jako zapóźniona rasa kierująca się wyłącznie wyobraźnią i przesądami, leniwa i nieprzewidywalna, jako naród konkwistadorów i żebraków. Średniowieczny system władzy politycznej sprawia także, że wszystkie dziedziny życia narodu – rolnictwo, wojskowość, dyplomacja, system prawniczy, życie naukowe, edukacja na wszystkich jej poziomach, sztuka, etc. – od XV stulecia nie poczyniły żadnego postępu.

Uznawany za „paradygmat regeneracjonizmu” ogłoszony przez Costę w 1896 r. program naprawczy przewidywał m.in.: budowę kanałów nawadniających, dróg, zdobycie zagranicznych rynków dla hiszpańskich produktów rolnych, reformę finansowania rolnictwa, ustanowienie autonomii lokalnej administracji, wyznaczenie w budżecie państwa środków na walkę z ubóstwem, ustanowienie państwowego systemu ubezpieczeń pracowników i kas zapomogowych, reformę szkolnictwa podstawowego, wzmocnienie wojsk broniących kolonii przed atakiem Stanów Zjednoczonych w celu utrzymania dobrego imienia Hiszpanii oraz zacieśnienie więzi moralnych z narodami latynoamerykańskimi.

²² Zob. J. Costa, *Política hidráulica (misión social de los riegos en España)*, Biblioteca J. Costa, Madrid, 1911, zwłaszcza *Capítulo I*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01482418434583793090035/index.htm> (23.02.2009).

²³ Zob. J. Costa, *Resumen de la información*, w: idem par. pt. *Europeización, pero sin desespañolizar*, zamieszczony w tym samym tomie *Oligarquía y caciquismo*.

²⁴ Zob. J. Costa, *Política quirúrgica*, Biblioteca Costa, Madrid 1914; także online: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24626286213793506322202/index.htm> (23.02.2009).

Płaszczyznę odniesienia proponowanych zmian i przekształceń stanowiły dla Costy parlamentarne, demokratyczne, liberalne systemy polityczne Europy. Postulował przeprowadzenie rewolucji („od góry”, a nie dokonanej przez masę), która ustanowiłaby w Hiszpanii taki sam system polityczny, jaki obowiązuje w najbardziej postępowych krajach europejskich. Dopiero wówczas – twierdził – Hiszpania stanie się krajem prawdziwie europejskim. Myśliciel pisał o konieczności rewolucyjnego „fizycznego usunięcia” („wypalenia”, „wycięcia”, „amputowania”) kacyka z hiszpańskiego „ciała społecznego” – działania podobnego do usunięcia raka z ciała pacjenta przez „żelaznego chirurga”, doskonale znającego anatomie hiszpańskiego narodu. Celem tego działania miało być zastąpienie władzą elit rządów sprawowanych przez najgorszych. Przygotowaniem do tego rewolucyjnego dzieła miała być intensywne edukacja hiszpańskiego narodu przy użyciu metod właściwych pedagogice europejskiej, zapewniająca materialny dobrobyt obywatelom produkcją dóbr, przyznanie większych praw municypiom, łącznie z nadaniem im osobowości prawnej oraz autonomia systemu sądowiczego.

Wielkie nadzieje wiązał Costa z modernizacją technologiczno-gospodarczą kraju, dotyczącą zwłaszcza rolnictwa, związaną z kształceniem odpowiednich kadr i powołaniem odpowiednich instytucji oraz lokalnych samorządów²⁵. Określił trzy dziedziny działań politycznych, które – jak sądził – mają szczególne znaczenie w przekształceniu Hiszpanii: politykę wyzwolenczą (*política libertadora*) mającą na celu likwidację „kacykizmu”, politykę edukacyjną i ekonomiczną. Jako cel tych działań wskazywał przekształcenie Hiszpanów w nowoczesny naród europejski – bogaty, cywilizowany i liberalny. Pisał:

Europa zalewa nas ze wszystkich stron; i mocą przeznaczenia, w sposób nieunikniony, zgodnie z wolą Hiszpanów czy też przeciw niej, staną się oni Europejczykami, ponieważ nie może być inaczej; problem polega jedynie na tym, czy staną się Europejczykami dzięki własnemu wysiłkowi i przez nich samych, tzn. nie przestając być Hiszpanami, czy też przeciwnie, staną się Europejczykami z obcego zarządzenia, pozwalając tym samym, by definitywnie i już na zawsze została zaćmiona hiszpańska flaga²⁶.

Costa przewidywał nieuchronną europeizację (i „deafrykanizację” – *desafricanización*), ponieważ dostrzegał u Hiszpanów nieprzeparte pragnienie tego, co ma reszta Europy: wolności, sprawiedliwości, kultury, dobrobytu i wyjścia poza zamknięte mury własnej narodowości (*desnacionalización*), które uczyniły kraj więzieniem. Wyrażał pragnienie takiej europeizacji narodu, która zarazem pozwoliłaby Hiszpanom pozostać Hiszpanami (co znajduje wyraz także w ty-

²⁵ Zob. na ten temat: O.I. Mateos, *Joaquín Costa y el 98: Análisis crítico de la Obra Reconstitución y europeización de España y su incidencia en el proceso de modernización español*, „Anales de la Fundación Joaquín Costa”, 1997/14, s. 68.

²⁶ J. Costa, *Resumen de la información...*

tule jednego z paragrafów jego *Resumen de la información: Europeización, pero sin desespañolizar* – *Europeizacja, lecz bez wyzbywania się hiszpańskości*) i wreszcie odegrać pozytywną rolę w postępie świata i ludzkości. Inna droga, jak pisał, prowadzić może jedynie do narodowej katastrofy.

Costa podejmował działania w celu utworzenia ligi (grupy nacisku politycznego) bądź partii politycznej, narodowej i regeneracjonistycznej, skupiającej wszystkie siły polityczne i reprezentującej cały naród, znajdujące się w opozycji wobec innych partii biorących udział w życiu parlamentarnym i wobec politycznych struktur państwa, którego prerogatywy chciał zredukować do minimum. Przewidywał także likwidację parlamentu oraz ustanowienie w jego miejsce jednoosobowych rządów „żelaznego chirurga”, „rzeźbiarza narodu”, „caudillo”, człowieka o żelaznych rękach, którego władza w imieniu ludu przynosi „krew i ogień” i który rządzi za pomocą rozkazów, a nie praw. W *Oligarquía y Caciquismo* złagodził swoją wizję tego męża opatrznociowego – tutaj jawi się on na wzór prezydenta o szerokich uprawnieniach konstytucjonalnych. Ów przywódca polityczny nie miałby władzy dyktatorskiej, ponieważ Costa nie przewidywał likwidacji parlamentu ani zawieszenia obowiązywania prawa. Przeciwnie – zadaniem owego „żelaznego chirurga” byłby nadzór nad tym, by „zasady prawa były przestrzegane, by administracja administrowała, by gubernator sprawował swoją władzę, by profesor uczył, by inspektor dokończył inspekcji, by ratusz nie spał, by magistrat czynił szybką i prostą sprawiedliwość [...] i by malowane postacie wyszły z ram obrazu i zaczęły wreszcie działać”²⁷.

„Projekt polityczny Joaquína Costy miał niewielkie powodzenie w jego epoce. Czytało się go, miało się weń wiarę, lecz w momencie, w którym potrzebował poparcia, pozostawiono go praktycznie samego”²⁸. M. Tuñón de Lara jedną z przyczyn tej sytuacji znajduje w osobowości Costy, w jego niezdolności do utrzymywania właściwych relacji z ludźmi (to fundamentalna umiejętność w polityce) oraz w jego kichotycznym idealizmie nie pozwalającym na spokojne rozważenie problemów i zapytanie o ich przyczyny.

Innym autorem piszącym w duchu regeneracjonizmu, jednak mniej wpływowym niż J. Costa, ujmującym sprawy polityczne w znacznym uproszczeniu, był R.M. Picavea (1847–1899), autor m.in. prac *El problema nacional. Hechos, causas, remedios* (1899) oraz *Apuntes y estudios sobre la instrucción pública y sus reformas* (1882). Regeneracjonizm pojmował on jako krytykę polityki hiszpańskiej monarchii ostatnich dziesięcioleci. Szczególnie negatywne zjawiska, jakie

²⁷ Ibidem, par. pt. *La política quirúrgica nada tiene de común con la dictadura y es compatible con el régimen parlamentario.*

²⁸ R. Rubio Latorre, *Joaquín Costa y Miguel de Unamuno, afinidades y discrepancias*, „Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses”, 1990/104, s. 235–236.

z tą polityką były związane, to według niego „kacykizm” i nadmierna centralizacja władzy, teokratyzm, militarizm, ubóstwo. Politykę hiszpańskiej linii Habsburgów oceniał jako antynarodową, podporządkowaną wyłącznie ich interesom, będącą jedynie kontynuacją „niemieckiego imperializmu”. Sądził, iż także partie polityczne posłusznie realizują politykę sprzeczną z hiszpańskim interesem narodowym, dlatego stał się przeciwnikiem parlamentaryzmu, postulował zawieszenie na dziesięć lat Kortezów oraz wprowadzenie korporacjonistycznego, paternalistycznego systemu politycznego. Ponadto, podobnie jak J. Costa, marzył o „człowieku historycznym” – o kimś, kto jednoosobowo wybawi Hiszpanię od wszystkich kłopotów²⁹.

Duch Pokolenia 98

„Pokolenie 98” zostało wyodrębnione w 1913 r.³⁰ przez Antonio Azorína (pseudonim literacki J.A.T. Martíneza Ruiza, 1873–1967)³¹. Azorín posłużył się tą kategorią na gruncie krytyki literackiej, ale dość szybko została ona zaadaptowana także na użytek badań historycznych, socjologicznych i politycznych.

²⁹ F. Hermida de Blas przestrzega, by ostrożnie traktować takie wyrażenia regeneracjonistów, jak „żelazny chirurg” Costy czy „człowiek historyczny”, o którym marzy Picavea. Według niego są to wyrażenia właściwe językowi ówczesnej epoki historycznej; nie oznaczają żadnego dyktatora wojskowego i w związku z tym nie należy widzieć w regeneracjonistach pfaszystów, jak niekiedy się ich postrzega (F. Hermida de Blas, *El regeneracionismo...*, s. 440).

³⁰ W artykule pt. *La Generación de 1898*, opublikowanym w madryckim czasopiśmie „ABC” z 10 lutego 1913 r. Niektórzy twierdzą, iż twórcą nazwy „Pokolenie 98” był J. Ortega y Gasset, który posłużył się nim po raz pierwszy w artykule pt. *Competencia* opublikowanym w „El Imparcial” z 9 lutego 1913 r. – zatem o jeden dzień wcześniej niż Azorín (zob. V. Cacho Viu, *Ortega y el espíritu del 98*, „Revista de Occidente”, 1985/48–49, s. 9). Wzmianki o „nowym pokoleniu” twórców, które powstało się w Hiszpanii po 1898 r., pojawiły się 5 lat wcześniej. D. Shaw w *La generación del 98* (Cátedra, Madrid 1997, s. 14) wskazuje artykuł w dzienniku „Faro” z 23 lutego 1908 r., w którym o nowym pokoleniu pisze historyk i polityk G. Maura. Z kolei zdaniem I. Foxa „już od 1899 r. zaczyna krążyć w gazetach i czasopismach idea nowego »pokolenia« intelektualistów i pisarzy, zrodzona w Hiszpanii z powodu kryzysu końca wieku i określonego przez jego protest przeciw temu, co ustalone, tendencję do poznania tego, co nowe i wysiłek odnowy politycznej i kulturalnej” (I. Fox, *El concepto de la „generación de 1898” y la historiografía literaria*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona 1992, s. 1761).

³¹ Niektórzy z wymienionych przez Azorína reprezentantów Pokolenia 98 zaprzeczali jego istnieniu – np. P. Baroja i R. Maeztu. Baroja pisał, że wyróżnianie jako „pokolenia” grupy twórców, którzy nie mają wspólnych punktów widzenia, tych samych aspiracji, niepołączonych więzami duchowej solidarności, nie będących nawet w tym samym wieku, nie ma sensu. Podobny stosunek do pomysłu Azorína miał Maeztu – twierdził, że samo pojęcie pokolenia jest nieprecyzyjne i fałszywe i nawet jeśli „Pokolenie 98” istnieje, to on do niego nie należy. Jednak, jak pisze A. Pereira, „historia literatury, która tylko w niewielkim stopniu bierze pod uwagę wolę i życzenia jej aktorów i raczej zawsze preferuje jasne i precyzyjne pojęcia klasyfikacyjne, nie tylko zaakceptowała ideę Azorína, ale także uczyniła z niej istotny moment hiszpańskiej kultury” (zob. A. Pereira, *Una España escindida: Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu*, UNAM-FCE, México 2003, s. 76).

Charakteryzując Pokolenie 98 pisał, iż symbolizuje ono odrodzenie hiszpańskiej literatury: „odrodzenie mniej więcej pełne lub mniej więcej ograniczone – jeśli chcecie – lecz, ostatecznie, odrodzenie” i precyzując rozumienie terminu „odrodzenie” dodawał: „odrodzenie jest po prostu użyźnieniem (*fecundación*) narodowego myślenia myślą zagraniczną”³². Podając nazwiska twórców, którzy mieliby do tego pokolenia należeć, Azorín zakreślił jego granice dość szeroko, włączając do niego także tych, których późniejsza krytyka łączy z modernizmem – kierunkiem twórczości przede wszystkim poetyckiej (za jej najwybitniejszego przedstawiciela w Hiszpanii uznaje się Rubena Darío). Według Azorína Pokolenie 98 mieliby tworzyć: Ramón Valle-Inclán, Miguel de Unamuno, Jacinto Benevente, Ramiro Maeztu, Ruben Darío, Pío Baroja, Manuel Bueno oraz on sam. Późniejsi historycy idei i krytycy podają nieco inny podstawowy skład Pokolenia – znikają z tej listy R. Darío oraz M. Bueno, pojawiają się natomiast A. Machado i – chociaż nie zawsze – A. Ganivet. Kłopot z uznaniem, czy Ganivet należał do Pokolenia 98, czy też nie, wynika z tego, że chociaż był rzeczywiście rówieśnikiem wielu z jego członków i pozostawał w bliskich osobistych i intelektualnych kontaktach z nimi, a jego twórczość wykazuje wiele zbieżności z głoszonymi przez Pokolenie ideami, to jednak zmarł już w 1898 r. Kompromisowym wyjściem z kłopotu bywa uznanie Ganiveta za jego prekursora³³.

Mimo dość mocno ugruntowanej obecności kategorii „Pokolenie 98” w hiszpańskiej humanistyce, niektórzy badacze uważają, że jest ona raczej przeszkodą niż pomocą w rozumieniu zjawisk ideologicznych, literackich, politycznych i innych w hiszpańskiej kulturze końca XIX i początków XX w.³⁴, ponieważ powierzchownie, a przez to fałszywie sugeruje, iż mają one jednoznaczny związek z klęską 1898 r. i wywołanym przez nią kryzysem, nie biorąc przy tym pod uwagę pewnych wcześniej już zapoczątkowanych tendencji artystycznych i intelektualnych. R. Gullón twierdzi, że sama kategoria pokolenia jest w humanistyce nieprzydatna, a nawet szkodliwa. Uzasadniając swoje stanowisko, zwłaszcza w odniesieniu do Pokolenia 98, argumentuje: „nie wiem, w jaki sposób można byłoby nakreślić schemat ideowy, a tym bardziej program polityczny, który uwzględniałby jednocześnie mesjanizm Unamuna, Pío Barojy

³² Azorín, *La Generación de 1898*, w: idem, *La Generación 98*, red. A. Cruz Rueda, Anaya, Salamanca-Madrid 1961, s. 24.

³³ Do Pokolenia 98 Ganiveta zalicza np. A. Gallego Morell. Według niego, „cały słownik Pokolenia 98 ma początek u Ganiveta. Upodobanie do sięgania do świata medycznego w momentach traktowania o słabych, takie samo, jakie prezentuje Unamuno [...]; nadmiar całej gamy słów do wyrażenia całego smutku, melancholii, nostalgii, jaki znajdujemy we wszystkich pismach pokolenia” (A. Gallego Morell, *Sobre Ganivet*, Universidad, Granada 1997, s. 22).

³⁴ Zob. A. Heredia-Soriano, *Realidad histórica...*, s. 7.

»anarchizm« w bamboszach, umiarkowany jakobinizm Antonia Machado i skłonny do twardej ręki konserwatyzm Azorína»³⁵.

Większość autorów wskazywanych jako trzon Pokolenia 98 zaprzeczała zarówno przynależności do formacji intelektualno-artystycznej określanej tym mianem, jak i samemu jej istnieniu. Niemniej ci, których zalicza się do Pokolenia, uczestniczyli w tych samych spotkaniach towarzyskich i wydarzeniach artystycznych, publikowali w tych samych czasopismach. Szczególnie bliskie relacje łączyły Unamuna, Azorína i Maeztu, którzy swój nieformalny związek nazywali „Grupą Trzech” (*Los Tres*). Pokolenie 98 organizowało wspólne akcje. Niektóre z nich nie miały wprawdzie większego zewnętrznego znaczenia, jednak były ważne dla tych, którzy braли w nich udział, konsolidując ich postawy i idee. Jedną z bardziej znanych akcji tego rodzaju, szczególnie cenioną i wielokrotnie wspominaną przez nich samych, była „pielgrzymka”, jak ją określało Pokolenie 98, do grobu M.J. de Larra (1809–1837) – romantycznego pisarza i krytyka politycznego, który jako jeden z pierwszych spopularyzował hasło odrodzenia (regeneracji) Hiszpanii. Odbyła się ona 13 lutego 1901 r., a spośród wybitnych przedstawicieli omawianej grupy uczestniczyli w niej Baroja i Azorín. Ten drugi, który przy grobie Larra wygłosił mowę, nie wspomina o społecznym zaangażowaniu tego pisarza, lecz zwraca uwagę na cechy jego charakteru i twórczości, mówiąc o nim jako o duchu kastylijskim, błędzącym, burzliwym, niepokieszonym i tragicznym. To specyficzne ukierunkowanie zainteresowań Azorína D. Shaw interpretuje jako znamienne dla postawy całego Pokolenia: „nic jaśniej nie symbolizuje porządku priorytetów Pokolenia niż ten wielokrotnie akcentowany przez Azorína prymat zainteresowania metafizycznego nad wszelkim zaangażowaniem społecznym”³⁶.

Charakteryzując wspólną dla tej grupy postawę, Azorín w przywołanym wyżej artykule pisał, iż określa ją duch rebelii przeciwko wartościom Hiszpanii tradycyjnej, tudzież przeciw wszystkiemu co stare (ale nie tożsame z tym, co dawne – *antiguo*). Postawę tę nazwał on także ikonoklastyczną; została ona ukształtowana już zresztą częściowo przez niektórych przedstawicieli twórczości wcześniejszej. W klasycznym, często cytowanym fragmencie artykułu pisze on, iż:

Pokolenie 1898 kocha stare miasteczka i krajobrazy; chce odzyskać dawniejszych poetów (Becero, Juana Ruíza, Santillanę); tworzy atmosferę entuzjazmu w stosunku do el Greca, zapoczątkowaną już w Katalonii, oraz publikuje, poświęcając go kreteńskiemu malarzowi, jedyny numer czasopisma „Mercurio”; rehabilituje Górgorę [...];

³⁵ R. Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid 1969, s. 10.

³⁶ D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 36. M.E. Domínguez wskazuje, iż Pokolenie 98 ceniło spontaniczny, żywy literacki styl Larra, jego przekonanie o konieczności europeizacji Hiszpanii, społeczny krytycyzm oraz chciało te wartości i postawy pielęgnować w swojej twórczości i działalności (M.E. Domínguez, *Larra y la Generación del 98*, „La Palabra y el Hombre”, 1964/31, s. 447).

ogłasza się jako romantyczne na bankiecie poświęconym Pío Barosze z okazji jego powieści *Camino de perfección*; odczuwa entuzjazm w stosunku do Larry i w hołdzie dla niego odbywa pielgrzymkę na cmentarz, na którym został pochowany i odczytuje mowę przy jego grobie oraz składa na nim bukiety fiołków; wreszcie usiłując zbliżyć się do rzeczywistości, dekomponuje język, aby uczynić go głębszym, przywracając mu stare słowa, słowa plastyczne, by nimi częściej i mocniej uchwytywał tę rzeczywistość³⁷.

Precyzując nieco ogólną (ogólnikową nawet) charakterystykę Pokolenia 98, jaką podał Azorín, wybitny amerykański hispanista E.I. Fox pisze, iż twórczość autorów do niego należących miała charakter głównie autobiograficzny, pesymistyczny i melancholijny, że interesowała ich przeszłość Hiszpanii oraz byli oni krytykami – często bardzo surowymi – własnego społeczeństwa³⁸. „Problem Hiszpanii”, na który składały się – powtórzmy za J.L. Abellánem – takie zagadnienia, jak określenie jej duchowej istoty, przyczyn dotyczącego jej złej, najszerzej rozumianej kondycji i sposobów jej odrodzenia, krytyka typu psychologicznego Hiszpana, kwestia przyszłości i przeznaczenia kraju i narodu, stanowił główną oś ich zainteresowań, a nawet obsesję. Jak pisze D. Shaw:

problemy Hiszpanii po jej klęsce w 1898 r. konkretyzowały się w postaci biedy, niedorozwoju, niesprawiedliwości społecznej, regionalnego separatyzmu, niewłaściwej edukacji, braku przekształceń i pilnej konieczności zmiany politycznej struktury władzy. Mimo to, wobec tych wszystkich problemów Pokolenie 1898 przyznało pierwszeństwo przebudowie duchowej!³⁹.

Nieco dalej cytowany autor dodaje, że Pokolenie myślało w kategoriach duchowego zbawienia Hiszpanii, zamiast myśleć o jej doczesnych przekształceniach, postulowało prymat idei i sił duchowych nad konkretnymi potrzebami społecznymi, odrzucało ideał europeizacji kraju i praktyczne reformy na rzecz mitu *Volkgeist*, według którego jego odrodzenie miało nadejść od wewnątrz, z „hiszpańskiej duszy”. „Problem Hiszpanii” nie był niczym nowym (zauważał to zresztą sam Azorín w eseju *La generación del 98*); Pokolenie 98 odzie-

³⁷ Azorín, *La Generación de 1898*, s. 27–28. Zauważmy, że Azorín nie wspomina nawet słowem o związku twórczości Pokolenia 98 z wojną o Kubę. Wydaje się, że w istocie fakt ten miał dla Pokolenia 98 mniejsze znaczenie, niż się tradycyjnie zwykło sądzić. Autorzy nowszych opracowań polemizują z tym tradycyjnym ujęciem. Na przykład F. Chueca Goitia, który zdaje się jeszcze częściowo podzielać tradycyjną opinię, zauważa: „Baroja czyni pewne zdawkowe aluzje do utraty naszych kolonii, ale nie poświęca tej sprawie większej uwagi. Nie chce zagłębiać się w te tak dramatyczne wydarzenia ani w kwestię klęski naszej polityki. Postawa Barojo nie różni się zbytnio od postawy innych pisarzy tzw. Pokolenia 98, którzy zdają się być zawstydzeni tą sytuacją i boli ich ją osądzać, a nawet wprost o niej wzmiankować. To samo pełne szacunku milczenie cechuje Azorína, Unamuna czy Valle-Inclána” (F. Chueca Goitia, *Pío Baroja en el 98 y en Madrid*, w: *España, cambio de siglo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2000, s. 33).

³⁸ E.I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Edicusa, Madrid 1976, s. 211.

³⁹ D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 23.

dziczyło go po regeneracjonistach, chociaż ich ujęcie był zasadniczo odmienne: „jeśli regeneracjoniści wypełniają swoje książki statystykami, danymi socjologicznymi i analizami politycznymi, przyjmując je za metodę zbliżenia się do narodowych problemów, Pokolenie 98 poszukuje zbliżenia się do nich drogą estetyki i literatury”⁴⁰. Można rzec, iż „choroba Hiszpanii, mająca »fizjologiczną« naturę w traktatach regeneracjonistów, stała się w Pokoleniu 98 chorobą ducha”⁴¹. Ale nawet ideologicznie niejednoznaczny J. Costa jeszcze w dobie regeneracjonizmu wzywał do zostawienia w spokoju przeszłości Hiszpanii, do porzucenia spekulacji o jej duchowej istocie i metafizycznym przeznaczeniu i zajęcia się budową Hiszpanii nowoczesnej, patrzącej w przyszłość, a nie kontemplującej swą minioną chwałę⁴². Z tego punktu widzenia spekulacje Pokolenia 98 były „niewczesnymi rozważaniami”, często bliskimi poglądom M. Menéndeza Pelayo.

Ze względu na to, iż postawy i głoszone przez Pokolenie 98 idee (np. wyrażone przez Ganiveta w *Idearium español* czy przez Unamuna w *En torno al casticismo*) są w wielu aspektach zbieżne z hasłami charakterystycznymi dla regeneracjonizmu, P. Cerezo Galán podkreśla trudności z wyznaczeniem granic między nimi, a nawet wyraża obawę, iż jest to niemożliwe. Autor nie podważa przy tym tezy o istnieniu grupy o cechach, „które określają pewien pokoleniowy profil, bardzo różniący ją od jej krauzystowskich dziadków czy proeuropejskiego pokolenia 1914”⁴³. Wśród wyróżników tożsamości Pokolenia – czy, jak pisze, jego „stylu egzystencjalnego” – wymienia postawę ikonoklastyczną, pesymizm życiowy, zaniepokojenie tajemnicą, poszukiwanie tego, co idealne i egotyzm. Tym, co bardzo wyraźnie odróżnia Pokolenie 98 od regeneracjonizmu, jest jego radykalnie krytyczna postawa w stosunku do wszelkich ideologii i wobec wiary, jego radykalny sceptycyzm i nihilizm, podczas gdy regeneracjonizm przyjmował postawy bardziej umiarkowane i pragmatyczne. „By wyrazić to w kanonicznych formułach, ani rewolucja od góry, jak postulowali regeneracjoniści, ani rewolucja od dołu, jak utrzymywały radykalne siły polityczne, lecz rewolucja czy odnowa u źródeł. Rewolucja, która byłaby raczej transformacją hiszpańskiej duszy”⁴⁴.

P. Cerezo Galán podkreśla także, iż kryzys był bardziej złożony, niż się powszechnie sądzi, kiedy wskazuje się na klęskę 1898 r. jako główną przyczy-

⁴⁰ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, s. 27.

⁴¹ F.J. Martín, *Del medio vita al medio histórico (José Martínez Ruiz en el laberinto del 98)*, w: *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, s. 197.

⁴² Zob. J.L. Abellán, *El problema de España como tema filosófico en el 98*, w: *Los significados del 98*, s. 81.

⁴³ P. Cerezo Galán, *1898: crisis intelectual...*

⁴⁴ *Ibidem*.

nę tego, co działo się w późniejszej hiszpańskiej literaturze, filozofii i w innych dziedzinach kultury. Według niego był to kryzys zarazem polityczny i intelektualny, a w tym drugim aspekcie zbiegał się z szeroko wykraczającym poza granice Hiszpanii kryzysem końca wieku i przemianami europejskiej świadomości i europejskiego etosu:

nie chodzi o nic innego niż o głęboki kryzys wierzeń i wartości, który porusza mieszczańskie społeczeństwo znajdujące się w fazie zaszczepiania industrializmu, ukazujący specyficzną chorobę oświeconej kultury intelektualnej. Można rzec, iż rok 98 koncentruje symbolicznie świadomość dekadencji, i nie tylko świadomości hiszpańskiej, która w Klęsce dostrzegła świadectwo wewnętrzznego wycieńczenia kraju, lecz w ogóle świadomości narodów romańskich (*latinos*) skonfrontowanych z wyzwaniem nowej anglosaskiej i germańskiej siły historycznej⁴⁵.

Przesilenie w hiszpańskiej świadomości Cerezo Galán charakteryzuje jako kryzys „tradycyjnej świadomości ideologicznej, Hiszpanii krzyża i miecza, kolonizacji i konkwisty wraz z jej wiarą i jej inkwizycją, jej antymodernistyczną postawą i integrystycznym zamknięciem”⁴⁶ – kryzys ideologii hiszpańskiej monarchii katolickiej. Członkowie Pokolenia 98, przynajmniej w czasach swojej młodości, byli krytykami tej zideologizowanej świadomości hiszpańskiej, „wskazywali katolicki dogmatyzm, który czynił ją odporną na wpływy żywych nurtów nowoczesnego świata, system prawny, militarystyczne skłonności władzy politycznej, brak wrażliwości na sprawy społeczne”⁴⁷. Ten kierunek krytyki społecznej i politycznej Pokolenia czynił je bliskim ideologiom politycznej lewicy, socjalizmu i anarchizmu, z którymi niektórzy jego członkowie współpracowali. Zatem hiszpański kryzys miał nie tylko jedno źródło – klęskę w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi – jak się uparcie utrzymuje w historii i krytyce literackiej, lecz wynikał przede wszystkim z wkroczenia w spory ideologiczne nowych przekonań politycznych o charakterze rewolucyjnym, takich jak socjalizm, marksizm i myśl anarchistyczna; dodajmy: na tę panoramę ideologiczną składa się także modernizm oraz słabnące wpływy pozytywizmu⁴⁸. Wpływ tych ideologii – zauważa Cerezo Galán – jest wręcz oczywisty u najwybitniejszych przedstawicieli Pokolenia 98. Twierdzi także, iż „prawdziwa

⁴⁵ P. Cerezo Galán, *La doble crisis, ideológica e intelectual, de 98*, w: *Los significados del 98*, s. 604. Na temat walki o historyczne i cywilizacyjne przywództwo w Europie na przełomie XIX i XX w., postrzeganej przez kraje romańskie jako atak „barbarzyńców z północy” na ich świat i kulturę, pisze J.L. Calvo Carilla w pracy *La cara oculta...*, s. 83–85. E. Storm twierdzi wręcz, iż „Pokolenie 98 miało bardzo niewiele wspólnego z utratą kolonii. Porzucenie pozytywizmu i zwrot w kierunku witalizmu większości z członków tej grupy miały miejsce w latach poprzedzających to nieszczęście” (E. Storm, *El 98 y el Pensamiento Político. Una perspectiva europea*, w: *Los significados del 98*, s. 272).

⁴⁶ P. Cerezo Galán, *1898: crisis intelectual...*

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Zob. J.P. Fusi, *El despertar de la cultura española (1900–1931)*, w: *Los significados del 98*, s. 769.

fizjonomia duchowa” Pokolenia pozostaje ukryta, jeśli próbuje się wyjaśnić jego fenomen, pozostając wyłącznie w obszarze hiszpańskiej kultury, bez odniesień do ówczesnego europejskiego kontekstu kulturowego, w którym dokonywały się przewartościowania w stosunku do rozumu i nauki. Podobnie jak działo się to w różnych nurtach myśli europejskiej końca XIX w., hiszpańskie Pokolenie 98 utraciło zaufanie wobec sił rozumu i zdolności poznawczych nauki. Niemniej Cerezo Galán zauważa, iż to rozczarowanie nie było absolutne:

ani Unamuno, mimo swoich prowokacyjnych formuł, ani Azorín, Maeztu czy Baroja nie przestali z nią [tj. nauką – M.J.] się liczyć, lecz jedynie zdolali dojrzeć jej ograniczenia w sferze praktycznego przekształcania życia i, co więcej, jej straszną moc demystyfikacji, która ostatecznie kieruje się przeciwko niemu. Ponieważ de-mystyfikować to także de-animować, niszczyć ożywcze źródła, jakich potrzebuje praktyczne zaangażowanie po stronie życia. [...] Od-czarowanie świata przez naukę pozwalało ujrzeć brudną i szarą prozę cywilizacji przemysłowej, skupionej na interesie, zysku i dobrobycie, lecz niezdolnej odpowiedzieć na pytanie o sens istnienia. I nie było innego rozwiązanie niż rezygnacja albo pozbawione nadziei tworzenie. Nic dziwnego, że Schopenhauer i Nietzsche [...] byli mistrzami Pokolenia 98⁴⁹.

Sposób, w jaki Pokolenie 98 pojmowało „problem Hiszpanii”, polegał przede wszystkim na tym, że nadało mu ono wymiar, który z powodu niemożliwości jego dobrego jednoznacznego określenia można nazwać zarówno estetycznym, jak i metafizycznym i mitycznym. Jednoznaczne określenie jego specyfiki nie jest możliwe z racji raczej mało naukowego, a bardziej estetycznego i literackiego sposobu ujmowania przez Pokolenie wszelkich zagadnień, jak też jego upodobania do docierania do istoty podejmowanych spraw drogą dość swobodnych interpretacji narodowej literatury i mitów wyrażających narodową mentalność. Podstawą tej interpretacji była równie swobodna, daleka od jakiegokolwiek rygoryzmu naukowego psychologia narodu, której centralnym pojęciem – o ile w tym kontekście można zasadnie tego terminu użyć – stało się pojęcie narodowej „duszy”⁵⁰. Pokolenie poszukiwało „ducha”, „charakteru”, „geniusza”, „duszy hiszpańskiego narodu”, chociaż trudno byłoby znaleźć w jego pismach ściślejsze definicje tych metafizycznych realności. Nie tyle „badało” czy odtwarzało ono mity narodowe, ile raczej samo je wytwarzało. Do wspólnego mitologicznego czy raczej mitotwórczego dziedzictwa Pokolenia należą mit Matki-Kastylii i innych prowincji Hiszpanii (boskiej Matki-Zie-

⁴⁹ P. Cerezo Galán, 1898: *crisis intelectual...* Na szczególny wpływ Nietzschego na Pokolenie 98, w szczególności na M. de Unamuno, zwraca uwagę A. Skrobas, która pisze, iż twórczość tego niemieckiego filozofa była „pewnego rodzaju skarbnicą myśli, które zapożyczali, dokonując jednakże własnych interpretacji” (A. Skrobas, *Nietzscheizm w myśli Miguela de Unamuno i José Ortegi y Gasseta w perspektywie krytyki kultury*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSiZ, Olsztyn 2008, s. 387).

⁵⁰ Zob. F.J. Martín, *Del medio vital al medio histórico...*, s. 197.

mi, Dziewicy), będący pewnego rodzaju personalistyczną hipostazą krajobrazu⁵¹ i całej natury oraz wyrazem przeświadczenia o istnieniu ścisłych relacji między naturą i kulturą; mit Don Kichota⁵² i mit Hiszpanii idealnej (można go także nazwać mitem wiecznych – „intrahistorycznych”, jak to określał Unamuno – hiszpańskich wartości). Wszystkie te mityczne byty – wyrażające według członków Pokolenia 1898 samą istotę ich ojczyzny – były przez nich traktowane z egzaltacją. W tym aspekcie wyróżniał się zwłaszcza M. de Unamuno, który opublikował cztery prace bezpośrednio dotyczące pejzażu (*Paisajes; De mi País; Por tierras de Portugal y España; Andanzas y visiones españolas*). Dla Unamuno pejzaż nie był zjawiskiem obiektywnym, przestrzennym i czasowym, lecz stanem świadomości czy pejzażem duchowym i egzystencjalnym, mającym charakter symbolu kierującego świadomość ku wieczności⁵³; pejzaż ponadto ujawnia zawsze swój narodowy charakter (zwłaszcza dotyczy to pejzażu Kastylii) oraz inspiruje miłość do ojczyzny. Nie jest wykluczone, że to przywiązywanie wagi do wielorakiej symboliki pejzażu Unamuno przejął od krauzystów. „Badania” dotyczące ducha Hiszpanii i jej niezmiennych wartości były

⁵¹ I. Fox to ukierunkowanie Pokolenia 98 wyprowadza z panteizmu krauzystów i „ekskurjonizmu” Institución Libre de Enseñanza (zob. I. Fox, *La invención de España: literatura y nacionalismo*, w: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4, red. D. Flitter, Universidad de Birmingham, Birmingham 1998, s. 9–10). Krajobraz stanowił dla Pokolenia 98 jeden z ważnych elementów decydujących o tożsamości narodu, ciągłości jego dziejów i był jej symbolem. Myślenie to zostało zapoczątkowane przez W. Humboldta, który dostrzegał „tajemnicze analogie” i „moralne harmonie” między cechami charakterystycznymi dla danego narodu a miejscem geograficznym, w którym on się rozwija. „Historia narodów, ich dążenia i wspólne osiągnięcia, jego charakter i psychika są związane z ich krajobrazami. W ten sposób pejzaż uzyskuje ważne znaczenie historyczne i narodowe: wyrażają się w nim materialnie i w formie symbolicznej charakterystyczne, dystynktywne cechy przeszłości i tożsamości narodów” – streszcza poglądy niemieckiego uczonego N. Ortega Cantero (*Paisaje e identidad. La visión de Castilla como paisaje nacional (1876–1936)*, „Boletín de la A.G.E.”, 2009/51, s. 27). Cytowany autor dodaje także, iż poglądy Humboldta miały bezpośredni wpływ na F. Gintera de los Ríos, którego brat, Bernardo, przetłumaczył na jęz. hiszpański trzy dzieła niemieckiego uczonego, opublikowane jako *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo (1874–1875)*; *Cuadros de la Naturaleza (1876)* oraz *Sitios de las Cordilleras y Monumentos de los pueblos indígenas de América (1878)*. Sam Giner de los Ríos oraz inni krauzyści wielokrotnie wypowiadali się o znaczeniu krajobrazu w kulturze (zob. *ibidem*, s. 31–41). Ich wypowiedzi, jak zaznacza autor, wpłynęły bezpośrednio na idee dotyczące tego zagadnienia i ukształtowały w tym zakresie i zainteresowania twórców Pokolenia 98 (zob. *ibidem*, s. 41). Podobny pogląd głosi F.J. Escobar Borrego (zob. F.J. Escobar Borrego, *El concepto de la intrahistoria como praxis periodística en Danzas y visiones españolas, de Miguel de Unamuno*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 2003/26, s. 107–108).

⁵² N. Orringer zauważa, iż „ze wszystkich dzieł Złotego Wieku, bez wątpienia *Don Kichot* najbardziej wpłynął na Wiek Srebrny. Każdy [...] posługuje się powieścią Cervantesa, aby podnieść Hiszpanię na poziom Europy”, a Unamuno uznaje ją za narodową Biblię patriotycznej religii Hiszpanii (zob. N. Orringer, *La Edad de Plata en su perspectiva histórica*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, s. 283).

⁵³ Zob. A. López Ontiveros, *Valor, significado e identidad del campo y de los paisajes rurales españoles según Unamuno*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles”, 2009/51, s. 128–129.

podstawą spekulatywnych dociekań historiozoficznych, mających na celu określenie historycznej roli Hiszpanii i jej dziejowego przeznaczenia. A wylaniał się z nich jej obraz piękny i zarazem tradycyjalny – jako „odkrywczyń i zdobywczyń światów, matki narodów, krzyża Trydentu i światła chrześcijaństwa”⁵⁴.

Nie wszyscy badacze oceniają te spekulacje Pokolenia 98 jako pozbawione naukowego uzasadnienia. Jednym z nielicznych autorów, którzy dostrzegają pozytywne ich aspekty, jest J.L. Mora García. Biorąc za podstawę swoich ocen koncepcję E. Sapira, dzielącą społeczeństwa na autentyczne i nieautentyczne według kryterium ich zdolności do twórczości, ukierunkowania na przyszłość i możliwości wewnętrznego różnicowania się, Mora García twierdzi, iż dyskusja Pokolenia 98 o istocie Hiszpanii dotyczyła jej mocy kreatywnej⁵⁵. W takiej interpretacji „problem Hiszpanii” traci swój spekulatywny wymiar, stając się refleksją mającą rację bytu w humanistyce, a jej „niewczesność” zyskuje pozytywny wymiar prekursorstwa.

Jedną z charakterystycznych cech twórczości Pokolenia 98 był subiektywizm. Jak pisze J. López-Morillas:

nikt z tych ludzi nie próbował rozwiązać żadnego problemu, który nie byłby problemem osobistym; a nawet więcej – nikt z nich nie zamierzał postawić jakiegokolwiek problemu w sposób obiektywny, pozbawiwszy go wcześniej związków z prywatnymi uczuciami, intencjami i przesądami. W rzeczywistości każdy z nich wykorzystał moment powszechnej udręki, aby uczynić z niego – w najbardziej godnym znaczeniu – *poezję*⁵⁶.

Chociaż refleksja polityczna i społeczna Pokolenia 98 miała początkowo obiektywistyczne intencje, to z upływem czasu kierowała się coraz bardziej na subiektywne przeżycia jej autorów, na rozpatrywanie spraw ogólnych, społecznych, politycznych i narodowych w osobistych perspektywach twórców. Jednak relacja między tym, co w twórczości Pokolenia 98 osobiste i intymne, a tym, co w niej uniwersalne i polityczne, nie jest tak jednoznaczna i prosta, bo jak zauważa E. Storm:

choć jest prawdą, iż żaden z pisarzy pokolenia 98 nie stał się wpływowym politykiem, nie można nie doceniać ich ideologii politycznej. Można nawet twierdzić, że najbardziej fundamentalna zmiana, jaka zaszła w myśli politycznej XIX i XX w., dokonała się w ich dziele. Zerwali z przeszłością, dając w ten sposób życie światu XX stulecia. Zerwali w sposób radykalny z rzeczywistością mieszczańską XIX w.,

⁵⁴ J.L. Abellán, *El problema de España...*, s. 81.

⁵⁵ J.L. Mora García, *El valor filosófico de la literatura del 98*, w: *Los significados del 98*, s. 45–46 oraz 52–53.

⁵⁶ J. López-Morillas, *Hacia el 98...*, s. 226. Podobnie pisze D. Shaw: „postrzegali oni problem narodowy jako kolektywną postać ich własnego, prywatnego problemu i dlatego próbowali rzutować nań rozwiązanie, jakiego życzyli dla siebie samych” (D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 23).

z jej normami i wartościami, ze wszystkimi istniejącymi ideologiami, z dogmatyczną wiarą w Boga i z dogmatyczną wiarą w postęp. Już nie wierzyli w pozytywizm, w ludzką możliwość prawdziwego poznania za pośrednictwem rozumu i nauki otaczającej ich rzeczywistości, poznania istoty rzeczy i życia. Nie wierzyli także w możliwość sformułowania systemu trwałych norm o uniwersalnej i wiecznej wartości ani w nadejście idealnego społeczeństwa. A ponieważ nie przyłączyli się do żadnej istniejącej religii, można stwierdzić, że odrzucili wszystkie podstawowe założenia dziewiętnastowiecznego społeczeństwa. Ostatecznie pisarze ci pozostali z pustymi rękoma, wchodząc w to, co można nazwać ich „kryzysem nihilistycznym”, który został ukształtowany w takich dziełach sztuki, jak *Amor y pedagogía* (1902), *Camino de perfección* (1902) i *La voluntad* (1902)⁵⁷.

Niezdeterminowanie Pokolenia 98, jego zawieszenie między intymnością a tym, co zewnętrzne i powszechne, Storm wyjaśnia niemożnością oparcia się na jakimkolwiek fundamencie religijnym czy ideologicznym po tym, jak radykalnie odwróciło się ono od XIX-wiecznych norm i wartości. Subiektywizm autorów należących do Pokolenia był w pewnym sensie obiektywną koniecznością: „każdy musiał podejmować swoje własne decyzje, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. [...] Dlatego postawa polityczna tych pisarzy pozwala określić się lepiej w terminach psychologicznych niż ideologicznych”⁵⁸. W tej sytuacji członkowie Pokolenia 98 nie mogli interesować się np. kwestią praw i obowiązków obywatelskich czy relacji między obywatelem a państwem. Miejsce kwestii obywatel–państwo, stanowiącej główny przedmiot zainteresowania XIX-wiecznej myśli liberalnej, zajęło u nich zagadnienie relacji między jednostką a narodem, zaś kategoria społeczeństwa niemal całkowicie była nieobecna. Ta droga doprowadziła niektórych (np. R. Maeztu) do nacjonalizmu, bardzo bliskiego temu, jaki wcześniej reprezentował M. Menéndez Pelayo. „Okolo 1905 r. członkowie Pokolenia 98, rozczarowani ideą regeneracji Hiszpanii, porzucili swoje lewicowe sympatie i swoje związki z konkretnymi nurtami reformizmu. Odtąd coraz bardziej byli zainteresowani twórczością czysto literacką”⁵⁹, a „problem Hiszpanii” został przez nich przeinterpretowany w terminach abstrakcyjnych. Skupili uwagę na takich kwestiach, jak istota bycia Hiszpanem, dusza narodu i zasady („wieczne normy”), na których należałoby oprzeć działanie już nie społeczeństwa hiszpańskiego, lecz narodu i jego duszy. Skutek tej przemiany zainteresowań był taki, iż jak pisze D.L. Shaw, „podczas gdy fundamentalnymi problemami społeczeństwa hiszpańskiego była bieda, ucisk na wsi i opóźnienie w rozwoju przemysłowym, nie ma nawet jednej powieści

⁵⁷ E. Storm, *El 98...*, s. 273. Wymienione w cytacie tytuły to – kolejno – tytuły powieści M. Unamuna, P. Barojo i Azorína.

⁵⁸ Ibidem, s. 273–274.

⁵⁹ D.L. Shaw, *Hacia una interpretación sociológica de la Generación del 98*, w: *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 2, red. E. Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, s. 640.

Pokolenia 98, której akcja rozgrywałaby się w niskich sferach społeczeństwa; nie ma też ani jednej, której bohaterem byłby robotnik czy chłop⁶⁰. Najważniejsze procesy społeczne i ekonomiczne, które zachodziły w owym czasie w społeczeństwie hiszpańskim, nie znalazły niemal żadnego odzwierciedlenia w literaturze Pokolenia. Dlatego L. Cernuda, biorąc pod uwagę jego pierwotne zaangażowanie społeczne i polityczne oraz późniejsze wycofanie się z realnych działań na rzecz kraju i społeczeństwa, nazwał jego członków „zdrajcami i apostatami”⁶¹.

Niemniej przedstawiciele Pokolenia 98 (przynajmniej w pierwszym okresie swojego istnienia) wywierali wpływ na społeczeństwo Hiszpanii jako pierwsi w jej dziejach intelektualiści świadomi znaczenia tego określenia⁶², jako grupa, która – po odwróceniu się od tradycyjnych wartości hiszpańskiego społeczeństwa, jak też norm i zasad mieszczaństwa, z którego się wywodziła – znalazła się, *nolens volens*, niejako poza uwikłaniami społecznymi, co wbrew subiektywizmowi jej poszczególnych członków umożliwiało jej ogląd społeczeństwa z zewnątrz, stwarzało warunki teoretycznego obiektywizmu. Pokolenie otworzyło przestrzeń debaty publicznej, co można uznać za jego największe dokonanie polityczne oraz najważniejszy wkład w europeizację Hiszpanii.

Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze kwestia, o której pojawiały się już wzmianki – zagadnienie relacji między Pokoleniem 98 a modernizmem, prądem literackim i „szerokim nurtem reformy duchowej”⁶³, będącym reakcją na dominację naturalizmu i pozytywizmu w kulturze końca XIX w., przejawiającą się krytyką industrialnej cywilizacji i duchową rebelią przeciw niej. Przez pewien czas nie czyniono rozróżnień między modernizmem i myślą Pokolenia 98, ponieważ ich postawy i ideały w sporym zakresie były zbieżne (ich wspólne elementy to m.in. egotyzm, subiektywizm, przypisywanie wyższej wartości

⁶⁰ Ibidem, s. 641.

⁶¹ L. Cernuda, *Poesía y literatura*, t. 2, Seix Barral, Barcelona 1964, s. 241.

⁶² Słowo „intelektualista”, oznaczające twórcę zaangażowanego w sprawy społeczne, odgrywającego zwłaszcza rolę mediatora między skonfliktowanymi grupami społecznymi, pojawiło się we Francji w latach 90 XIX w. w związku ze sprawą Dreyfusa i obroną go przed niesłusznymi zarzutami o charakterze antysemickim, jaką podjęła wówczas grupa francuskich twórców z Emilem Zolą na czele. W „L’Aurore” z 12 stycznia 1898 r. Zola opublikował list otwarty, zatytułowany *J’accuse* (zob. A. Reig Tapia, *Los intelectuales y la Guerra Civil: los casos de Unamuno y Baroja*, „Historia Contemporánea”, 2007/35, s. 602). Jako pierwsi w Hiszpanii zaczęli posługiwać się tym słowem M. de Unamuno i R. Maeztu (zob. bardzo interesujący artykuł na ten temat: S. Juliá, *Literatos sin pueblo: la aparición de los „intelectuales” en España*, „Studia Historica. Historia Contemporánea”, 1998/16, s. 107–121). Jak pisze F. García de Cortazár, „po raz pierwszy hiszpańskie pokolenie – to, któremu zawdzięczamy rozpowszechnienie terminu »intelektualista« – miało jasną świadomość sprawowania przewodniej funkcji w awangardzie społeczeństwa” (F. García de Cortazár, *Un 98 sin llanto*, w: *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, s. 8; zob. także E.I. Fox, *La crisis...*, s. 16).

⁶³ P. Cerezo Galán, *1898: crisis intelectual...*

wyobraźni twórczej niż empirycznemu i racjonalnemu poznaniu świata, skłonność do mistycyzmu, wypowiedania się w języku symbolicznym, idealizm etyczny i estetyczny); nie czynili tego rozróżnienia także sami członkowie Pokolenia 98, co wyraźnie widać w cytowanej wyżej wypowiedzi Azorína, który do Pokolenia zalicza także R. Darío, bez najmniejszej wątpliwości przedstawiciela modernistycznej poezji. Ponadto niektórzy autorzy zaliczani do Pokolenia – zwłaszcza Antonio Machado – byli przez pewien czas powszechnie uznawani za twórców modernistycznych. Kwestię relacji między tymi dwiema formacjami twórczymi po raz pierwszy w sposób systematyczny rozważał P. Salinas w latach 30. i 40. ubiegłego stulecia. Jego zdaniem modernizm i Pokolenie 98 zrodziły się z tej samej postawy sprzeciwu wobec dominacji realistycznej estetyki w sztuce literackiej, a zarazem dostrzegał liczne różnice między nimi. Przejawiały się one m.in. w tym, iż modernizm był zainteresowany wyłącznie kwestiami estetycznymi i ignorował sprawy związane z polityką, natomiast Pokolenie kierowało swoje zainteresowania ku sprawom duchowym, mającym odniesienia polityczne; modernizm był kosmopolityczny, Pokolenie zaś miało ambicje odnoszące się niemal wyłącznie do kultury hiszpańskiej („problem Hiszpanii”); modernizm był w swoim poszukiwaniu piękna sensualistyczny i syntetyczny, Pokolenie natomiast było usposobione zdecydowanie bardziej refleksyjnie i analitycznie⁶⁴. Ponadto styl twórców modernistycznych miał charakter retoryczny, estetyczny, sensualistyczny, muzyczny, elitarny (Salinas opisuje także modernizm w kategoriach kobiecości, tego co zagraniczne, chorobliwości, unikalności i romantyczności) – kierował się ku wartościom nie stanowiącym pierwszoplanowych celów Pokolenia 98, które było antyretoryczne i antybarokowe.

Jednak tę ostro zarysowaną dychotomię niektórzy autorzy uznają za nieuzasadnioną. Na przykład D. Cuvaradic García twierdzi, iż działalność Pokolenia 98 należałoby uznać za wpisaną w główne europejskie nurty myśli epoki, a samo wyodrębnianie go z modernizmu jest nieuzasadnione, bowiem moderniści podobnie podejmowali namysł nad odnową społeczną, polityczną i kulturalną⁶⁵. Tezy tej broniła także C.L. Jrade, dowodząc jej zasadności m.in. przez porównanie twórczość Antonio Machado, zaliczanego do Pokolenia 98, oraz Amado Nervo, głównego przedstawiciela modernistycznej poezji meksykańskiej:

obaj poeci dążyli do utworzenia za pomocą swojego poetyckiego języka pierwotnej i harmonijnej wizji świata, który nie został zniekształcony przez ustalone wzory postrzegania czy mówienia. [...] Zarówno Nervo, jak i Machado opierali się na przeświadczeniu, że mogą zanurzyć się pod płynną powierzchnię istnienia i uzyskać

⁶⁴ Zob. P. Salinas, *98 frente a modernismo*, w: *Historia y crítica de la literatura española*, red. F. Rico, t. VI, *Modernismo y 98*, red. J.C. Mainer, Cátedra, Madrid 1980, s. 52–56.

⁶⁵ D. Cuvaradic García, *El debate Modernismo – Generación del 98*, „Reflexiones”, 2009/2, s. 109.

poznanie rzeczywistości głębsze od tego, na które pozwala jej postrzeganie naukowe, fragmentaryczne, niepełne i użyteczne, które w ich otoczeniu było uznawane za normę⁶⁶.

Bardzo ostro, mimo dostrzeganej pewnej ich zbieżności, oddziela postawę i twórczość Pokolenia 98 od twórczości modernistycznej także J.L. Abellán, zauważając, iż podczas gdy modernizm poszukiwał piękna dla niego samego i był ruchem kosmopolitycznym, Pokolenie 98 było reakcją polityczną i społeczną na klęskę. Jednak zgadza się on z opinią, iż przy szerokim rozumieniu modernizmu – nie jako nurtu w literaturze, lecz jako postawy, w którą wpisane jest odrzucenie pozytywizmu, powieści naturalistycznej, poezji tradycyjnej, dramatu neoromantycznego, parlamentaryzmu w polityce oraz ukazywanie zła społecznego – Pokolenie można uznać za przejaw modernizmu, tym bardziej że ono również wyrażało swoje poglądy w wielu gatunkach literackich (w eseju, powieści, poezji, dramacie i in.), z tym jednakże, iż u modernistów dominują zainteresowania niemal wyłącznie estetyczne, natomiast w Pokoleniu 98 wartości są one podporządkowane celom filozoficznym i politycznym⁶⁷. Cerezo Galán ujmuje tę kwestię tylko nieco inaczej – zainteresowania modernistów, chociaż także miały charakter metafizyczny, to koncentrowały się przede wszystkim na formie artystycznego wyrazu metafizycznych niepokojów, natomiast Pokolenie 98 było bardziej zainteresowane samymi tymi problemami, w mniejszym zaś stopniu formą wyrazu. Niemniej i ono również, wyrażając swoje niepokoje, bardzo często nadawało im formę literacką. Ostatecznie Cerezo Galán stwierdza: „Pokolenie 98 reprezentuje hiszpański modernizm filozoficzny w takim wymiarze, w jakim modernizm stanowi literacki wyraz, z gruntu poetycki, metafizycznej duszy tragicznej ludzi Pokolenia 98”⁶⁸. Jest to, w istocie, bardzo zwięzłe rozstrzygnięcie tej kwestii.

Istotne przyczyny zwrotu Pokolenia 98 ku literaturze wskazuje J.L. Mora Garcíá; według niego wynikał on z jego antypozytywizmu, z wiary, że literatura może być skutecznym instrumentem kształtowania życia Hiszpanii. Mora Garcíá dowodzi, iż odrzucając pozytywistyczny, naturalistyczny i redukcjonistyczny model poznania, nie mając także do dyspozycji takiego jego paradygmatu, który pozwalałby najpełniej i adekwatnie opisać rzeczywistość, uznaje ono literaturę za pewną formę poznania:

⁶⁶ C.J. Jade, *El Modernismo y la Generación del '98: Ideas afines, creencias divergentes*, „*Texto Crítico*”, 1988/38, s. 18.

⁶⁷ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 27. W kontekście omawianego zagadnienia cytowanie tej oto wypowiedzi wydaje się wręcz konieczne: „nie istnieje konsensus między krytykami dotyczący użyteczności dalszego posługiwania się terminami »Pokolenie 98« i »modernizm«, jak również sposobu, w który można byłoby je przedefiniować” (D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 284).

⁶⁸ P. Cerezo Galán, *1898: crisis intelectual...*

kiedy rekonstrukcja pojęciowa staje się bezużyteczna, kiedy stwierdziło się, że postęp nie jest linearny i że rozwój nauk nie prowadzi w sposób konieczny do postępu w moralności, literaturze, sztukach czy polityce, pozostaje tylko twórczość literacka, pozostają powieści, jak te opublikowane w 1902 r. – pisze Mora García. Tylko ona jest zdolna, jako fikcja, rozmontować *fikcje* rzeczywistości, którymi, paradoksalnie, racjonalność filozoficzna ją zamaskowała. [...] W ten sposób powieść jest podstawową modalnością literacką filozofii Pokolenia 98⁶⁹.

Ludzie i idee Pokolenia 98

Ángel Ganivet García (1865–1898)

Ganivet nie zawsze bywa zaliczany do Pokolenia 98, a często uznawany za jego prekursora i twórcę ideowo i mentalnie mu bliskiego, to jednak – biorąc pod uwagę tę bliskość i nie rozstrzygając tej niejasnej kwestii – ten paragraf rozpoczynamy od omówienia jego koncepcji. A. Ganivet urodził się w Granadzie w rodzinie skromnych młynarzy, z długą, sięgającą XVII w. tradycją uprawiania tego rzemiosła, „nie był więc Ganivet osobą predestynowaną do sukcesu intelektualnego czy administracyjnego”⁷⁰. W rodzinnym mieście studiował prawo i filozofię. Po przeprowadzeniu się do Madrytu w 1889 r. przygotowywał pracę doktorską pt. *España filosófica contemporánea*, ale nie został dopuszczony do jej obrony (zarzucono jej niedostatek naukowego rygoru). W tym samym roku napisał następną rozprawę, zatytułowaną *Importancia de la lengua sánscrita*, której obrona tym razem zakończyła się sukcesem. W 1892 r. został wicekonsulem w Ambres (Belgia), a w 1895 r. konsulem w Helsinkach, gdzie przebywał do roku 1898, po czym przeniósł się do Rygi. Tam lekarze zdiagnozowali u niego ogólny postępujący paraliż spowodowany syfilisem. By uniknąć cierpień, Ganivet popełnił samobójstwo, rzucając się w listopadzie 1898 r. do rzeki Dźwiny⁷¹.

Twórczy okres w życiu Ganiveta trwał krótko, zaledwie 3–5 lat (nie publikował do czasu podjęcia obowiązków wicekonsula w Ambres), stąd – jak nie-

⁶⁹ J.L. Mora García, *El valor filosófico...*, s. 54. Opublikowane w 1902 r. powieści, o których pisze Mora García, to *Amor y pedagogía* M. Unamuno, *Camino de perfección* P. Barojy oraz *La voluntad* Azorína.

⁷⁰ J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet*, „Revista de Antropología Social”, 1998/7, s. 94.

⁷¹ O tragicznym końcu życia Ganiveta A. Gallego Morell pisze następująco: „w 1898 r. Ganivet zostaje przeniesiony do Rygi i rzuca się do Dwiny w przeddzień podpisania Traktatu Paryskiego [kończącego wojnę Hiszpanii ze Stanami Zjednoczonymi – M.J.], tego samego dnia, w którym jego niewygodna kochanka [dwudziestopięcioletnia Masza Diakonski, jego nauczycielka jęz. szwedzkiego z Helsinek – M.J.] przyżytywa do Rygi z dzieckiem na ręku, owocem ich miłości” (A. Gallego Morell, *Sobre Ganivet*, s. 32). Zwłoki A. Ganiveta zostały przetransportowane do Granady w 1925 r.

którzy twierdzą – kompulsywny charakter jego dzieł pisanych pośpiesznie, „lecz zawierających elementy ludzkiego dramatu człowieka inteligentnego, ogarniętego pasją i tragicznego”⁷². Wielu autorów podkreśla, iż twórczość Ganiveta miała charakter autobiograficzny, wyrażała wewnętrzny dramat – „dokument literacki staje się dokumentem klinicznym”⁷³. Najważniejszym filozoficznym dziełem Ganiveta jest *Idearium español* (1897). Treści filozoficzne zawierają także jego listy, opublikowane w tomie zatytułowanym *Cartas finlandesas* (1898). Niedokończona *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid* (1897)⁷⁴ oraz *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid* (1898) to powieści, w których Ganivet swoim ideom filozoficznym dał wyraz artystyczny⁷⁵; ostatnia z wymienionych jest uznawana za jego dzieło najdoskonalsze. *Granada la bella* (1896) oraz *El libro de Granada* (wydane już po śmierci autora w 1899 r.) to kolekcje esejów o jego rodzinnym mieście. Ganivet jest także autorem utworu scenicznego pt. *El escultor de su alma*⁷⁶ (został on wystawiony na scenie w 1899 r., opublikowany w 1904 r.⁷⁷). Ponadto w 1912 r. opublikowano jego

⁷² J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico...*, s. 111.

⁷³ J. Paulino Ayuso, *Literatura y autocreación: Ganivet y Unamuno en sus dramas*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 177.

⁷⁴ Jest to powieść niemal pozbawiona fabuły, dramatycznych konfliktów, zbudowana z serii epizodów, które łączy postać Pío Cyda, alegoryzująca idee samego A. Ganiveta. Powieść jest krytyką idei hiszpańskiego regeneracjonizmu – Ganivet przeciwstawia im ideę odnowy duchowej narodu, indywidualnej wewnętrznej przemiany (zob. M.A. Salgado, *Pío Cid soy yo: mito/auto/biografía de Ángel Ganivet*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 227).

⁷⁵ Albo inaczej – są to dzieła o treści refleksyjnej (*libros de pensamientos*), którą autor wplótł w powieściową fabułę (zob. J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico...*, s. 98). Jak zauważa González Alcantud, efekt tego połączenia jest niezrównany, chociaż dla współczesnego czytelnika trudny do strawienia: „W sposób oczywisty są to teksty kompulsywne, pisane na zasadzie »tak jak wychodzi« (*a lo que salga*) w bardzo krótkim czasie, pod presją życiowych okoliczności” (ibidem, s. 98). Za dzieło kompulsywne uznaje on także „mistyczny dramat” *El escultor de su alma*, pisany przez Ganiveta w ostatnich miesiącach jego życia. O stylu pracy pisarskiej Ganiveta cytowany autor pisze także w *Ángel Ganivet ante el debate sobre los modos de colonización. A propósito de La conquista del reino de Maya por Pío Cid*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 78–79.

⁷⁶ Bohater dramatu, Pedro Martir, jest interpretowany przez krytykę jako „dramatyczny symbol, który ukazuje wewnętrzny proces Ganiveta, bohater autobiografii pragnienia, niezaspokojonego dążenia. Jego ewolucja rysuje napięcia i kryzys duchowego procesu autora właśnie w odniesieniu do centralnych motywów walki: wiary religijnej, osobistej autokreacji, artystycznego spełnienia” (J. Paulino Ayuso, *Literatura y autocreación...*, s. 178); „dramat przedstawia rozdarcie współczesnego podmiotu, podobne do tego, które było stałym tematem Unamuna, rozszczępionego między przeciwstawne możliwości, wobec których nie może uzyskać jasności. A wśród nich główna jest możliwość religijna” (ibidem, s. 188).

⁷⁷ „Ilekcroć sztuka Ganiveta była pośmiertnie wystawiana, reakcja krytyki była zawsze jednoznaczna: nieczytelne” (J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico...*, s. 98). Krytycy w takich sytuacjach zwykle wyrażali znacznie większe zainteresowanie samą osobą Ganiveta niż jego dziełem oraz poszukiwali w *El escultor de su alma* projekcji jego przeżyć osobistych (zob. M. Montes-Huidobro, *El escultor de su Alma: El discurso escénico de Ángel Ganivet*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 140–141).

korespondencję z M. Unamuno pt. *El porvenir de España*⁷⁸. M. Olmedo Moreno, komentator raczej Ganivetowi życzliwy, oceniając w najogólniejszym aspekcie jego twórczość, pisze, iż był on myślicielem „jednej myśli”, że „od pierwszej do ostatniej linii, którą napisał, mówił zawsze to samo we wszystkich formach i gatunkach literackich”⁷⁹ oraz że „jest u niego więcej odpowiedzi niż pytań i istotny brak wątpliwości, zarówno wątpliwości paraliżujących, jak i aktywnych i twórczych. Grzechem Ganiveta jest zbyt szybka odpowiedź, ponadto odpowiedź nadmiernie pewna”⁸⁰. Dodajmy opinię jeszcze jednego krytyka: „Ganivet ma olśnienia, idee, lecz nie potrafi ich rozwinąć, stosując naukowe zasady metodologii historycznej”⁸¹.

Odrzucona praca doktorska A. Ganiveta i jego *Idearium español* zawierają podobne treści – są wyrazem zaniepokojenia losami Hiszpanii, przy czym *Idearium* jest pracą dojrzalszą, napisaną z perspektywy obserwatora życia intelektualnego Europy (tę możliwość autor uzyskał jako pracownik placówki dyplomatycznej w Belgii). W obu pracach zauważa on w życiu hiszpańskiego społeczeństwa (ale także i społeczeństw europejskich, chociaż one znacznie mniej go interesują) brak organizujących je i nadających mu spójność idei przewodnich, archetypicznych zasad – „idei-matek”, jak je nazywał. Można ten niedostatek nazwać brakiem jasnej filozoficznej wizji życia, która wskazywałaby jednoznacznie społeczeństwu i jednostkom ich źródło, naturę i przeznaczenie, ale

⁷⁸ Znajomość między Ganivetem i Unamuno zawiązała się w 1891 r., kiedy obaj brali udział w konkursach na katedry uniwersyteckie (trybunałom tych konkursów przewodniczył M. Menéndez Pelayo). Spędzili wówczas ze sobą ok. 1,5 miesiąca. Przez następne 5 lat nie utrzymywali kontaktów. Nawiązana później korespondencja trwała 2 lata i została opublikowana w 1912 r. w postaci książki pt. *El porvenir de España*. Lektura tej korespondencji ujawnia, iż poglądy obu twórców dotyczące planu odnowy Hiszpanii znacznie się od siebie różniły, mimo że intelektualne postawy ich obu można uznać za idealistyczne w aspekcie dostrzegania obszarów i sposobów odnowy narodowej – zob. T.R. Franz, *Niebla y Los trabajos del infatigable creador Pío Cid: Ganivet como catalizador de la primera modernidad española*, „Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno”, 2005/40, s. 32–33.

⁷⁹ M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet*, Revista de Occidente, Madrid 1965, s. 14.

⁸⁰ Ibidem, s. 15.

⁸¹ J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico...*, s. 97. J. Marías, charakteryzując *Idearium español*, pisze w podobnym tonie: „jako konstrukcja intelektualna, jako doktryna czy teoria *Idearium español* nie jest zbyt treściwi, jego dowody wątpliwe, z nadmiernym bezwstydem wykazuje arbitralność. Nie zapominajmy [...], że książka zaczyna się od elementarnego błędu: pomylenia Niepokalanego Poczęcia z dziewictwem Maryi, matki Chrystusa. [...] »Prawda« teoretyczna jest podporządkowana ocenie moralnej i niemalże »sympatii«, a ta, ze swej strony, »dotykaniu« poza wszelkim błędem prawdy głębokiej i znajdującej się chyba poza wszelkim uzasadnieniem. [...] Ze ściśle intelektualnego punktu widzenia *Idearium español* jest książką niesatysfakcjonującą i niewystarczającą. Lecz zarazem głęboko atrakcyjną, i czujemy, że Ganivet, w sposób mętny, ciemny i chwiejny »dotyka otwartej rany« i widzimy że dotyka spraw istotnie prawdziwych” (J. Marías, *El 98 antes del 98: Ganivet*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 122–123). Marías dostrzega w *Idearium* wyraz mocnego i bezpośredniego doświadczenia ludzkiego życia i pewnych ważnych aspektów hiszpańskiego życia epoki Ganiveta: „Ganivet rzadko »ma rację« (*tiene razón*), lecz często dostrzega sprawy ważne, z których należałoby zdać sobie sprawę (*habría que dar razón*)” (ibidem, s. 124).

także – używając kategorii, jakimi posługuje się Ganivet – zaciemnieniem hiszpańskiej duszy i „terytorialnego ducha” narodu. Skutkiem tego braku jest powszechne zagubienie, wszechobejmująca abulia⁸² i apatia, sprawiające, że Hiszpania stała się krajem próżniaków, głupców, cyników i ludzi obojętnych, niemniej działających, i to w sposób pozbawiony umiaru, agresywny, ekstremalny, gwałtowny, impulsywny, ale zarazem jałowy. Robotnicy według niego protestują dla samego protestu, ani niczego nie negując, ani niczego konkretnego nie postulując, indyferentyzm klasy średniej nie pozwala jej na podjęcie jakiegokolwiek działania – ani destrukcyjnego, ani kreacyjnego; arystokracja, jeszcze bardziej apatyczna niż mieszczaństwo, jest w stanie zdobyć się jedynie na opór przeciwko zmianom; kler broni jedynie swojej uprzywilejowanej pozycji, paraliżując ponadto swobody intelektualne, całe zaś społeczeństwo normą swego życia uczyniło to, co ziemskie i przemijające⁸³.

Ganivet wskazuje edukację filozoficzną (wpajanie uczniom idei) jako środek odnowy duchowej hiszpańskiego społeczeństwa. „Założywszy, że idee są realnymi siłami, które rządzą przeznaczeniem człowieka, jedyny sposób oddziaływania nań powinien dokonywać się za pośrednictwem idei. Idee są jedyną dźwignią reformy jednostki i społeczeństwa”⁸⁴ – streszcza myśl autora *Idearium* M. Olmedo Moreno. Nauczanie filozofii jest dla Ganiveta czymś znacznie więcej niż zaznajamianiem uczniów z myślą; edukację filozoficzną pojmuje on jako religijne kształtowanie duchowych podstaw nowego życia⁸⁵. Trudno mu jed-

⁸² R. de la Fuente Ballesteros dowodzi, iż A. Ganivet znajdował się pod wpływem myśli A. Schopenhauera, przyjmował za tym niemieckim filozofem (oraz za Kantem) podział rzeczywistości na fenomeny i noumeny oraz przekonanie, że „świat fenomenów czy rzeczywistość zjawiskowa ukrywa irracjonalny rdzeń: Wolę Życia czy kosmiczną energię, która porusza wszystkie żywe istoty w wysiłku zachowania siebie i wzajemnego pochłaniania” (R. de la Fuente Ballesteros, *Ganivet y Schopenhauer: pensadores intempestivos*, „Anales de literatura española”, 1996/12, s. 93). Według jego interpretacji, Ganivet miałby modyfikować Schopenhauerowskie rozumienie woli, akcentując jej aspekt indywidualny.

⁸³ Zob. A. Ganivet, *España filosófica contemporánea y otros trabajos*, rozdz. pt. *La vida social*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24650518878243729976613/index.htm> (4.10.2012).

⁸⁴ M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet*, s. 240; zob. także J. Novella Suárez, *Ángel Ganivet y su España filosófica contemporánea*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2002/19, s. 245.

⁸⁵ Zob. J. Paulino, *Ángel Ganivet: la secularización de la religión en el modernismo*, „ILU. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1998/3, s. 211. Paulino zauważa, iż pisarze i myśliciele modernistyczni dokonywali sekularyzacji religii, postrzegając ją jako zjawisko estetyczne, historyczne i społeczne oraz że u Ganiveta taka tendencja jest wyraźna, zwłaszcza w *Idearium*: „jawi się jako oczywiste, że myśl Ganiveta, rzutowana na porządek historyczny, społeczny czy intelektualny Hiszpanii, ustanawia się według żywego i spójnego paradygmatu pojęć religijnych, poznawanych i przyswajanych podczas edukacji. [...] Wiarę religijną Ganivet uznaje za składnik tożsamości społecznej i narodowej, nigdy jednak w jej aspekcie dogmatycznym jako pewnego systemu twierdzeń czy też w aspekcie osobistego zaangażowania życiowego, zgodnego z takimi twierdzeniami. A mimo to używa słowa »wiarą« (*fe*), odnosząc się do relacji jednostki do idei (przez co te stają się kategorią

nak wskazać, czego powinna szkoła uczyć, by uczniowie (ujmując ogólniej: naród, społeczeństwo) mogli odzyskać orientację w rzeczywistości, w zasadzie nie potrafi nawet określić, jaka jest treść owych utraconych hiszpańskich „ideimatek”. W *Idearium* pisze jedynie o wierzeniach mających źródło w senekizmie jako tych, które w przeszłości stanowiły najgłębszą podstawę życiowego idealizmu całego narodu⁸⁶. Do istotnie hiszpańskich zalicza także tradycyjne wartości moralne katolicyzmu, szacunek dla monarchów, rycerskość, stałą gotowość do obrony wiary i ojczyzny oraz indywidualizm i silne poczucie niezależności, które sprawiają, że Hiszpania jest w stanie stałej wojny o swoją niezależność, ale także, ewoluując, stały się źródłem hiszpańskiej skłonności do konkwisty. Niemniej, podkreśla Ganivet, owa zaborczość nie jest wyrazem agresywności Hiszpanii, lecz jej ducha niezależności. Duch Hiszpanii w przeciwieństwie do ducha jej sąsiadów nie jest agresywny, lecz niezależny; jest wojowniczy (*guerrero*), ale nie w sensie militarnym (różnica między pierwszym a drugim jest taka, że wojowniczość jest spontaniczna i nieświadomiana, militarizm zaś jest zawsze świadomy i zorganizowany). Do niedawna – pisze Ganivet – wartości te nie skrywały się w mrocznych głębinach świadomości Hiszpanów, wyrażały się w pieśniach i poezji oraz w powiedzeniach, maksymach i przysłowiach ludowych. Wpływy Oświecenia, mającego swe korzenie w reformie protestanckiej, nasilone zwłaszcza po Rewolucji Francuskiej (jako nośniki jej ideałów Ganivet wskazuje m.in. nowe mody w literaturze i nadmiernie upolitycznione dziennikarstwo), sprawiły, że owe ideały znikły z Hiszpanii wraz z tradycyjną literaturą, która je wyrażała. Podobne treści Ganivet zawarł w esejach zebranych w *Granada la bella*, odnosząc je do swego rodzinnego miasta; szczególnie

niezależną i idealną” (ibidem, s. 213). W końcowych partiach *Idearium* odnoszące się do Hiszpanii terminy religijne (a raczej zeświecczone transkrypcje formuł religijnych) pojawiają się w szczególnym zagęszczeniu, tak iż ubóstwieniu czy sakralizacji ulega przedmiot ich odniesienia, mający pierwotnie charakter społeczno-historyczny. Wątek religijny jest także wyraźnie obecny w *El escultor de su alma*. Bohater tego dramatu, Pedro Martír (= Piotr Męczennik = świadek wiary), poszukuje idealnego świata, który objawia mu się w jego własnym domu w osobie jego córki o imieniu Alma (= Dusza), która jawi mu się jako idealny obraz Niepokalanej Dziewicy, będącej symbolem Hiszpanii, ale też absolutnej czystości i prawdy oraz uduchowienia materii. Ten sam obraz Niepokalanej pojawia się w *Idearium* i *El porvenir de España* jako symbol narodowej duszy i wspólnoty, natomiast w *El escultor* jest symbolem duszy jednostkowej i indywidualnego dążenia do absolutu („rzeźbienia” własnej duszy przez jednostkę, jej doskonalenia). W obrazach tych zawiera się także pogarda Ganiveta dla tego, co cielesne i materialne. Ponadto symbol ten w obu jego odniesieniach wyraża także żądanie doskonalenia się stawiane przez Ganiveta zarówno zbiorowościom (hiszpańskiemu społeczeństwu i narodowi), jak i jednostkom – jest wskazywany jako cel, do którego należy dążyć, jako kres rozwoju, który należy w przyszłości osiągnąć. Nie ma natomiast u niego odniesień do bóstwa w sensie ściśle religijnym (czy rozumianym tradycyjnie). Modernistyczna sekularyzacja religii na tym właśnie polegała – podkreśla cytowany autor – że „modele religijne są systematycznie stosowane nie do opisu procesów religijnych, lecz jednoznacznie historyczno-społecznych” (ibidem, s. 119).

⁸⁶ Á. Ganivet, *Idearium español...*, s. 10.

gwałtownie atakował w nich idee modernizacji i postępu oraz wyrażał potrzebę odrodzenia duchowego miasta, obudzenia go z prowincjonalnego lenistwa przez odzyskanie duchowego dziedzictwa.

Obserwacja zmian w kulturze europejskiej, do której okazję dała mu praca w dyplomacji, nie nastrajała go optymistycznie w stosunku do przyszłości hiszpańskiego społeczeństwa. Europejski idealizm filozoficzny, którego pojęcia mogłyby być ewentualnym źródłem ponownego idealistycznego natchnienia hiszpańskiego narodu (realizowanego w edukacji szkolnej), przebrzmiał już dość dawno, wraz z filozofią Hegla. Jego miejsce zajęły poglądy trzeźwego – nadto trzeźwego – pozytywizmu, zaś mieszczaństwo, ulegając gospodarczym ideałom i ekonomicznej sile Anglii, idealizm etyczny zastąpiło prostymi, przyziemnymi, cynicznymi zasadami etycznego pragmatyzmu. To wszystko było dla Ganiveta wyraźnym świadectwem oddalania się świata od idealizmu w kierunku materializmu⁸⁷. Nie chciał tego świata, którym nie rządzą wniosłe, duchowe ideały oraz troska o człowieka, lecz prawa przemysłu, jego zdaniem fałszujące życie. Dlatego odrzucał jako materialistyczne i fałszywe wszelkie nowoczesne dążenia myśli filozoficznej i politycznej oraz propagowane przez nią postawy – socjalizm, demokrację, liberalizm i scjentyzm. Ganivet jawić się więc może jako przykład – chociaż jest jednostką, a nie bytem zbiorowym, społecznym – tego, co sam krytykuje: sceptycyzmu, niemożności znalezienia „idei-matki”, która wyznaczyłaby mu kierunek i cel życia. Pisaliśmy już, że właściwą dla członków Pokolenia 98 cechą było przypisywanie ich osobistych niedoli narodowi i społeczeństwu Hiszpanii.

Przesłanie alegoryczno-metaforycznej powieści *La conquista del reino de Maya* (Majami nazywa pisarz mieszkańców Rwandy) jest spójne z intuicjami wyrażonymi w *Idearium*. Ganivet ośmiesza w niej dążenia państw europejskich, przeświadczonych o tym, że dokonywana przemocą kolonizacja Afryki jest akcją humanitarną, niosącą ludom tego kontynentu szczęście i postęp⁸⁸. Nie był

⁸⁷ A. Robles Egea zauważa, że Ganivet sytuował się w rozwijającym się w ostatniej ćwierci XIX stulecia nurcie sprzeciwu i krytyki wobec dominacji mentalności scjentystycznej. Wśród wybitnych przedstawicieli tego nurtu – nazywanego przez autora neoidealistycznym – wymienia on (cytowanych przez Ganiveta): P. Bourgeta, T. Ribota, P. Janeta, H. Bergsona, J.M. Guyau, A. Fouillée, W. Diltheya, J. Burckhardta, H. Maudsleya, J. Warda i T.H. Greena (A. Robles Egea, *El neoidealismo y la rebelión de Ángel Ganivet contra el positivismo: sobre Alfred Fouillée y la teoría de las ideas*, „RILCE. Revista de filología hispánica”, 1997/2, s. 202).

⁸⁸ Okazją do tych przemyśleń była kolonizacyjna kampania w Kongo, podjęta przez króla Belgii Leopolda II. Według zmistyfikowanej opowieści o okolicznościach powstania tego dzieła, Ganivet przebywający w Ambres w charakterze wicekonsula miał być poproszony o odwiedzenie przebywającego w szpitalu Nikaraguańczyka pochodzącego z Kongo, który pragnął porozmawiać z kimś, kto potrafiłby zrozumieć go w jego języku. Wówczas, słuchając opowieści o wydarzeniach związanych z kampanią, Ganivet miał zwątpić w uzasadnienia kolonizacyjnej wyprawy odwołujące się do cywilizacyjnej misji Zachodu (zob. L. Chalón, *Juan Valera y Ángel Ganivet, diplomáticos en Bélgica*,

bynajmniej Ganivet przeciwnikiem kolonializmu; owszem, był zwolennikiem kolonizacji Afryki przez Hiszpanię, jednak nie w taki sposób, jak czyniły to inne państwa, uzasadniając ją „misją cywilizacyjną” Zachodu. Jako krytyk współczesnej mu kultury zachodniej, według niego skrajnie materialistycznej i utylitarystycznej, widziałby chętnie kolonizację jako misję kierującą się wartościami duchowymi – takimi, jakie wskazywał w *Idearium*. Ganivet podważa także samą wiarę (leżącą także u podstaw ideologii hiszpańskiego regeneracjonizmu) w postępy cywilizacyjny oparty na przemyśle i wolnym rynku; jest przekonany, iż polepszenie materialnych warunków życia nie ma większego znaczenia dla rozwiązania istotnych ludzkich problemów, nie ułatwia znalezienia odpowiedzi na pytanie o przeznaczenie człowieka. Ponadto ukazuje on, że prawdziwym motywem kolonialno-postępowej ideologii jest wykorzystanie wielu w imię zysku nielicznych, odbierające tym pierwszym wolność i godność. Ganivet w swojej powieści krytykuje i wykpiwa także koncepcję władzy rozumianej jako społeczna i duchowa elita. Nie szczędzi też krytyk pod adresem liberalizmu; wyraża je alegorycznie, w postaci opisu państwa Majów zorganizowanego według zasad głoszonych przez hiszpańskich liberałów (przedstawionych przez niego w sposób karykaturalny i prześmiewczy). W powieści „odczuwa się nostalgię Ganiveta za społeczeństwem dawnym, lepiej: przedindustrialnym, które – powinien był to zrozumieć w momentach większej przytomności – nigdy nie istniało”⁸⁹ – pisze D. Shaw. I, jak zauważa M. Olmedo Moreno, „*La Conquista* jest przede wszystkim jedną z możliwych interpretacji wewnętrznej historii tworzenia Europy w jej aspekcie kulturalnym, ekonomicznym, społecznym i politycznym”⁹⁰. Krytykując dzieje Europy, Ganivet ubolewa nad destrukcją człowieka naturalnego, nad wytworzeniem przez historię człowieka częściowego oraz zniszczeniem jego dawnego, statycznego, spokojnego szczęścia. *La Conquista*, opisująca podbój plemienia żyjącego takim właśnie życiem, jest także alegorią nieszczęścia, w jakie z własnej winy popadł człowiek europejski oraz pewnego rodzaju ostrzeżeniem przed kontynuacją tej drogi. Ganivet nie uznaje cywilizacji za najwyższy stopień rozwoju kultury, lecz za najwyższy stopień ograniczenia ludzkiej pełni, zniewolenia człowieka, odarcia go z uczuć solidarności i – w sumie – dehumanizacji i alienacji.

Literacką wizję właściwego rozwoju historycznego Ganivet zawarł w *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*. Podczas gdy w *La Conquista* najważniejszym celem utworzenia społeczeństwa i państwa jest zdobycie najwyższej władzy

w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona, 1992, s. 1235–1236). Jednak, jak pisze J.A. González Alcantud, Ganivet wykorzystał w drobnych nawet szczegółach wyobrażenie Afryki, jakie przedstawił S.H. Stanley w książce z 1890 r. zatytułowanej *Viaje al África tenebrosa en busca de Emin Bajá* (zob. J.A. González Alcantud, *Ángel Ganivet...*, s. 92).

⁸⁹ D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 50.

⁹⁰ M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet*, s. 159.

i mocy, modelem politycznym przedstawionym w drugiej powieści Ganiveta jest społeczeństwo, w którym wraz ze wzrostem niezależności i samowystarczalności jednostek maleją prerogatywy państwa i społeczeństwa jako całości, a wzmacniane są takie jego elementarne struktury, jak rodzina i miasto. W *Los trabajos* Ganivet podkreśla wartości pokojowego współistnienia. Ponadto wygłasza apologię człowieka pełnego – dobrego i samowystarczającego mędrca (w powieści jego ideałem jest Pío Cid, hiszpańska odmiana Herkulesa, którego heroizm przejawia się przede wszystkim w trosce o ideały kierujące życiem społecznym) znającego ponad trzydzieści zawodów, eksperta w prawie, medycynie, poezji i metafizyce – przeciwstawionego cywilizowanemu specjalście. Ganivet jest przekonany, że ten stan pierwotnej dobroci i mądrości, czyli pełni, człowiek może odzyskać, poddając się samodyscyplinie

Z refleksji nad wartościami rdzennie hiszpańskimi oraz z przeglądu europejskich idei i dążeń, tak bardzo niezgodnych z tymi pierwszymi, Ganivet wyprowadził dość prosty wniosek: inspiracja dająca początek duchowemu odrodzeniu Hiszpanii nie może nadejść z zewnątrz:

jeśli chodzi o odrodzenie ideowe, nikt nie może wątpić, iż powinno być ono wyłącznie naszym dziełem; możemy przyjąć zewnętrzne wpływy, ukierunkować się badając, co czynią i głoszą inne narody; lecz dokąd nie poddamy hispanizacji naszego dzieła, dokąd to co obce nie zostanie poddane temu, co hiszpańskie i będziemy żyć w niepewności w stosunku do tego, co dziś przeżywamy, dotąd nie podniesiemy głowy⁹¹.

Wpływ z zewnątrz może być dla tej sprawy wyłącznie szkodliwy. Hiszpania powinna skoncentrować swoje energie, zamknąć je w granicach swego terytorium (w tych stwierdzeniach Ganivet wyraża zarazem negatywny stosunek do idei europeizacji Hiszpanii). Ważne jest dla niego odniesienie do hiszpańskiej przeszłości:

odnowienie całego życia Hiszpanii nie może mieć innego punktu wyjścia niż skupienie wszystkich naszych energii wewnątrz naszego terytorium – pisze filozof. Trzeba zamknąć na wszystkie zamki, klucze i łańcuchy wszystkie bramy, przez które hiszpański duch uciekł z Hiszpanii, by rozproszyć się na cztery strony świata, gdzie oczekuje na wybawienie; a na żadnej z tych bram nie umieścimy dantejskiego hasła, które głosi: *Lasciate ogni speranza*, lecz to dające więcej pocieszenia, bardziej ludzkie, głęboko ludzkie, naśladujące hasło św. Augustyna: *Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas*⁹².

⁹¹ Á. Ganivet, *Idearium español...*, s. 115.

⁹² Ibidem, s. 123–124. Listy Ganiveta do Unamuna w *El porvenir de España* nie wnoszą do tych poglądów niczego, co nie byłoby powtórzeniem tego, co zawarł on w *Idearium* i w esejach o Granadzie. Tutaj także twierdził, że „Hiszpania, zamknięta na swoim terytorium, skupiona na odnowieniu swoich osłabionych sił, musi koniecznie śnić o nowych przygodach; w przeciwnym razie miłość do życia ewangelicznego szybko nas doprowadzi do konieczności chwycenia za broń, by bronić naszych ognisk domowych przed obcą inwazją. Terytorialny duch niezależności poruszył narody hiszpańskie do poszukiwania pomocy poza Hiszpanią i ten sam, niepokonany duch skłoni zjednoczony naród do poszukiwania wsparcia na kontynencie afrykańskim, aby zachować naszą osobowość i naszą niezależność” (Á. Ganivet, *El porvenir de España*, s. 161–162).

Prawda jest zawarta w duszy hiszpańskiego narodu – wiecznym źródle ojczyrstych idei. Mimo iż zostało ono zapomniane, dostęp do niego, chociaż trudny, nadal jest możliwy, gdyż z niego wywodzą się dzieła prostego ludu. Wystarczy je tylko dobrze zbadać, by rozpoznać w nich ślad źródła, z którym utrzymują łączność. To zadanie Ganivet wyznacza uczonym – powinni oni je z dzieł ludu wydobyć, a następnie przedstawić w postaci zwięzłych podręczników. Był on przekonany, że odzyskane w ten sposób narodowe wartości będą stanowiły podstawę, na której oprze się dzieło odrodzenia, przywrócenia hiszpańskiemu narodowi utraconej wielkości. Miał nadzieję, że odrodzona Hiszpania będzie zdolna do wywierania wpływu – jak np. w czasach Karola V i Filipa II – na duchowość innych krajów i narodów.

Komentarz do tej „mistyki narodowej” Ganiveta wydaje się zbyt cyniczny. Jej spekulatywność, brak odniesienia do faktów, daleko idące uproszczenia, dogmatyzm i naiwność są wystarczająco wyraźne. Równie wyraźne jest podobieństwo tej „mistyki” do poglądów, które wcześniej wyraził M. Menendez Pelayo; jedyna różnica, jaka między nimi zachodzi, polega chyba tylko na tym, że wizję A. Ganiveta cechuje mniejszy stopień integryzmu i nacjonalizmu. Niemniej krytycy zarzucali jego doktrynie, iż propaguje „nacionalkatolicyzm” i – uzasadniając rządy autorytarne – jest doktryną prefaszysty oraz projektem polityki izolacjonizmu i autarkii.

Ramiro Maeztu Whitney (1875–1936)

Maeztu, syn Baska i Angielki, urodził się w Bilbao. Jego ojciec był właścicielem plantacji i niewolników na Kubie, ale zniesienie niewolnictwa nadwęgżyło rodzinną fortunę na tyle, że Maeztu nie miał szans na podjęcie studiów. Od 1901 r. przez pewien czas przebywał na Kubie, podejmując się różnych zajęć. Ten okres w jego życiu był o tyle istotny, że w owym czasie zapoznał się z twórczością Ibsena, z ideami Schopenhauera, Kropotkina i Marksa. Szczególne wrażenie wywarł na nim Nietzsche, którego cień, jak pisze Abellán, pada na niego od pierwszych momentów twórczości⁹³, chociaż, z drugiej strony, J. Alsina Calvés twierdzi, iż wpływ niemieckiego filozofa sprowadza się wyłącznie do wykorzystania podobnych środków retorycznych⁹⁴.

Maeztu powrócił do Hiszpanii w 1894 r., a trzy lata później zamieszkał w Madrycie i zaczął publikować w miejscowej prasie artykuły o tzw. kwestii kubańskiej. Poznał tutaj grupę pisarzy skupionych wokół czasopism „Germi-

⁹³ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 138.

⁹⁴ J. Alsina Calvés, *Regeneracionismo y darwinismo social en el joven Maeztu*, *Hacia otra España, Bilbao 1899*, „El Catoblepas”, 2010/102, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n102p14.htm> (5.10.2012).

nal" i „El País”, związanych z marksistowską i anarchistyczną lewicą, a także zawarł przyjaźń z Azorinem i P. Baroją (przez pewien czas tworzyli „Grupę Trzech”). Maeztu początkowo był zwolennikiem idei lewicowych, lecz już w 1901 r. zaczął je krytykować; obiektem jego krytyki była przede wszystkim anarchizująca życie gospodarcze Hiszpanii polityka lewicy. Nie akceptował marksistowskiego determinizmu ekonomicznego, zwłaszcza w tej dogmatycznej interpretacji, w jakiej przedstawiał ją ówczesny przywódca hiszpańskich socjalistów P. Iglesias – niezgodnej według niego z faktami. Nabierał przekonania, że tym, czego Hiszpania potrzebuje, jest arystokracja (w szerokim znaczeniu), która pokierowałaby jej życiem.

W 1905 r. R. Maeztu skorzystał z propozycji pracy w charakterze londyńskiego korespondenta argentyńskiego dziennika „La Prensa”. Pobyt w Anglii stanowił dla niego doskonałą okazję bliższego zapoznania się z angielskim socjalizmem korporatywnym. Efektem tego zainteresowania, którego początek datuje się na rok 1912, była jego praca pt. *Authority, liberty and function in the light of the war* (1916; przetłumaczona na jęz. hiszpański jako *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, 1919), opublikowana w Londynie, uznawana za jedno z najlepszych opracowań tego tematu. Publikował także w założonym w 1907 r. „The New Age”, czasopiśmie popularyzującym idee socjalizmu gildyjnego, będącym organem doktrynalnym tego ruchu, stanowiącym także ośrodek dyskusji ekonomicznych, społecznych i filozoficznych między zwolennikami różnych opcji politycznych, ideologicznych i światopoglądowych. Wśród najwybitniejszych inspiratorów tego ruchu znajdowali się intelektualisci i twórcy tej klasy, co np. John Ruskin czy Ezra Pound. Gildyści opowiadali się za takim systemem społecznym, którego podstawę stanowią przedsiębiorstwa mające charakter spółdzielczy, państwo zaś działa w obszarach o uniwersalnym znaczeniu społecznym, pozostawiając inne problemy kompetencji wspólnot o zasięgu lokalnym. Gildia miałaby być związkiem wszystkich pracujących w danej kooperatywie, społecznością autonomiczną wobec państwa. Maeztu „w ten sposób jawi się jako zwolennik pewnej formy legalnego anarchizmu, tzn. względnego uchylecia prerogatyw państwa, które mogą być sprawowane przez obywateli i instytucje wspólnotowe”⁹⁵. Pozostając w bliskich kontaktach z teoretykami tej odmiany socjalizmu, zwłaszcza z grupą „Guild Socialism” i Arthurem Josephem Pentym, autorem ważnej dla gildyzmu pracy pt. *The restoration of the guild system*, przekonywał się coraz bardziej, że marksistowskie analizy życia społeczno-ekonomicznego ani nie są wystarczające do poznania rzeczywistości, której dotyczą, ani nie stanowią skutecznego narzędzia jej przekształcania. Odrzucał także marksistow-

⁹⁵ P.C. González Cuevas, *El organicismo de Maeztu*, „Razón Española”, 1999/96, <http://www.galeon.com/razonespanola/re96-mae.htm> (5.10.2012).

ską tezę, iż podział społeczeństwa na klasy jest głównym źródłem niesprawiedliwości. Przeciwnie, sądził, iż istnienie klas jako grup o specyficznych interesach i dążeniach jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania życia społecznego. Był coraz bardziej pewien, że brytyjski socjalizm trzeba zaszczepić na grunt hiszpański, a nawet opracował metodologię, według której miałyby to nastąpić i która miała na celu przeprowadzenie w Hiszpanii praktycznych reform. „Niestety – pisze D. Shaw – jak pokazały późniejsze wydarzenia, szczególnie we Włoszech Mussoliniego i w Argentynie Peróna, idea korporatywizmu mogła oderwać się z wielką łatwością od socjalizmu demokratycznego i stać się naturalnym pomostem – po którym Maeztu był gotów przejść – do autorytarnej koncepcji organizacji państwa”⁹⁶. Maeztu porzucił praktyczne i konkretne myślenie na rzecz abstrakcyjnego, kiedy udał się do Marburga, by u H. Cohena studiować filozofię Kanta. Podczas tych studiów dość szybko porzucił myśl o socjalistycznych reformach społecznych i politycznych.

Do Hiszpanii Maeztu powrócił w 1919 r.; najpierw przez cztery lata komentował życie polityczne kraju w dzienniku „El Sol”. Już w roku 1922 wstąpił do Unión Patriótica, partii gen. F. Primo de Riverę, a po dokonaniu przez niego zamachu (1923) opuścił „El Sol” i podjął współpracę z prawicowym, popierającym Primo de Riverę, dziennikiem „La Nación”. Przeżył jednak rozczarowanie, bowiem wcześniej sądził, iż program polityczny prawicy zawiera znacznie lepszy projekt reform społecznych w Hiszpanii, jednak zbliżywszy się do niej dostrzegł, że prawica w zasadzie nie ma żadnego programu naprawczego i nawet nie widzi potrzeby jego posiadania, a jedynym motywem jej działania jest interes warstw społecznych, które reprezentuje. Zniechęcony i osamotniony w swoich oczekiwaniach w 1927 r. przyjął nominację na ambasadora Hiszpanii w Argentynie, gdzie znalazł się w roku następnym. Wraz z upadkiem dyktatury Primo de Riverę w 1930 r. złożył dymisję ze stanowiska ambasadora i powrócił do Hiszpanii. Obawiając się, że radykalna lewica i republikanie doprowadzą do politycznego chaosu w kraju, domagał się w założonym przez siebie czasopiśmie „Acción Española” (stało się ono jednym z trzech – obok „Revista de Occidente” i „Cruz y Raya” – najbardziej znaczących intelektualnie i politycznie hiszpańskich pism tego okresu) reform politycznych, które miałyby przeprowadzić dyktator mający poparcie monarchii i wojska. W okresie II Republiki (1931–1936) przebywał w 1932 r. przez jakiś czas w więzieniu, a w roku 1934 został prawicowym deputowanym do Korteżów. Kiedy w 1936 r. gen. F. Franco dokonał zamachu stanu, Maeztu przeżył kolejne rozczarowanie – oto wprawdzie jego marzenie o dyktaturze zostało zrealizowane, ale jej program polityczny nie przewidywał reformy politycznej i społecznej. W listopadzie 1936 r. został przez republikanów aresztowany i bez sądu rozstrzelany.

⁹⁶ D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 113.

Najważniejsze prace R. Maeztu (poza wzmiankowaną wcześniej *Authority...*) to *Hacia otra España* (1899; zbiór 30 artykułów publikowanych wcześniej w prasie), *Don Quijote, Don Juan y La Celestina* (1926) oraz *Defensa de Hispanidad* (1934, praca publikowana najpierw we fragmentach w „Acción Española”).

W pierwszej części *Hacia otra España* – książce, której tematyka, chociaż ujmowana w innych perspektywach ideologicznych i doktrynalnych⁹⁷, będzie stale obecna w jego późniejszej twórczości – Maeztu stara się określić, na czym polega „problem Hiszpanii”, jednak poruszając się między biegunem historyczno-nacjonalistycznym i pozytywistyczno-ekonomicznym, nie potrafi znaleźć jednoznacznego kryterium, które by mu w tym pomogło. Ostatecznie przeważa tendencja druga. Uzasadniając konieczność przejścia „ku innej Hiszpanii”, zwraca uwagę na zjawiska, które wskazywali także regeneracjoniści: na nędzę i hiszpańskie zapóźnienie cywilizacyjne, zwłaszcza na powierzchowność i pospolitość kultury, nazywając te zjawiska „intelektualną kontrabandą” (*contrabandismo intelectual*), wynikające nie z braku środków materialnych, lecz solidnie wykształconych inżynierów, przedsiębiorców, rolników oraz nowoczesnego ducha konkurencji i pragmatycznej mentalności (dotyczy to przede wszystkim klasy średniej). Źródła postępu ekonomicznego dostrzega zaś w sile moralnej i radosnej akceptacji istnienia.

Drugą część pracy Maeztu poświęcił kryzysowi militarnemu Hiszpanii, który ujawnił się w 1898 r. Nadal zachowuje tutaj trzeźwość umysłu, a wyjaśniając to zagadnienie, nie odwołuje się do psychologii narodowej, do ducha czy duszy Hiszpanii, jej wiecznych i niezmiennych idei, lecz do argumentów znacznie bardziej prozaicznych, wręcz zdroworozsądkowych. Według niego militarna słabość Hiszpanii (jak pisze – „kraju grubych biskupów, głupich generałów, skorumpowanych polityków, intrygantów i analfabetów”, „równin pozbawionych drzew, piaszczystej ziemi, gdzie zwierzęcym życiem żyje dwanaście milionów nieszczęśników, którzy pochylają ciała orząc ziemię tymi samymi pługami, które przynieśli tu Arabowie dokonując konkwisty Półwyspu”⁹⁸, wszechwładnej biurokracji i samowoli kacyków) jest tylko odzwierciedleniem jej słabości ekonomicznej, której można zaradzić takimi sposobami, jak poprawa życia ludności (zmiana struktury żywienia oraz poprawa warunków mieszkaniowych), budowa systemu nawadniającego, industrializacja kraju (inwersja struktury produkcji), ulepszenie systemu nauczania i wspieranie rozwoju badań naukowych. W tym samym duchu są utrzymane jego ogólne rozważania w końcowych rozdziałach książki, w których formułuje ogólne,

⁹⁷ Zob. J. Alsina Calvés, *Regeneracionismo...* Autor pisze, iż fundamentem teoretycznym koncepcji Maeztu w tej książce jest darwinizm społeczny, a nie, jak często się twierdzi, nietszcheanizm albo socjalizm.

⁹⁸ R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, s. 109.

praktyczne zasady rozwoju kraju (będące w zasadzie podsumowaniem tego, o czym pisał wcześniej). Według niego należą do nich przedsięwzięcia drugoplanowe, takie jak kształcenie techniczne (w tym także na uczelniach zagranicznych), budowa infrastruktury komunikacyjnej kraju i portów, reforma systemu bankowego, tworzenie miejsc pracy, walka o zagraniczne rynki zbytu hiszpańskich produktów oraz utworzenie profesjonalnej, skutecznej administracji państwowej⁹⁹. Można przyjąć, że Maeztu wygłasza tutaj pochwałę kapitalizmu, niemniej w tej pozbawionej należytej struktury i ścisłej logiki pracy można dostrzec pewne elementy ideologii socjalistycznej. Maeztu najbardziej obawiał się tego, że na przeszkodzie reform może stanąć bezwład, brak chęci do współpracy przemysłowców i handlowców, biurokracja, odmowa udziału w tym przedsięwzięciu prasy i intelektualistów, którzy mogliby siłą swoich argumentów podtrzymywać jego trwanie i wskazywać jego kierunek.

Piętnaście lat później w *Authority...* Maeztu głosi już inne idee (zresztą w późniejszych publikacjach krytykował idee głoszone w *Hacia otra España* jako niesłuszne i nieuzasadnione, wynikające z jego braku doświadczenia i wiedzy¹⁰⁰). Zauważa panowanie we współczesnej mu kulturze skrajnego, pozbawionego wszelkich granic i hamulców indywidualizmu oraz popadnięcie współczesnego człowieka w niewolę jego własnych pasji, dominację relatywistycznej, antropocentrycznej etyki. W relatywizmie etycznym dostrzegał źródło dwóch największych błędów współczesności – liberalizmu (mającego źródło w atomistycznym indywidualizmie) i socjalizmu (wywodzącego się z subiektywistycznego relatywizmu), czyli koncepcji polityczno-społecznych, które według niego uniemożliwiają ugruntowanie trwałej struktury społecznej. Krytykował także europejskie klasy rządzące za to, że odchodzą od tradycyjnego (i niejako spontanicznego) sposobu sprawowania władzy oraz za to, że zastąpiły one trwałe zasady polityczne świadomości realizowanymi interesami własnej klasy. Dla Maeztu jest to równoznaczne z utratą przez nie (i przez samo państwo) przywództwa politycznego i oddaniem władzy wielkim przedsiębiorstwom i funkcjonariuszom państwowym. Świadectwem tego stanu słabości władzy państwowej jest dla Maeztu powstanie europejskich systemów demokracji parlamentarnej. Bardziej skuteczny i zapobiegający niepokojom społecznym (zwłaszcza tym wywołanym przez ruch socjalistyczny, mający według niego zbyt ekonomistyczne żądania i niesłusznie lekceważący pozaekonomiczny autorytet władzy państwowej) sposób rządzenia dostrzega w korporacyjnym systemie syndykalistycznym, który może harmonijnie połączyć materialną i duchową sferę życia,

⁹⁹ Zob. *ibidem*, s. 170.

¹⁰⁰ Zob. M. Huguet Santos, *El pensamiento regeneracionista de Ramiro de Maeztu*, „Boletín de la Institución Libre de Enseñanza”, 1988/4, s. 52–53.

pogodzić interesy jednostek i mas, a zarazem zatrzymać postęp skrajnego indywidualizmu, jak też biurokratycznej dyktatury aparatu państwowego. Jest to system, który w przekonaniu Maeztu jest zdolny dokonać korekty liberalnego indywidualizmu, ustanowić racjonalne zasady społecznego pluralizmu oraz zapobiec konfliktowi między autorytetem i wolnością, jednostką i społeczeństwem. Korporacjonizm jest systemem, który akceptuje obiektywne istnienie klas społecznych jako nośników specyficznych interesów materialnych, ignorowanych przez społeczeństwa liberalne, ulegające nadmiernej fascynacji indywidualizmem. Liberalny indywidualizm Maeztu uznawał za retoryczną przykrywkę służącą maskowaniu przyzwolenia udzielanego nielicznym przywilejowanym na robienie interesów kosztem jednostek i grup społecznych. Zgodnie ze swoją wizją korporatywizmu Maeztu postulował wprowadzenie dwuizbowej struktury hiszpańskiego systemu parlamentarnego – jedna z izb miałaby kompetencje uniwersalne, narodowe, powszechne, natomiast w drugiej reprezentowane byłyby poszczególne klasy, grupy społeczne i zawodowe oraz ich interesy.

W *Authority...* Maeztu odchodzi z wolna od analiz faktów politycznych i ekonomicznych w kierunku spekulacji metafizycznej na temat natury ludzkiej i głębokich, duchowych, sakralnych podstaw rzeczywistości empirycznej, które ją determinują. Powrót do tych podstaw, do ich obiektywności, do prymatu rzeczywistości nad subiektywnością Maeztu uważał za warunek ustanowienia właściwych relacji społecznych i etycznych. „Jego teorię wieńczy ustanowienie czterech wartości uniwersalnych czy bytów obdarzonych wartością absolutną: Mocy, Prawdy, Sprawiedliwości i Miłości – pisze G. Sobejano. Nie można służyć tylko jednej, lecz wszystkim czterem, a prawdziwym sensem życia jest pogrupowanie ludzi wedle funkcji, które spełniałyby w odniesieniu do tych wartości”¹⁰¹. Studia w Niemczech były mu potrzebne właśnie po to, by dokonać spirytualizacji socjalizmu. Dokonując tego zwrotu, Maeztu znalazł się na tej samej drodze myślenia, którą wcześniej podążał Ganiwet. Od tego momentu bardziej niż realne reformy interesował go kryzys wartości i ideałów oraz odrodzenie moralne ludzkości, nadmiernie jego zdaniem urzeczonych wskazaniami hedonizmu i materializmu. Jego myśl stała się filozofią wartości pojętych jako atrybuty Boga. Do Hiszpanii Maeztu powrócił z przeświadczeniem, że odkrył sposób połączenia ducha z materią, zasad ekonomii z pryncypiami duchowymi i jak pisze A. López Quintás: „dziełem życia dojrzałego Maeztu było wykazywanie szczególnego rodzaju mocy, jaką zyskuje ten, kto skupia swoje energie – instynktowne i duchowe – na osiągnięciu ideału. To właśnie sugeruje, twierdząc, iż powinniśmy pielęgnować ducha, dbać o naszą nieśmier-

¹⁰¹ G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967, s. 338.

telną duszę, nie oddawać ducha na usługi życia, lecz poświęcać całe nasze istnienie urzeczywistnianiu celów, które duch ma przywilej proponowania”¹⁰². Te idee Maeztu rozwijał także w *Defensa de espíritu*.

Don Quijote, Don Juan y La Celestina jest pracą, w której Maeztu studiuje literaturę hiszpańską, by na tej podstawie określić, jaka jest pierwotna mentalność Hiszpanów, ich pragnienia, nadzieje i lęki generujące ich mity oraz idee – jaka jest ponadhistoryczna, ale kształtująca dzieje Hiszpanii jej „etyczna istota”¹⁰³. Od znalezienia odpowiedzi na te pytania Maeztu uzależniał możliwość rozwiązania wszelkich problemów hiszpańskiego narodu. Takie ukierunkowanie jego zainteresowań musiało być chyba dla niego samego zaskoczeniem, ponieważ w przeszłości zaprzeczał istnieniu narodowej psychiki, „hiszpańskiego ducha”, jego niezmiennej, wiecznej głębi, narodowych „idei-matek”, o których pisali jego rówieśnicy z Pokolenia 98 (w tej kwestii dość ostro polemizował wcześniej z M. Unamuno). Gdy w 1900 r. w madryckim Ateneum głosił, że *Don Kichot* Cervantesa jest świadectwem hiszpańskiej dekadencji (a także samego Cervantesa, który pisząc to dzieło był zmęczony, jak zresztą cały naród), to w latach 20. uznał, że dzieło Cervantesa wyraża hiszpańskiego ducha, którego trzeba w pewien szczególnie sposób związać z nowszymi, ekonomistycznymi tendencjami w kulturze; współczesny *Don Kichot* to „rycerz z pieniędzmi”, jak w owym czasie Maeztu głosił. W epoce, w której M. Cervantes opublikował swoje dzieło (przypomnijmy – był wówczas rok 1605), Hiszpania realizowała dzieło konkwisty dwóch światów – świata działania i świata ducha – kierując swoje energie w trzech kierunkach: dokonując ekspansji imperialnej, dążąc do zdobycia supremacji politycznej w Europie i podejmując obronę katolicyzmu. Ta wszechstronna, wytężona aktywność prowadziła kraj do wyczerpania i rozczarowania. Maeztu twierdzi, że *Don Kichot* tę niedobłą sytuację doskonale odzwierciedla (Maeztu pisze wprost, iż Hiszpania jest *Don Kichotem*) – jest on bohaterem, który podąża za wysokimi ideałami, ale brakuje mu materialnych środków do ich realizacji. Przygoda *Don Kichota* kończy się tak samo, jak wysiłki Hiszpanii realizującej swoje duchowe i polityczne cele – wyczerpawszy swoje energie, wycofują się z podjętych misji, co nie świadczy bynajmniej o tym, że ich ideały były fałszywe, niegodne wysiłków czy niemożliwe do wcielenia w życie. Przeciwnie, Maeztu twierdzi, że aktualne warunki sprzyjają temu, by do nich powrócić i dzięki temu przezwyciężyć hiszpańską abulię, bowiem powrót do tych ideałów to odzyskanie narodowej woli. Na tym właśnie polegał jego koncept na zharmonizowanie ducha i ekonomii: duchowe

¹⁰² A. López Quintás, *La misión de Maeztu. La defensa del espíritu y de la Hispanidad*, „Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, 2002/79, s. 64.

¹⁰³ D. Shaw zauważa, że te idee Maeztu przyjął wprost od Ganiveta i Unamuna (D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 125).

cele mają uczynić sakramentem pracę i zysk; to połączenie ma przywrócić Hiszpanii energię i dziejowy rozmach.

Jednak sam wzór działania, jakim powinien być dla Hiszpanii donkichotyzm, to jeszcze za mało, by postęp mógł się dokonać, bowiem Don Kichot posiadał ideał, ale brakowało mu sił, by pokonać trudności, jakie znajdował na drodze jego realizacji. Wśród hiszpańskich mitów, które upowszechniła literatura, znajduje się mit Don Juana – bohatera, który wprawdzie nie ma wysokich ideałów, ale posiada nieograniczoną energię pozwalającą pokonywać wszelkie trudności, jakie stają mu na przeszkodzie w dążeniu do zaspokojenia zachcianek. Według R. Maeztu bezideowość i niemoralność Don Juana wynikała z jego ateizmu, braku religijnej wiary, która nadaje życiu sens; bohater ten bawił się życiem, bo nie miało ono dla niego sensu. To dla Maeztu prototyp Hiszpana nowoczesnego, pozbawionego ideałów egoistycznego hedonisty. Nie odrzuca on ani nie potępia Don Juana, wyrażając przekonanie, iż jego zbawienie jest możliwe – pod warunkiem zastąpienia absolutnego kaprysu absolutnymi wartościami religijnymi; energia i wola Don Juana mogą stać się wzorcem działania, kiedy wskaże się im właściwe cele. Podobnie Maeztu interpretuje postać i mit przedstawiony w XV-wiecznym dziele (jego jednoznaczne zakwalifikowanie do odpowiedniego gatunku literackiego jest trudne) Fernando Rojas pt. *La Celestina*. W interpretacji Maeztu jego tytułowa bohaterka symbolizuje przede wszystkim hedonizm i materializm połączony z brakiem religijnych ideałów, a w odniesieniu do Hiszpanii wyraża właściwy dla jej ludu „zmysł pieniędzy”, „świętego złota”¹⁰⁴. Maeztu tego kultu nie potępia; pochwała go, bowiem – jak pisze – bez pieniędzy nie ma prawdziwego dobra, co najwyżej dobre intencje. Dąży także do filozoficznego uzasadnienia tego ważnego elementu mocy, „który wraz miłością i wiedzą tworzą jedność ducha”¹⁰⁵, jak streszcza istotę jego rozumowania J.L. Abellán. Może dziwić, że Maeztu „miesza” materię (pieniądze) z duchem, ale według niego duch nie jest czymś pozbawionym czynnika materialnego, lecz jest właśnie jednością duszy i materii. Dlatego też polemizuje z kościelnym potępieniem pieniądza i bogacenia się i w ogóle zainteresowania światem doczesnym jako sprzecznymi z istotą hiszpańskości (*hispanidad*).

Hiszpańskości Maeztu poświęcił liczne eseje w „Acción Española”, opublikowane później w książce pt. *Defensa de la Hispanidad*. Nie jest ona niczym naturalnym, związanym z rasą – to ponadjednostkowy, obiektywny duch narodu, przejawiający się w sztuce, literaturze, nauce i całej kulturze Hiszpanii oraz

¹⁰⁴ W *Defensa...* interpretacja tych postaci jest nieco inna: Don Kichot jest wcieleniem miłości, Don Juan – mocy, a Celestyna – wiedzy (R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Ediciones Fax, Madrid 1952, s. 206).

¹⁰⁵ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 146.

Ameryki Łacińskiej, decydujący o jej jedności wbrew politycznej wielości i różnorodności tych krajów. Jest on obiektywny, lecz nie uniwersalny – ma charakter narodowy. Istotną treścią, jaką *hispanidad* wyraża, jest sformułowana przez hiszpańskich teologów (Maeztu wskazuje tutaj przede wszystkim zasługi Francisco de Vitoria) i przyjęta na Soborze Trydenckim 26 października 1546 r. teza (nazywa ją skarbem narodów kręgu kultury hiszpańskiej), iż człowiek ma wolną wolę i wszyscy ludzie mogą być zbawieni. „Z możliwości zbawienia wynika możliwość postępu i doskonalenia się. Powiedzieć w sposób teologiczny, iż wszyscy ludzie mogą zostać zbawieni, to na gruncie etyki twierdzić, że mogą się oni poprawić, a w odniesieniu do polityki – że mogą dokonywać postępu”¹⁰⁶ – pisze R. de Maeztu. Nieco dalej dodaje: „misja historyczna narodów hiszpańskich (*hispanicos*) polega na nauczaniu wszystkich ludów ziemi, że jeśli chcą, mogą zostać zbawione i że ich podniesienie zależy jedynie od ich wiary i woli”¹⁰⁷. Według niego nie było w historii ideału wyższego.

Filozof twierdzi, iż ów ideał jest źródłem „hiszpańskiego humanizmu”, głębokiej wiary w istotną równość i – w konsekwencji – w braterstwo i moralną jedność wszystkich ludzi wbrew różnicom, jakie między nimi istnieją, co zauważa nawet w hiszpańskim prawodawstwie dotyczącym Indian, nieporównywalnym pod tym względem z prawodawstwem innych imperiów kolonialnych. To właściwe hiszpańskiej kulturze fundamentalne założenie (mające korzenie w duchowości średniowiecznego chrześcijaństwa) jest dla Maeztu wyrazem uniwersalizmu (uniwersalnej jedności wszystkich ludzi i narodów), któremu obcy jest zachodni partykularyzm, skłonność do dzielenia ludzi na różne kategorie i przypisywania im nierównej wartości i godności, prowadząca do wojny wszystkich przeciw wszystkim.

Według Maeztu hiszpański duch został osłabiony w XVIII stuleciu pod wpływem ideałów Oświecenia, idei postępu oraz negującego wolność woli i siłę ducha naturalizmu prowadzącego do podważenia opartego na hierarchii porządku społecznego oraz do tyranii państwa odbierającej inicjatywę jednostkom i społeczeństwom. Spowodowały one, że Hiszpanie i narody latynoamerykańskie utraciły wolę bycia sobą (nastąpiło wynarodowienie, Hiszpania przestała być narodem Don Kichota, stała się ludem Sancho Panzy¹⁰⁸ – pisze filozof), a to, co tradycyjnie otaczano szacunkiem – obyczaje, monarchię, Kościół, uniwersytet, armię – ów szacunek utraciło. Maeztu odczytuje te zjawiska jako oznaki braku szacunku dla samej Hiszpanii i jej historyczno-kulturowych ideałów oraz przyczynę zła w jego wielu wymiarach i przejawach. Niemniej za-

¹⁰⁶ R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, s. 19.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 68.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 135.

uważa, iż ideały wyrażane przez ducha hiszpańskości są nadal żywe i pozostaną takie dopóty, dopóki będzie istniał ktoś, kto dostrzeże swą niedoskonałość. Ponadto, dostrzegając powszechny kryzys kultury, przejawiający się w uznaniu ducha jedynie za narzędzie życia, postępu naukowego i technologicznego, w ograniczeniu jego funkcji¹⁰⁹, Maeztu przewiduje, iż Zachód zwróci się ku ideom i ideałom hiszpańskiego humanizmu. Jest przekonany, że misja, którą wyraża ideał *hispanidad*, została zaledwie zapoczątkowana i wymaga kontynuacji przez jej „rycerzy”, którymi – zgodnie z zasadą egalitaryzmu – mogą być zarówno arystokraci, jak i ludzie z nizin społecznych. Wobec powszechnego kryzysu państwa, czego przejawem jest m.in. dominacja jego celów nad celami jednostkowymi i społecznymi, za godną upowszechnienia uznaje hiszpańską wizję państwa jako instytucji, która „umacnia słabych, podnosi upadłych, dostarcza wszystkim ludziom środków potrzebnych do ich postępu i poprawy”¹¹⁰. Dostrzega oznaki odradzania się hiszpańskości, takie m.in., jak pojawiające się nowe oceny hiszpańskiej obecności w Nowym Świecie, oczywiście korzystne dla Hiszpanii, a także przyjęcie katolicyzmu przez niektórych zachodnich myślicieli, takich jak Maritain, Chesterton czy Papini. Twierdził także, że dla Hiszpanii nie ma innej drogi rozwoju niż tradycyjna monarchia katolicka – ustanowiona, by służyć Bogu i ludziom.

Przekład tych metafizycznych spekulacji na język polityki oznaczał odrzucenie liberalnego i demokratycznego państwa oraz świeckiego społeczeństwa (dlatego niektórzy komentatorzy twierdzą, iż *Defensa* wywarła znaczący wpływ na ideologię i metody hiszpańskiego faszyzmu¹¹¹). Społeczeństwo, twierdzi Maeztu, powinno uznać prymat ideałów religijnych, a państwo powinno być autorytetem zarazem świeckim i religijnym. Był zwolennikiem średniowiecznego modelu monarchii i hierarchicznych stosunków politycznych. Nie wykluczał wprawdzie udziału społeczeństwa (wolał raczej mówić o ludziach niż o społeczeństwie, co w kontekście jego idei politycznych wydaje się zrozumiałe) w sprawowaniu władzy, ale tę rolę miała przede wszystkim spełniać arystokracja. Również legitymizacja władzy w jego wizji miała być taka, jak w średniowieczu, tzn. jej posiadanie miało być uzasadniane pochodzeniem od Boga; sądził nawet, iż uświadomienie sobie przez rządzących, iż właśnie takie jest jej ostateczne źródło, rozwiąże niemal automatycznie wszelkie problemy związane z jej sprawowaniem. Maeztu nie widział innej politycznej drogi dla Hiszpanii niż ta, na którą weszła ona w epoce Królów Katolickich. Liberalnym ideałom wolności, równości i braterstwa przeciwstawił ideały służby i hierarchii.

¹⁰⁹ Zob. R. de Maeztu, *Defensa del espíritu*, Rialp, Madrid 1958, s. 91–93.

¹¹⁰ R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, s. 236.

¹¹¹ J. Lombardero Álvarez, *Maeztu y la Hispanidad*, „El Basilisco”, 1999/25, s. 52.

José Martínez Ruiz, Azorín (1873–1967)

Urodził się w okolicach Alicante. Od 1881 r. uczył się w kolegium pijarskim. W 1888 r. rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Walencji, jednak nie był pilnym studentem, przenosił się kilkakrotnie na inne uczelnie (Salamanka, Granada, Valladolid) i ostatecznie studiów nie ukończył. Bardziej niż prawo interesowała go literatura. Od 1892 r. współpracował z katolickimi czasopismami „Defensor de Yecla, Monarquía” (podpisywał swoje artykuły pseudonimem Juan de Lis) oraz „Educación Católica” (jako Fray José). Był wówczas obrońcą fundamentalistycznych doktryn Kościoła katolickiego i katolickiej ortodoksji (przypuszcza się jednak, że teksty te pisał jego ojciec lub wuj)¹¹², a także akceptował chrześcijańską antropologię z jej przekonaniem o posiadaniu przez człowieka nieśmiertelnej duszy. Pod pseudonimem Ahriman w 1894 r. zadebiutował jako krytyk teatralny w „El mercadero valenciano”. Dwa lata później zamieszkał w Madrycie i pracował jako dziennikarz licznych czasopism (w sumie w ciągu całego życia napisał 5471 artykułów), m.in. „El País” (1896–1897), „El Progreso” (1897–1898), „La Campaña” (1898), „La Correspondencia de España” (1900–1902), „El Globo” (1901–1903), „Alma Española” (1903–1904), nie mogąc nigdy przez dłuższy czas utrzymać w nich posady¹¹³. W tym okresie interesowały go głównie problemy społeczne oraz przyszłość Hiszpanii (zagadnienia te ujmował w perspektywie anarchistycznej), w małym stopniu obchodziły go zaś kwestie estetyczne. Był zwolennikiem postępu ludzkości oraz rewolucji, która miałaby otworzyć do niego drogę. Zmiana nastąpiła w 1904 r. – wprawdzie nie porzucił całkowicie dotychczasowych zainteresowań, jednak zwrócił się bardziej zdecydowanie ku literaturze i zagadnieniom estetycznym. Od tego czasu do końca życia publikował pod pseudonimem Azorín, będącym nazwiskiem jednego z jego powieściowych bohaterów¹¹⁴. Jak zauważa F. Ezpe-

¹¹² Zob. L. Álvarez Munárriz, *El milenarismo pesimista de Azorín*, „Revista de Antropología Social”, 1998/7, s. 73.

¹¹³ „Nie ustalił trwałej współpracy z żadną gazetą, ponieważ albo gazety umierały z powodu prześladowania przez rząd, albo Martínez Ruiz był z nich wyrzucany z powodu gwałtowności swoich artykułów” (I. Fox, *El anarquismo de José Martínez Ruiz (Azorín)*, w: *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, red. N. Polussen, J. Sánchez Romeralo, Instituto Español de la Universidad de Nimega, Nimegen 1967, s. 329). Z *El País*, pierwszej gazety, z którą współpracował i dla której pisał anarchistyczne artykuły, został zwolniony po artykule zachwalającym walory wolnej miłości (zob. I. Fox, *Introducción*, w: J. Martínez Ruiz (Azorín), *La voluntad*, Clásicos Castalia, Madrid 1989, s. 17–18).

¹¹⁴ W kontekście zmiany kierunku zainteresowań Azorína interesująca jest uwaga C.H. Riccio, który pisze: „podczas gdy anarchizm nigdy nie mógł stać się systemem społecznym, indywidualizm estetyczny był realizowany w formie modernizmu. Jako sztuka satysfakcji, egoizmu i fragmentaryzacji, sztuka modernistyczna jest także estetyczną realizacją filozofii anarchistycznej” (C.H. Ricci, *La voluntad y el anarquismo literario de Martínez Ruiz*, „Cuadernos de Investigación Filológica” 2003–2004/29–30, s. 96). J.M. Valverde we wprowadzeniu do *Los pueblos* Azorína następująco charakteryzuje jego przemianę, jaka dokonała się w 1904 r.: „poczynając od tych dwóch książek, *La voluntad* i *Antonio Azorín*, już daleko pozostał romantyczny panteizm J.M.R., który przyjmuje

leta Aguilar, utożsamienie autora z bohaterem powieściowym sprawia, iż tekst artystyczny zyskuje wymiar egotyczny, nie przekształcając się przy tym w tekst całkowicie autobiograficzny¹¹⁵. Po wybuchu wojny domowej w Hiszpanii wyemigrował do Francji, skąd wrócił w 1939 r., stając się zwolennikiem gen. Franco (publikował w prasie panegiryki na jego cześć; pięciokrotnie był konserwatywnym deputowanym do Korteżów¹¹⁶). „Od anarchizmu do konserwatyzmu i dyktatury i od republikanizmu do poparcia nacionalsyndykalizmu”¹¹⁷ – do tak radykalnej przemiany postawy ideologicznej zdolny mógł być tylko ktoś, kto był anarchistą w swojej najgłębszej istocie. Jak zauważa J. Marías:

postać Azorína jest w wielu znaczeniach bogatsza i bardziej złożona niż całe Pokolenie 98. [...] Jego uwaga zatrzymywała się na wszystkim: na krajobrazach, miasteczkach, miastach, przemianach historycznych tych miasteczek, które zdawały się być martwe, a okazywały się pełne ukrytego życia, i które ożywiało jego spojrzenie i pozwoliło nam je odzyskać; na postaciach historycznych, wielkich i małych, widzianych w ich własnym czasie, w ich własnej perspektywie, pulsujących życiem, bez czego nie potrafilibyśmy zrozumieć epok, w których żyli; na zrozumieniu starych opuszczonych domów, pełnych smaku, sensu życia, które pozostawiło na nich swój ślad. Może być naszą całą historią Hiszpanii, tak jak się ona wydarzyła, w jej zachowanej realności, uratowana przez głęboko penetrujące spojrzenie, szczerde, twórcze, nie tolerujące zamierania kolejnych kroków odchodzącego czasu¹¹⁸.

wówczas literacki wyraz charakteryzujący się głęboką, lecz dwuznaczną ironią: z jednej strony czerwony parasol, symbol anarchizmu, z drugiej monokl, symbol zdystansowania i zewnętrznego spokoju. Monokl zatriumfuje nad czerwonym parasolem wówczas, gdy J.M.R. wybierze, nie bez poczucia humoru, własną zawodową klasyfikację literacką: nie chce być widziany ani jako powieściopisarz, ani jako autor prozy lirycznej, ani jako mądry historyk, ani jako dziennikarz związany na stałe z jakąś redakcją: będzie »małym filozofem«, obserwatorem i komentatorem otaczającego go życia, nie wkraczającym w głębiny wielkich teorii” (J.M. Valverde, *Introducción*, w: Azorín, *Los pueblitos. La Andalucía trágica y otros artículos (1904–1905)*, Castalia, Madrid 1987, s. 15).

¹¹⁵ Zob. F. Ezpeleta Aguilar, *Formación y maestro en La Voluntad de Azorín*, „Anales de Literatura Española”, 2010/22, s. 67. J. Urrutia nazywa jednak *La voluntad* „autobiografią moralną i intelektualną” Azorína (zob. J. Urrutia, *Estructura, significación y sentido de La voluntad*, w: *Dai Modernismi alle Avanguardie: atti del Convegno dell’Associazione degli Ispanisti Italiani*, red. C. Prestigiacomo, M. Caterina Ruta, Flaccovio, Palermo 1991, s. 42).

¹¹⁶ Jako deputowany Azorín nie był zbyt aktywny, tylko kilka razy zabrał głos i to w sprawach o niewielkiej wadze, a od roku 1908 nie wygłosił już żadnej mowy w Korteżach. Ponadto w oficjalnym *Dzienniku sesji* Korteżów znajdują się uwagi w rodzaju: „pan Martínez Ruiz wypowiada słowa, których nie można zrozumieć”. Jak pisze J. Fernández Lozano, Azorín swoje miejsce w Parlamencie wykorzystywał głównie jako dziennikarz i obserwator parlamentarnego widowiska (J. Fernández Lozano, *Azorín, la cara del intelectual. Entre el periodismo y la política*, Agua Clara e Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante 2001, s. 99). Publikowane przez niego w gazetach kroniki życia parlamentarnego (napisał ich ok. 900) najpierw były poważnymi sprawozdaniami, następnie zaś stały się pełnymi humoru esejami, w których Azorín wyśmiewał raczej tylko zachowania parlamentarzystów, pomijając treść ich retorycznych popisów, co jak zauważa Valverde, „odpowiadałoby dzisiaj wyłączeniu dźwięku w telewizorze podczas transmisji debaty politycznej” (J.M. Valverde, *Introducción...*, s. 19).

¹¹⁷ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 66.

¹¹⁸ J. Marías, *Azorín en el movimiento*, „ABC”, 23.08.2001.

Obfita twórczość Azorína należy do zróżnicowanych gatunków literackich, jednak jej podstawowe formy to esej, powieść oraz dzieło teatralne. O Azorínie nie można powiedzieć, że był dobrym obserwatorem życia albo że inspirował się zewnętrznymi wydarzeniami. „Nie jest obserwatorem; jest samotnym czytelnikiem, który jest zależny od inspiracji płynącej z książki, czytanej między czterema ścianami, tak wiele razy przez niego opisanymi. [...] O ile nam wiadomo, nie odwiedzał fabryk, kopalń czy pól, nie był członkiem organizacji robotniczych ani nie brał udziału w spotkaniach anarchistów”¹¹⁹ – pisze E.I. Fox, jeden z najwybitniejszych badaczy twórczości Martíneza Ruiza. Sam Azorín wyznawał dość często, iż bardziej ceni twórczą fantazję i bezpośrednie odczuwanie niż studium oparte na erudycji¹²⁰. Dlatego preferował esej jako gatunek literacki pozwalający mu wyrażać subiektywne odczucia i fantazje¹²¹. Wśród zbiorów esejów najważniejsze to *Sociología criminal* (1899), *Ruta de don Quijote* (1905), *Castilla* (1912), *Lecturas españolas* (1912), *Clásicos y modernos* (1913), *Los valores literarios* (1914), *Al margen de los clásicos* (1915) (cztery ostatnie prace są uznawane za cztery tomy historii literatury hiszpańskiej) oraz *Los Pueblos* (1914). Azorín jest także autorem powieści, m.in. trylogii, którą tworzą dzieła *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903), *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904) oraz takich, jak *Los pueblos* (1905), *España* (1909), *Castilla* (1912), *Don Juan* (1922), *Doña Inés* (1925), *Félix Vargas* (1928), *Superrealismo* (1929), *Pueblo* (1939), *El escritor* (1941), *María Fontán* (1943), *La isla sin aurora* (1944). Do jego najlepszych dzieł teatralnych należą: *Old Spain* (1926), *Brandy, mucho brandy* (1927), *Comedia del arte* (1927) oraz trylogia *Lo invisible* z 1928 r. (tworzą ją sztuki *La arañita en el espejo*; *El segador*; *Doctor Death, de 3 a 5*). Na jego twórczość wielki wpływ wywarły idee Schopenhauera¹²² oraz niektóre poglądy Nietzschego, przejawiające się m.in. w przekonaniu Azorína, iż jedynym oczywistym aksjomatem

¹¹⁹ E.I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, s. 45.

¹²⁰ Zob. np. A. Azorín, *Con Cervantes*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, s. 9 oraz Azorín, *Con permiso de los cervantistas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1948, s. 5–6.

¹²¹ Zob. na ten temat M. Escartin, *El ensayo como método del conocimiento en Montaigne i Azorín*, „Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada”, 1988/6–7, s. 190–192.

¹²² Niektóre partie powieści *La voluntad* wydają się wykładem idei Schopenhauera lub ich interpretacją: „substancja jest jedna i wieczna. Zjawiska są jedyną manifestacją substancji. Zjawiska są moimi wrażeniami. A moje wrażenia, ograniczone przez zmysły, są tak omylne i przypadkowe, jak same wrażenia. [...] Wrażenie tworzy świadomość; świadomość tworzy świat. Nie ma innej rzeczywistości niż obraz ani innego życia niż życie świadomości. [...] Obraz jest wszystkim” (J. Martínez Ruiz (Azorín), *La voluntad*, Espasa-Calpe, Madrid 1998, s. 74). Niektórzy autorzy dostrzegają raczej wpływ F. Nietzschego na twórczość Azorína, jednak – jak wykazują m.in. M.A. Lozano Marco i R. Johnson – jest to błędna interpretacja (zob. M.A. Lozano Marco, *Schopenhauer en Azorín. La “necesidad de una metafísica”*, „Anales de la Literatura Española”, 1996/12, s. 203–214 oraz R. Johnson, *La voluntad de Azorín. Schopenhauer bajo la prueba*, „Anales de la Literatura Española”, 1996/12, s. 161–174).

metafizycznym jest teza o „powszechnym powtórzeniu” (*la repetición universal*), na którego treść składają się trzy twierdzenia: 1) rzeczywistość tworzy jedyna substancja, co wyklucza myśl o jakiegokolwiek możliwej interwencji Boga; b) wszystko podlega wszechobejmującej ewolucji oraz 3) wszystko zmienia się w świecie w sposób konieczny, zgodnie z determinizmem uniwersalnych praw.

Krytycy i historycy literatury hiszpańskiej zgodnie twierdzą, iż na początku XX stulecia Azorín dokonał rewolucyjnego odświeżenia hiszpańskiej prozy¹²³, uwrażliwiając literaturę na wartości tego, co małe i pospolite (uchodzi za autora bądź popularyzatora hasła „Viva la bagatela!”¹²⁴). Wprawdzie to, co małe, tak jak np. niewiele znaczące epizody historyczne czy pospolite zjawiska codzienności, samo przez się niewiele wyraża, jednak ich zebranie, przybliżenie oraz ułożenie w różne konfiguracje pozwala im przemówić i ujawnić sens większy niż ten, który bywa wiązany z tym, co uznane za wielkie i decydujące. Przez całe swoje twórcze życie Azorín eksperymentował na gruncie nowelistyki, dążąc do odnalezienia jej nowych form, wychodzących poza sferę dziewiętnastowiecznej estetyki realistyczno-naturalistycznej. „Powieściopisarze XX wieku poczynali uświadamiać sobie, iż stare metody opisowe i deterministyczne

¹²³ O stylu i strukturze jego powieści *La voluntad* I. Fox pisze: „na pierwszy rzut oka powieść wydaje się wielkim collage'em złożonym z dokumentów (artykuły prasowe, akapity innych książek, okólniki polityczne, etc.), z których wszystkie mogą rzeczywiście być związane tak czy inaczej z życiem intelektualnym Martíneza Ruiza” (I. Fox, *Introducción...*, s. 31). Ponadto w każdej z trzech części swojej powieści Azorín prowadzi narrację z trzech odmiennych punktów widzenia. Pierwsza część jest napisana w trzeciej osobie (ma zatem charakter obiektywistyczny), druga wprawdzie także w trzeciej osobie, jednak są tam przedstawione również myśli i uczucia bohatera powieści (Antonia Azorína), natomiast trzecia część jest napisana w pierwszej osobie. Powieść kończy epilog, który tworzą trzy listy Martíneza Ruiza do Pio Barojy, dotyczące wpływu czynników społecznych i ekonomicznych na bohatera powieści, wprowadzając do niej kolejny, czwarty punkt widzenia.

¹²⁴ P. Cabanas wykazuje, iż to hasło było obecne w twórczości licznych literatów Pokolenia 98 i wyrażało wspólną dla niego postawę subiektywistyczną (P. Cabanas, *¡Viva la bagatela! (examen de una expresión noventayochista)*, w: *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, El Colegio de México, México 1970, s. 153–162); L. Jiménez Moreno to zainteresowanie Azorína małą znaczącymi sprawami nazywa „fenomenologią życia codziennego” (L. Jiménez Moreno, *Azorín, pequeño filósofo vitalista*, „Anales del Seminario Historia de la Filosofía”, 1998/15, s. 224). Zainteresowanie „bagatelą”, ironia oraz humor Azorína mogą sugerować, iż jego proza jest pozbawiona głębi. I rzeczywiście niekiedy tak jest. Przykładem mogą być jego artykuły opublikowane w *La ruta de Don Quijote* z okazji trzechsetnej rocznicy wydania pierwszej części *Don Quijote*. By je napisać, J. Martínez Ruiz na polecenie dyrektora czasopisma „El Imparcial” w 1905 r. odbył podróż po La Manczy i „opisał w swoich artykułach ludzkie typy i miasteczka z takim pogodnym humorem, że jego styl jawi się jako niemal powierzchowny i zmanierowany” (J.M. Valverde, *Introducción*, w: Azorín, *Los pueblos. La Andalucía trágica y otros artículos (1904–1905)*, Castalia, Madrid 1987, s. 27). Niemniej wysłany tego samego roku do przeżywającej głód Andaluzji, opisał zstaną sytuację w zupełnie inny sposób, bez ironii, humoru i zamiłowania do „bagateli”, tak iż redakcja przestraszona radykalnym tonem jego artykułów niektórych z nich nie opublikowała, a jemu samemu nakazano powrót do Madrytu (zob. *ibidem*, s. 28).

okazują się niewystarczające do zdania sprawy z nowych ludzkich sytuacji w złożonym świecie początków stulecia¹²⁵. W jego powieściach funkcjonują heterogeniczne dyskursy (m.in. dialog, dziennik, list, reportaż, medytacja), narracja przyjmuje zamiennie perspektywę pierwszo- i trzecioosobową, z których żadna nie jest wyróżniona jako centralna; idee dominują nad akcją, czas ulega interioryzacji, przestrzeń zewnętrzna staje się symbolem osobowości i duszy, opisy rzeczywistości mają charakter impresjonistyczny, łączony z tradycyjnym, szczegółowym opisem, właściwym dla estetyki realistyczno-naturalistycznej¹²⁶. W powieściach Azorína występują także fragmenty o treści metaliterackiej, w formie refleksji prowadzonej przez ich bohaterów. „Nowa powieść sytuuje się w zbiegu różnych gatunków, w przestrzeni »bękarciej« (*bastardo*), nigdy wcześniej nie przemierzanej, charakteryzującej się niczym nie uwarunkowaną mieszanką dyskursów, fikcyjnych i niefikcyjnych, oraz zamierzoną dekompozycją tej jedności narracyjnej, którą podtrzymywał ten sam model narracyjny, nieznacznie zmieniany od czasów Renesansu¹²⁷. Azorín wpisuje się swą twórczością powieściową – z *La Voluntad* jako dziełem stanowiącym decydujący moment w procesie odnowy nowelistyki hiszpańskiej – w tę właśnie tendencję. Jego hybrydyczne dzieła, łączące elementy prozy i poezji, bywają nazywane „powieściami lirycznymi”, „poematami pisanymi prozą” i „powieściami subiektywnymi¹²⁸. „Jego bogactwo jest nadzwyczajne; obcował z wieloma gatunkami literackimi, autorami, postaciami historycznymi, epokami; zauważał nieporównywalnie więcej aspektów rzeczywistości niż jego rówieśnicy¹²⁹. Sam siebie nazywał „małym filozofem” – obserwatorem i komentatorem życia, który nie zagłębia się w skomplikowane teorie filozoficzne¹³⁰. J.F. Ortega Muñoz pisze o nim jako filozofie następująco: „w żadnym podręczniku ani w żadnym traktacie o dziejach filozofii nie znajdziecie nazwiska José Martíneza Ruiza, Azorína, ani w wykazie filozofów wielkich i małych, niemniej [...] jego pominięcie jest zapomnieniem, godnym ubolewania zapomnieniem, ponieważ bez wątpienia Azorín powinien pełnoprawnie figurować wśród filozofów XX stulecia¹³¹.”

¹²⁵ J.M. Calles, *La Voluntad de Azorín y la renovación de la novela española a principios del siglo XX*, „Espéculo. Revista de estudios literarios”, 2004/26, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero26/voluntad.html> (5.10.2012).

¹²⁶ Zob. F. Ezpeleta Aguilar, *Formación y maestro en La Voluntad de Azorín*, s. 66–67.

¹²⁷ J.M. Calles, *La Voluntad de Azorín y la renovación...*

¹²⁸ Zob. M.J. Ferrari, *Las confesiones de un pequeño filósofo. Una obra „sui generis”, „Epos”*, 2002/18, s. 164.

¹²⁹ J. Marías, *Azorín en el movimiento...*

¹³⁰ Azorín, *Las confesiones de un pequeño filósofo*, Espasa–Calpe, Madrid 1994.

¹³¹ J.F. Ortega Muñoz, *Azorín filósofo de la sensibilidad*, „Boletín del Instituto de Estudios Gienenses”, 1975/78, s. 33.

Społeczne zainteresowania Azorína skupiały się na prawach jednostki, które – jak sądził – są zagrożone przez ojczyznę, Kościół, państwo i małżeństwo. Podstawę jego refleksji o społeczeństwie i prawach jednostek stanowiła teza, iż ich postępowanie w przemożnym stopniu zależy od naturalnego, a zwłaszcza społecznego otoczenia, co wielokrotnie wyrażał, stwierdzając (za H. Taine’em), iż „środowisko tworzy człowieka”, że człowieczeństwo jest zróżnicowane tak samo, jak różne są społeczeństwa, które je kształtują. Ponadto negował pogląd o duchowej naturze człowieka, uznając tę myśl za scholastyczny przesąd; według niego to, co w człowieku jest uznawane za czynnik duchowy, jest jedyne funkcją mózgu, co oczywiście oznacza, że człowiek nie ma wolnej woli. Z poglądu o determinowaniu ludzkiego życia przez otoczenie społeczne Azorín wyprowadzał wnioski dotyczące zasad funkcjonowania i roli prawa, polemizując zwłaszcza z jego korekcyjnym rozumieniem (w Hiszpanii, jak pisaliśmy, zwolennikami takiego rozumienia funkcji prawa karnego byli krauzyści). Według niego przestępca nie ponosi całkowitej winy za swoje czyny; w pewnej części jest za nie odpowiedzialne także społeczeństwo, w którym on żyje i które „maltretuje” go jako jednostkę. Pod wpływem idei P.A. Kropotkina z wykładu pt. *Więźniowie*¹³², w którym rosyjski anarchista argumentuje za likwidacją więzień, Azorín twierdził, iż zamykanie przestępców w więzieniu nie likwiduje przyczyn przestępczości, a nawet niekiedy je pomnaża. By je wyeliminować, należy radykalnie, tj. rewolucyjnie zmienić samą strukturę społeczeństwa w tych jej aspektach, których samo istnienie jest źródłem przestępczości. Te dziedziny społecznej struktury to – jak zaznaczono – ojczyzna, Kościół, państwo i małżeństwo. Według Azorína są one archaicznymi przeżytkami, utrzymującymi się tylko dzięki sile mas i słabości elit. Siła mas nie jest siłą fizyczną, militarną czy policyjną, lecz siłą ideologii. Tę sytuację należy zmienić w imię równości i dobra wszystkich – pisał Martínez Ruiz na początku XX wieku. Rewolucyjne barbarzyństwo uznawał on za immanentną zasadę dziejów – twierdził, iż bez niego świat „umiera od cywilizacji”. Rewolucyjną potencję oraz zdolność do ustanawiania nowych zasad społecznych dostrzegał w robotnikach i chłopach. Był historiozoficznym optymistą przekonanym o tym, że dzieje ewoluują w kierunku powszechnej solidarności między ludźmi i społecznej sprawiedliwości, jednak w późniejszym okresie życia ten optymistyczny pogląd odrzucił. Porzucił także nadzieje związane z rewolucją, zaś fanatyzm rewolucyjny uznał za równie groźny jak religijny. Poczynając od *La Voluntad*, charakterystycznym, trwałym rysem całej jego twórczości stał się pesymizm,

¹³² Ujmując szerzej, anarchistyczną postawę Azorína – jak wykazuje I. Fox – ukształtowały dwa dzieła mające bardzo rozległy krąg czytelników w Hiszpanii: *Zdobycie chleba* (1892) Piotra A. Kropotkina i *La douleur universelle* (1895) Sébastiena Faure’a (zob. I. Fox, *El anarquismo...*, s. 328).

co krytycy wiążą z wpływem Schopenhauera: „lektura Schopenhauera jest rozlega, krytyczna i kształtująca; w jej trakcie Azorín asymiluje istotne elementy Schopenhauerowskiego światopoglądu, które stają się integralnymi elementami jego wizji świata”¹³³. W jego powieściach stale ujawniać się będzie przekonanie o dominacji cierpienia, nędzy i niesprawiedliwości na świecie; świat jest miejscem wiecznego, nie mającego końca bólu i zła, a ludzkie życie, życie każdego człowieka, pełne udręk, niepowodzeń i codziennych upadków, jest procesem zmierzającym nieuchronnie w kierunku ostatecznej klęski. Za najważniejszy stosunek wobec takiego świata i życia Azorín uznawał postawę zrezygnowanej ascezy życiowej – kontemplacyjnej i zarazem heroicznej („święty heroizm”), mającej za swój przedmiot to, co wieczne; tylko jej przyjęcie uwalnia od świata i tożsamości z nim zła. Tę samą funkcję – tak jak u Schopenhauera – spełnić może twórczość artystyczna i kontemplacja sztuki. Ta myśl o najdoskonalszym wytworze ludzkiej inteligencji pojawia się w kilku powieściach, m.in. w *El escritor*, *El enfermo*, *Capricho*, *La isla sin Aurora*.

W wyobrażeniach Azorína poprawnie funkcjonujące społeczeństwo to takie, w którym istnieje wspólnota interesów wszystkich grup społecznych czy – ujmując inaczej – nie istnieje walka interesów, której ofiarami są jednostki i przysługujące im prawa. Najważniejsze instytucje podtrzymujące walkę społecznych egoizmów to parlament i prawo – podstawowe struktury państwa i instrumenty władzy politycznej. Są one oparciem dla innej struktury, będącej źródłem niemoralności i niesprawiedliwości – małżeństwa. Według Azorína małżeństwo łamie wszystkie naturalne prawa jednostki: zniewala kobietę, zatrzymując ją w domu i nie pozwalając jej na równy z mężczyzną udział w życiu społecznym oraz zabija miłość stanowiącą istotę ludzkiej wolności. W imię wolności i miłości krytykował nauczanie Kościoła, uznając, że ogłupia prosty lud.

Utopijna wizja społeczeństwa bez instytucji tradycyjnie uznawanych za struktury podstawowe i konieczne do jego istnienia opierała się na optymistycznym założeniu antropologicznym, iż człowiek z natury jest dobry. Anarchizm w ujęciu Azorína to doktryna uniwersalnej miłości, domagająca się w jej imię i w imię dobra powszechnego zniesienia wszelkiej władzy. Jako doktryna miłości jest bliska „prawdziwemu chrześcijaństwu” – chrześcijaństwu samego Chrystusa, który, jak powiada Azorín, był anarchistą; więcej nawet – anarchizm (nazywany także przez niego „rewolucyjnym socjalizmem”) uznawał za kolejne stadium ewolucyjne chrześcijańskiej doktryny społecznej i politycznej. Wielkie nadzieje na zapoczątkowanie rewolucji politycznej i społecznej, której końcowym efektem byłoby społeczeństwo miłości i wolności, Azorín wiązał z rewo-

¹³³ F.J. Martín, *El horizonte de la desdicha (el problema del mal y el ideal ascético en Azorín)*, „Anales de Literatura Española”, 1996/12, s. 189.

lucją artystyczną. Dlatego nie akceptował sztuki czystej, sztuki dla niej samej, pozbawionej implikacji społecznych. Za tę dziedzinę twórczości artystycznej (ale i życia), która najpełniej umożliwi widzowi uczestnictwo w wolności intelektualnej i emocjonalnej uznawał teatr. Nie każdy jednak rodzaj sztuki teatralnej takimi możliwościami dysponuje. Azorín był przekonany, że tematyka i formy teatru klasycznego – zarówno greckiego, jak i narodowego, hiszpańskiego – nie odpowiadają już potrzebom intelektualnym i uczuciowym współczesnego człowieka, a tym bardziej nie stanowią przestrzeni, w której może obudzić się duch wolności i rewolucji. Pod tym względem znacznie większe możliwości dostrzegał w dziełach Ibsena i Hauptmanna.

Bezpośredni wpływ J. Martíneza Ruiza na przemiany hiszpańskiej rzeczywistości był raczej niewielki. Sam to zresztą dobrze widział i był tym rozczarowany¹³⁴. Dlatego w 1904 r. pożegnał się z myślą o rewolucji społecznej, przyjął pseudonim Azorín i oddał się krytyce i twórczości literackiej. To, co jako krytyk literacki uznawał za „literaturę”, znacznie przekraczało konwencjonalne rozumienie tego pojęcia. Zaliczał do niej nie tylko dzieła hiszpańskich klasyków, ale także dotyczące Hiszpanii prace historyczne, geograficzne, słowniki, sprawozdania z podróży, wspomnienia, a nawet przewodniki turystyczne. Poszukiwał w nich ducha Hiszpanii¹³⁵, uznawał je za najlepszy materiał do studiów nad uczuciami, istotą i mechanizmem ludzkich reakcji na wydarzenia polityczne. Zresztą nie tylko dlatego czytał stare książki, by z nich wyciągać polityczne wnioski dotyczące współczesności. Był po prostu ich miłośnikiem. Jak sam przyznawał, od tych starych dzieł, znajdujących często przypadkowo, o których istnieniu do momentu ich odnalezienia nie miał nawet pojęcia, zależała niejednokrotnie treść niejednej jego książki. Podobnie jak Ganivet czy Unamuno, mógłby Azorín wypowiedzieć: „nie wychodź na zewnątrz, wewnątrz Hiszpanii mieszka prawda” i tylko dzięki tej prawdzie możliwe jest jej zbawienie (czy inaczej – regeneracja). Podobnie jak oni istotę hiszpańskiej duchowości

¹³⁴ Obraz hiszpańskiego społeczeństwa w twórczości Martíneza Ruiza jawi się jako pesymistyczny, o czym świadczy choćby ten oto fragment jego powieści *La voluntad*, będącej wyrazem jego przeświadczenia, iż w Hiszpanii brakuje woli do zmiany i poprawy życia: „widzę, że wszyscy mówimy o odrodzeniu... że wszyscy chcemy, żeby Hiszpania była narodem światłym i pracowitym... lecz nie wykraczamy poza te platoniczne życzenia... Trzeba zacząć iść! I nikt nie zaczyna... starzy są sceptykami... młodzi nie chcą być romantyczni... Romantyzm był, na pewien sposób, nienawiścią, pogardą pieniędzy... a teraz trzeba bogacić się za wszelką cenę... a do tego nie ma nic lepszego niż polityka... a polityka przestała być romantyzmem, by stać się rzemiosłem, czymś, co wytwarza pieniądze, tak samo jak wytwarza się tkaniny, czekoladę czy cokolwiek innego... Wszyscy domagamy się odrodzenia i wszyscy czujemy się przywiązani do podżegających intryg i oszustw...” (s. 87).

¹³⁵ I. Fox uważa go, obok Menéndeza Pelayo i Unamuna, za wyznawcę poglądu, iż hiszpańska literatura zawiera fundamentalne założenia narodowej filozofii, z tą różnicą, iż w przeciwieństwie do Unamuna za symbol dekadencji Hiszpanii uznawał on m.in. postacie szlachciców, a duszami najbardziej hiszpańskimi, pełnymi twórczej energii byli według niego mistycy (I. Fox, *La invención de España...*, s. 11).

wości dostrzegł w ideach katolicyzmu (co nie znaczy – w Kościele), wyrażających się zwłaszcza w kastylijskiej mistyce, co wiązało się również z transformacją jego poglądów dotyczących znaczenia twórczości intelektualnej dla życia narodowego – Azorín uznał ją za sprzeczną z mentalnością Hiszpanów, podkreślając w zamian dominację w niej woli i umiłowania cnót. Za system polityczny sprzyjający pielęgnowaniu tej mentalności i związanej z nią aksjologii pisarz uznał monarchię parlamentarną, ale także dyktaturę, wobec niewydolności parlamentu, którego deputowani nie dbają o interes powszechny, lecz o partykularne ze swej istoty interesy partyjne, powiększając jedynie rozmiar chaosu i niekompetencji. Jego opinie dotyczące tej kwestii często się jednak zmieniały – kiedy indziej był apologetą i obrońcą republiki socjalistycznej.

Jego krytyka literacka cechuje się pewną przypadkowością, nie opiera się na żadnej sformalizowanej metodzie ani nie jest poparta akademicką erudycją. Jej niesystematyczność, impresyjność wynikała stąd, że Azorín pozwalał swojej wrażliwości i wyobraźni unosić się daleko, za inspirację mając jakiś fragment komentowanego dzieła lub tylko jakąś pobudzającą jego duszę frazę. W efekcie powstawały raczej opowiadania inspirowane komentowanym tekstem, w których wyrażana przez niego ocena zawierała się w nielicznych zdaniach¹³⁶.

Lecz mimo pozornej frywolności eklektycznego ujęcia, jego wrażliwość artystyczna jest głęboka, Azorín prowadzi nas daleko w sztuce czytania. Zadajemy pytanie, czy obudzenie naszych zmysłów, czy utożsamienie naszego stanu ducha ze stanem ducha czytanego autora nie jest doświadczeniem tak wartościowym, jak doświadczenie czytania w celu poznania. Nie ulega wątpliwości, że erudycja jest pomocna, ale tylko wtedy, gdy filtruje się przez soczewki wrażliwości. Azorín był pierwszym Hiszpanem, który rozpoznał ten aspekt oceny literatury¹³⁷.

Mimo tego impresyjnego, niesystematycznego stylu krytyki literackiej, Azorín uczynił więcej dla rewaloryzacji literatury hiszpańskiej niż jakikolwiek inny współczesny mu krytyk, jak bowiem sam zauważał, nawet ci Hiszpanie, którzy profesjonalnie zajmują się rodzimą literaturą, nie czytają jej i nie znają, a ich opinie są zwykle tylko powtórzeniem podręcznikowych fraz¹³⁸.

Klasycznym dziełem, które Azorín komentował ze szczególnym upodobaniem (niektórzy piszą – obsesyjnie) i często do niego się odnosił w swoich pismach, był *Don Quijote*. Świadectwem tego zainteresowania są dwa tomy

¹³⁶ J.M. Martínez Cachero tę formę krytyki literackiej, jaką uprawiał Azorín, nazywa „opowiadaniem-krytyką” (zob. M. Martínez Cachero, *Una especie literaria ambigua: los cuentos crítica de Azorín*, w: *Actes du Premier Colloque International “José Martínez Ruiz (Azorín)”*, Pau 1986, s. 179–181). Zdaniem tego autora tym, co Azorín jako krytyk literacki lubił najbardziej, było uzupełnianie komentowanej przez niego książki „dodatkami” własnego pomysłu (ibidem, s. 183).

¹³⁷ E.I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, s. 125.

¹³⁸ Zob. Martínez Ruiz (Azorín), *Lecturas españolas*, w: *Obras completas*, t. 1, Aguilar, Madrid 1975, s. 915.

zadziwiających erudycją komentarzy do dzieła Cervantesa: *Con Cervantes* (1947) i *Con permiso de los cervantistas* (1948); swoistym komentarzem do *Don Kichota* jest także jego powieść *El licenciado Vidriera* (1915), będąca pewnego rodzaju przetworzeniem dzieła Cervantesa. W swoich komentarzach i pracach krytycznoliterackich nie pominął chyba żadnego epizodu powieści. W jego przekonaniu mentalność (filozofia) Don Kichota, łącząca idealizm i pragmatyzm (z przewagą tego drugiego), jest wieczną mentalnością kastylijskiego ludu. Twierdził także, iż ta właśnie filozofia stanowi mentalny fundament współczesnego społeczeństwa hiszpańskiego.

Antonio Machado y Ruiz (1875–1939)

Machado nie jest powszechnie uznawany za filozofa. J. Marías pisze np., iż „był poetą [...], a jego dzieło tym bardziej jest wartościowe, im ściślej jest poetyckie i w miarę jak się oddala od poezji pomniejsza się i traci na wartości”¹³⁹. Niemniej ten sam autor twierdzi, iż Machado nigdy nie był wobec myśli filozoficznej obojętny, przeciwnie – z filozofią łączyły go różne i liczne relacje. W istocie był myślicielem filozoficznym, chociaż jego myśl ma charakter nieusystematyzowany i rozproszony i – jak pisze J.M. García Castro – jest „filozofią »poetycką«, filozofią, która odkrywa twórczość poetycką jako otwarte drzwi prowadzące do prawdziwego poznania”¹⁴⁰. Przekonanie o filozoficznych potencjach poezji Machado czerpał m.in. z dostrzeżenia niezdolności racjonalizmu i pozytywizmu do poznania rzeczywistości na obranych przez nich drogach, prowadzących ostatecznie do zamknięcia się myśli w obrębie logicznego solipsyzmu. „Poezja, poetycka postawa, daleka od bycia grą snów i irrealności mających zaspokajać eskapistyczne pragnienie ludzkiego serca, jest dla Machado doskonałym obszarem poszukiwania i spotkania osoby i świata”¹⁴¹ – drogą prowadzącą do odkrycia rzeczywistości i komunikacji. Poeta nie jest metafizykiem, dostrzega nieadekwatność środków poznawczych, jakimi – jako właśnie poeta – dysponuje, by usytuować się w obrębie metafizyki, dlatego wyzwala się z „dialektycznych dążeń”, by wkroczyć w obręb czasu życia i poznawać za pośrednictwem żywych intuicji. Nie popełnia jednak błędu filozofa, który do końca nie potrafi rozpoznać, iż to, co poznaje, nie jest rzeczywistością, lecz jedynie wytworzonymi przez niego samego pojęciami. Nie jest też ślepy na „racje serca”, o których rozum nic nie wie.

¹³⁹ J. Marías, *Antonio Machado y el pensamiento* (I), „ABC”, 4.07.1996.

¹⁴⁰ J.M. García Castro, *La filosofía poética de Antonio Machado*, „Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía”, 2012/3, s. 313.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 314.

A. Machado urodził się w Seville; wraz z rodziną w ósmym roku życia przeniósł się do Madrytu, gdzie uczył się w Institución Libre de Enseñanza. W 1901 r. opublikował swoje pierwsze poematy. W 1907 r. zaczął pracę jako nauczyciel języka francuskiego w kastylijskim miasteczku Soria. W 1910 r. udał się na stypendium do Paryża, by na Sorbonie doskonalić język francuski; słuchał także wykładów Bergsona w Collège de France. Jednak po roku choroba żony (miała na imię Leonor) wymusiła ich powrót do Hiszpanii. Po jej śmierci (zmarła w 1912 r., w wieku osiemnastu lat, a poeta nigdy powtórnie się nie ożenił) Machado przeprowadził się do Baezy w Andaluzji; przebywał tam jako nauczyciel do roku 1919, a następnie powrócił do Kastylii; do roku 1932 mieszkał w Segovii, a później w Madrycie. W 1927 r. został wybrany do Real Academia Española. W czasie wojny domowej opowiedział się za Republiką, chociaż nie angażował się w życie polityczne. Zmarł w 1939 r. we Francji, uciekając przed represjami gen. Franco.

Machado był prozaikiem i poetą. Jego dzieło poetyckie, zaliczane do klasyki hiszpańskiej poezji, otwiera w 1902 r. zbiór 42 wierszy zatytułowany *Soledades*. W kolejnych edycjach Machado dodawał do niego nowe wiersze i usuwał inne, wyzwalając się spod estetyki modernizmu, pod wpływem której początkowo się znajdował; odrzucał zwłaszcza modernistyczny subiektywistyczny i narcystyczny sensualizm i poszukiwanie formalnego piękna na rzecz uniwersalnej emocjonalności i uduchowienia. Nie odmawiał poecie prawa do kreatywności, lecz wątpił w możliwość i wartość poezji nie biorącej początku w doświadczeniu rzeczywistości; twierdził, iż poeta nie może być Narcyzem ani „mniejszym Bogiem”. On sam był realistą, a sens swoich wierszy i poematów wyprowadzał z rzeczywistości. W 1912 r. opublikował *Campos de Castilla*, najbardziej znaną kolekcję poematów. W roku 1917 jego wiersze zostały wydane w zbiorach *Poesías escogidas* oraz *Poesías completas*. W 1929 r. ukazał się zbiór *Canciones a Guiomar* (Guiomar to wymyślone przez niego imię kobiety, w której wówczas był zakochany). Swoją koncepcję poezji zawarł w *Poetyce* (1931), gdzie jako główną zasadę twórczości podał pierwszeństwo życia przed sztuką, doświadczenia przed wyobraźnią, emocji i intuicji przed ideami (w tych hasłach wyraża się nie tylko poetycka postawa A. Machado, lecz także jego sceptycyzm poznawczy). Według niego poezja powinna wyrażać głębokie stany świadomości, tajemnice świata i człowieka, jego niepokoję, cierpienia i nadzieje – stany afektywne i emocjonalne, jakie człowiek przeżywa w relacjach ze światem. Akt poetycki ma przewyższać postawę czysto intelektualną (jednak bez jej negowania), będąc aktem całej ludzkiej osobowej egzystencji. Powinien to być akt wolny, otwarty na życie i świadomość. Machado odrzucał subiektywizm i estetyzm („sztukę dla sztuki”, będącą według niego przeniesieniem idealizmu filozoficznego na grunt sztuki poetyckiej). Już w *Soledades* wyelimi-

nował z poezji pierwiastek anegdotyczny, bowiem jak pisze J.M. García Castro, ujawniając intencje A. Machado:

jeśli z wiersza dałoby się usunąć wszystko, co anegdotyczne, to wszystko, co mogłoby mieć charakter przypadkowy (*circunstancial*), co mogłoby nie być albo być w inny sposób, pozostałby ostatecznie pierwotny i źródłowy, nieredukowalny rdzeń o uczuciowym charakterze, otwierający przestrzeń poetyckiej ekspresji. Wyliczenie tych pierwotnych emocji czy uczuć, jeśli byłoby możliwe, konstytuowałoby zbiór uniwersaliów uczucia. Oczywiście ich wyliczenie jest zajęciem próżnym [...]; emocji nie można policzyć ani zsumować¹⁴².

Stałymi motywami plastycznymi jego poezji są ciche, cieniste place, tajemnicze uliczki, puste podwórka, opuszczone domy, cyprysowe parki, ogrody martwych miast. W ten sposób Machado dokonuje spirytualizacji i humanizacji krajobrazu – „dzięki pejzażowi jako rzeczywistości przeżytej, dzięki jego intymnej wibracji, to co rzeczywiste przekształca się w to co istotne”¹⁴³. Obrazy te i motywy (ale nie symbole – Machado był tak samo przeciwnikiem symbolizmu w poezji, jak intelektualizmu, woluntaryzmu czy konceptualizmu; te postawy poetyckie uznawał za niesłusznie odcinające się od ważnych władz i zdolności poznawczych: konceptualizm – od tego co nieintelektualne, symbolizm będący kultem tego co nieświadome – od intelektu) wyrażają żal za utraconą młodością, miłością i szczęściem. Tak jak inni twórcy Pokolenia 98, Machado spoglądał częściej w przeszłość niż w przyszłość; w *Campos de Castilla* czas przeszły jest przeszłością Hiszpanii, czasem jej historycznej pełni i wielkości. Poeta ze smutkiem dostrzegał degradację moralną narodu, przejawy jego okrucieństwa, powszechnej wśród hiszpańskiego ludu zazdrości i podejrzliwości, etc. „Chodzi zasadniczo o krytykę ideologiczno-moralną w kategoriach »du-szy« czy o etos hiszpańskiego człowieka, chociaż w niektórych momentach udaje się dostrzec społeczne źródło jego diagnozy”¹⁴⁴ – pisze Cerezo Galán. Jednak Machado także – jak jego rówieśnicy – uległ z czasem pokusie idealizacji kastylijskiego krajobrazu i ludu kastylijskiej ziemi jako dominium ducha, dostrzegając tkwiące w nim odwieczne siły, które uznawał za podstawę przyszłego odrodzenia moralnego Hiszpanii, a w dalszej kolejności także politycznego i gospodarczego¹⁴⁵. Był przekonany, że Hiszpan jest z natury człowiekiem dobrym, skłonny do pobożności, ale niecierpliwym i chyba dlatego niezdolnym

¹⁴² Ibidem, s. 368.

¹⁴³ A. López Castro, *Antonio Machado y la búsqueda del otro*, „Estudios humanísticos. Filología”, 2006/28, s. 30.

¹⁴⁴ P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid 1975, s. 531.

¹⁴⁵ Niektórzy autorzy twierdzą, iż ta postawa A. Machado ukształtowała się w dużej mierze pod wpływem M. de Unamuno – zob. np. M.R. Margenot, *Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado*, „Espéculo. Revista de estudios literarios”, 2009/42, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/intrahis.html> (5.10.2012).

do podejmowania wysiłków mających odległy w czasie cel. Niezbyt wysoko cenił krytycyzm Hiszpanów, natomiast wśród ich zalet wymieniał poczucie równości między ludźmi oraz bezwarunkowy szacunek dla innych.

Dla wsparcia swojego wykładu poetyki, antropologii i metafizyki A. Machado powołał (w *Cancionero apócrifo*, zawartym w *Poesías completas* oraz w napisanej prozą książce pt. *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* z 1936 r.) do literackiego istnienia kilka apokryficznych postaci: Abela Martína (który w interpretacjach jest uznawany za *super ego* samego Machado), Juana de Mairenę (uznawany za *alter ego* A. Machado) oraz apokryf wymyślonego przez tego ostatniego (zatem apokryf drugiego stopnia) Jorge Menesesa (to jednak nie wszystkie apokryfy, bo w innym miejscu Machado pisze o czternastu innych apokryficznych postaciach, niektórych wymienia nawet z nazwiska, chociaż nie podaje o nich żadnych szczegółowych informacji) – rzekomych XIX-wiecznych poetów (dostarczył nawet dość szczegółowych danych biograficznych, łącznie z datami i miejscem ich urodzenia i zatrudnienia oraz takimi faktami, jak np. tytuły ich prac naukowych i działań poetyckich czy nadużywanie alkoholu), którzy wprawdzie nigdy nie istnieli, ale – jak pisze – istnieć powinni. Bliżej wyjaśniając ten zamysł, J.L. Abellán pisze, iż powołanie przez Machado fikcyjnych postaci, które głoszą jego własne poglądy filozoficzne, mogło wynikać z jego sceptycyzmu czy wręcz bojaźliwości w ich głoszeniu¹⁴⁶. J. Brioso zaś twierdzi, iż u Machado „to, co apokryficzne, sugeruje odzyskanie przeszłości możliwej i negację przeszłości rzeczywistej”¹⁴⁷, a w szczególności chodzi o negację czy wymazanie z pamięci rzeczywistego hiszpańskiego XIX stulecia i zastąpienie go stuleciem apokryficznym – takim, jakim ten czas nie był, a mógłby być – po to, by ustanowić nowy stosunek do przeszłości, decydującej zawsze o naszym rozumieniu teraźniejszości.

Interesujące debaty filozoficzne (nie zawsze jasne i spójne) apokryficznych postaci ukazują, że dla Machado głównym zagadnieniem filozoficznym był problem XIX-wiecznego subiektywizmu, który w polityce i życiu społecznym – jak pisze – przejawiał się w postaci indywidualizmu. Machado miał tu na myśli przyjętą (za Kantem, jak twierdził) w ówczesnej filozofii zasadę, wedle której myślenie powinno wychodzić od podmiotu, a nie od przedmiotu. Według niego jej przyjęcie tłumaczy sceptycyzm, a nawet solipsyzm najnowszej filozofii („żyjemy w świecie istotnie apokryficznym, w kosmosie czy poemacie naszego myślenia”¹⁴⁸), stanowiący teoretyczną przeszkodę w uznaniu istnie-

¹⁴⁶ Zob. J.L. Abellán, *La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo*, „El Basilisco”, 1979/7, s. 77.

¹⁴⁷ J. Brioso, *Antonio Machado y la tradición apócrifa*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2007/24, s. 216.

¹⁴⁸ A. Machado, *Juan de Mairena*, Espasa-Calpe, Madrid 1976, s. 103.

nia innych podmiotów, będących – na mocy tych stanowisk – jedynie treścią świadomości. Machado wraz ze swoimi apokryficznymi filozofami-poetami dyskutował te zagadnienia, próbując znaleźć wyjście z pułapki solipsyzmu, w jakiej znalazła się refleksja filozoficzna. Sądził, że nie można z niej wyjść – tzn. uznać obiektywnego istnienia świata i innych podmiotów poza świadomością – drogą logicznego rozumowania (homogenizującego, redukującego wielość odmian i rodzajów bytu do jedyne go rodzaju – tego, jaki jest właściwy dla świadomości), lecz wyłącznie wstępując na drogę myślenia pozallogicznego, pragmatycznego (Machado nazywa je także heterogenizującym i „poetyckim”, „wiarą poetycką” przeciwstawioną „wierze racjonalnej” i „metafizycznej”¹⁴⁹). Tylko takie myślenie oraz odpowiadający mu, dostosowany do rzeczywistości język służą życiu.

A. Machado przeciwstawiał „wiarę racjonalną” „wierze poetyckiej”; pierwszej odpowiada metafizyka egolatryczna, drugiej natomiast altruistyczna, nazywana przez niego także chrześcijańską. Zadaniem tej drugiej jest przełamanie solipsyzmu, bo – jak pisze – poeta nie odrzuca niczego, obcy jest mu redukcjonizm myślenia, które nim pozwoli sobie doświadczyć rzeczywistości, już ją redukuje według apriorycznie przyjętych zasad tylko do tych dziedzin, jakie one określają jako realne. Metafizycznie nierestrykcyjną i nieredukcyjną racjonalność poetycką A. Machado nazywa świadomością integralną. Ta nazwa ma uzasadnienie w tym, że poezja pozwala przywrócić podmiotowi niedostępną w solipsystycznym nastawieniu część rzeczywistości („nasza logika chce być logiką myślenia poetyckiego, *heterogenizującą, wynajdowania* czy odkrywania tego, co rzeczywiste”¹⁵⁰), przekształcając zarazem solipsystyczny wcześniej podmiot w podmiot integralny. Logika, według której dokonuje się myślenie poetyckie, nie jest logiką formalną ani nie opiera się na pojęciach, których treścią jest to, co w świecie niezmiennie, lecz ma charakter wartościujący, zgodny zarówno z intuicją, jak i z żywą i zmienną rzeczywistością, w której głębię ona przenika (teza ta przypomina, oczywiście, pogląd Bergsona, którego wykładów Machado słuchał w młodości). Apokryficzny filozof Abel Martín dobrze wie, że takiemu poznaniu można postawić zarzut, iż jest ono niewyraźne w zwykłym języku nauki czy filozofii, dlatego postuluje utworzenie w tym celu języka poetyckiego (w którym występują „uniwersalia uczuciowe”, „uniwersalia jakościowe”, „uniwersalia serca”: „niepokój”, „smutek”, „lęk”, „rezygnacja”, „nadzieja”, „niecierpliwość”¹⁵¹) i poetyckiej logiki, nie mającej nic wspólnego z zasadą tożsamości logiki klasycznej, jak też pozbawionej negacji i sprzeczności, bo nie występują one, według Abela Martína, w rzeczywistości. Sprzeczność nie wy-

¹⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 177.

¹⁵⁰ A. Machado, *Juan de Mairena*, s. 112.

¹⁵¹ Zob. J.M. García Castro, *La filosofía poética...*, s. 368.

stępuje także między bytem i nicością – nicłość jest jedynie wytworem myślenia homogenizującego, sprowadzającego wielość rzeczywistości do „bytu”, który da się pomyśleć jako całość – jako „byt” właśnie – tylko na tle nicości; rzeczywiste, „poetyckie” myślenie nie ma jednak nigdy do czynienia z całością bytu, a więc nie potrzebuje nicości. W ten sposób sprzeczność zostaje z „poetyckiej metafizyki” wyeliminowana. Machado wie, że taka logika będzie nieprzydatna w nauce, filozofii i praktycznym życiu, dlatego ogranicza jej zastosowanie – „wystarcza, aby przechadzać się po domu”¹⁵².

Skracając tok rozumowań A. Machado, można zrekapitulować je stwierdzeniem, iż poza formy „świata fenomenicznego” – będącego jedynie świadomościową reprezentacją świata – wyprowadza pragmatyczna, wewnętrzna dążność świadomej monady do posiadania obiektywnie istniejącego świata zewnętrznego, pretensja do tego, by istniał obiekt („metafizyczne pragnienie tego, co istotnie inne”), do którego podmiot odnosi się w relacji miłosnej¹⁵³. „Tylko myślenie pragmatyczne, głęboko alogiczne, może potwierdzić istnienie naszego bliźniego w takim samym stopniu pewności, w jakim doświadczamy naszego własnego istnienia, i jednocześnie rozpoznać, że ów bliźni jawi się nam w kontekście świata zewnętrznego – zwykłego wytworu naszego ducha – bez najmniejszej oznaki, która mogłaby wskazywać na jego heterogeniczność”¹⁵⁴. Ten postulowany przez miłość świat obiektywny nie jest więc przedmiotem poznania, które na mocy własnej logiki jest zawsze immanentne, lecz powinien być nazwany „przedmiotem miłości”.

To rozumowanie prowadzi do postawienia przez apokryficznego Abła Martína głównego filozoficznego (metafizycznego) problemu: „jak możliwy jest obiekt erotyczny?”¹⁵⁵ Analiza kolejnych faz rozwoju miłości prowadzi Martína/Machado do wniosku, iż kulminuje się ona w poczuciu nieobecności

¹⁵² Pisma, w których A. Machado wyklada swoją metafizykę, są utrzymane w tonie humorystycznym. A. Sánchez Barbudo, zastanawiając się nad tym, dlaczego Machado utrzymuje je w tym tonie, pisze: „bierze się on, w pewnej części, z uświadamiania przez Machado jego własnej niejasności w stosunku do problemów, które podejmował. Można rzec, iż zawsze postrzegał z dystansu, ironicznie, własne idee, często idee bardzo osobiste, jak gdyby nie mógł w nie do końca uwierzyć. Jego humor bierze się z jego sceptycyzmu. [...] Lecz poza tym, że Machado był sceptykiem, człowiekiem skromnym, nieśmiałym, a jego humor jest czymś w rodzaju obrony przed zawstydzeniem. [...] Bez wątplenia z powodu samej nieśmiałości nie miał odwagi wyrażać swoich myśli inaczej niż w formie prostych notatek lub komentarzy” (A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Lumen, Barcelona 1981, s. 280).

¹⁵³ „Miłość zaczyna się ujawniać jako nagły wzrost rzeki życia, bez którego, w rzeczy samej, nie mógłby pojawić się konkretny obiekt, ku któremu jest ona skierowana. [...] Ukochana – powiada Abel Martín – towarzyszy nam wcześniej, niż pojawi się lub przeciwstawi jako obiekt miłości; jest w pewien sposób tym samym co kochanek, nie na końcu procesu erotycznego, jak u mistyków, lecz na jego początku” (A. Machado, *Abel Martín*, Losada, Buenos Aires 1975, s. 14).

¹⁵⁴ A. Machado, *Juan de Mairena*, s. 176.

¹⁵⁵ A. Machado, *Abel Martín*, s. 13.

ukochanej. Jest to moment, w którym miłość staje się świadoma siebie¹⁵⁶. Wówczas dokonuje się obiektywizacja erotycznego pragnienia („metafizycznego pragnienia tego, co istotnie inne”) – pojawia się obiekt erotyczny, pierwotnie dany jako jego obiektywna nieobecność. Jest on tym, co przeciwstawia się w pewnym sensie podmiotowi miłości, tym, co zupełnie „inne” niż on, co w żaden sposób nie może być uznane za jego część czy „moment”, co jest realnie „nieprzenikliwe” czy heterogeniczne w stosunku do fenomenicznej substancji podmiotu, nie poddające się homogenizującej mocy jego myślenia, sprawującego wszystko do zamykających się w nim subiektywnych reprezentacji. Dzięki temu bytowi, zjawiającemu się jako wynik niespełnienia miłości (*scil.* dostrzeżenia braku jej przedmiotu odniesienia), solipsyzm podmiotu, jego samotne zamknięcie w sobie, zostaje przełamany, a on sam staje się podmiotem w pełni świadomym.

„Inny”, który jest postulowany przez wewnętrzne pragnienie, nie może istnieć bez podmiotu pragnienia – jest tylko jego wytworem, a nawet – ujmując rzecz bardziej radykalnie – istnieje wyłącznie w nim, jest tylko jego iluzją: „obekt erotyczny, ostatnia instancja obiektywności, jest także [...] subiektywną projekcją”¹⁵⁷ – pisze Machado. Dlatego poezja nie jest gatunkiem literackim, lecz pewną formą postrzegania: „według Machado poezja jest zobowiązana być *innym* głosem, głosem innych i tego co inne, tą, która pozwala usłyszeć w poemacie wspólne odczuwanie i myślenie”¹⁵⁸. W poetyckim akcie kreacji podmiot przyjmuje obraz innego, tak iż akt ten staje się aktem objawienia w obrazie – podmiot odkrywa siebie jako innego, a następnie zostają oni zuniifikowani, zintegrowani w jednym obrazie czy wizji, a to, co wobec podmiotu inne czy przeciwne, staje się wobec niego komplementarne. „Tylko dlatego, że Ty staje się obecne w Ja, pojawia się komplementarność, totalność relacji przeżywanej poetycko”¹⁵⁹. Jednakże uświadomienie nieistnienia realnego odniesienia miłosnego pragnienia jest porażką miłości¹⁶⁰. Samotność ludzkiej monady

¹⁵⁶ „Miłość jest tutaj uczuciem braku. Ukochanej przy nas nie ma; jest ona kimś, kogo się nie posiada i na kogo na próżno się czeka. [...] Jest poczuciem samotności, albo lepiej utraty obecności [...]. Od tego momentu miłość zaczyna być świadoma samej siebie. Za chwilę pojawi się obiekt miłosny [...], który przeciwstawi się kochankowi” (A. Machado, *Abel Martín*, s. 17–18). P. Cerezo Galán, komentując zarówno sposób jawienia się innego, jak i moment ukonstytuowania się świadomości w ujęciu Machado, pisze: „to, co inne jawi się jako transcendentne, niezależne ode mnie; wraz z nim zjawia się skłonność erotyczna do jego posiadania; to zainteresowanie erotyczne [...] jest pierwszą pulsacją świadomości” (P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo...*, s. 284).

¹⁵⁷ A. Machado, *Abel Martín*, s. 21.

¹⁵⁸ A. López Castro, *Antonio Machado y la búsqueda del otro*, s. 32.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 33.

¹⁶⁰ Porażka miłości ma jednak także pozytywne konsekwencje. Jedną z nich, jak zauważa Machado, jest ukonstytuowanie się świadomości: „w metafizyce intersubiektywności klęskę ponosi miłość, ale nie poznanie, albo lepiej, poznanie jest nagrodą miłości” (A. Machado, *Abel Martín*,

jest nieuleczalna, pozostając, jak pisze P. Cerezo Galán „byciem sam na sam z raną inności w żywym ciele”¹⁶¹. Podsumowując rozważania dotyczące przekroczenia subiektywności, Machado stwierdza: „Martín Abel nawet przez moment nie przewyciężył subiektywizmu swojej epoki i uznaje wszelką obiektywność w sensie ścisłym za zjawisko, za zmieniające się złudzenie, za zmieniającą, iluzoryczną projekcję podmiotu na zewnątrz siebie”¹⁶².

By kontynuować ekspozycję idei Machado, przyjmijmy, że obiektywne istnienie innych zostało wykazane w postaci argumentu, jakim jest „metafizyczna wiara” w ich istnienie. Kiedy to następuje, do filozoficznego zbadania pozostaje jeszcze ważne w epoce indywidualizmu zagadnienie określenia istoty relacji, jakie zachodzą między jednostkami, tworząc ludzką wspólnotę. Dla hiszpańskiego poety pomostem, dzięki któremu jednostki mogą wchodzić w braterskie relacje, jest Bóg. Jako jego symbol – symbol uniwersalnego braterstwa i solidarności między ludźmi – Machado wskazuje Chrystusa¹⁶³. Jest On wszechogarniającą świadomością, w której partycypują jednostkowe świadomości ludzi. To właśnie ta partycypacja czyni ludzi braćmi. Nie jest to Bóg chrześcijański ani nawet biblijny. Machado nazywa go „Bogiem serca”. Trudno zresztą dociec, jak Machado pojmuje Boga. A. Sánchez Barbudo komentuje tę kwestię następująco:

kiedy mowa o „Bogu serca”, nie zawsze jest jasne, czy mówi się o Bogu istniejącym poza sercem i objawionym, ukazującym się w sercu człowieka, czy raczej chodzi o Boga tylko serca, tzn. będącego tylko jego przeczcuciem czy nostalgią za Bogiem w człowieku, postulowaniem Boga, które samo w sobie nawet nie stanowi, cokolwiek by o tym powiedzieli teologowie, niezbitego dowodu na Jego obiektywne istnienie. [...] Bóg Machado był Bogiem fideistów, lecz tych fideistów, którzy zaczynają od stwierdzenia nie egzystencji Boga, lecz Jego pragnienia odczuwanego w sercu¹⁶⁴.

s. 25). Dwie następne wskazuje Cerezo Galán: „podmiot, ukierunkowany na zewnątrz przez pragnienie erotyczne, rzutuje-poza-siebie schematy, które pozwalają mu na organizowanie świata i manipulowanie nim. Chodzi więc o świadomość »spekulatywną«, ponieważ posiada ona świat tylko w wewnętrznym odbiciu subiektywnego zwierciadła”. Sama poezja jest także pozytywną konsekwencją porażki miłości, będąc nostalgią i pragnieniem „innego”, „świadectwem obcości” i „dążeniem do zagłębienia się w bogactwo bytu” (P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo...*, s. 290).

¹⁶¹ Ibidem, s. 286.

¹⁶² A. Machado, *Abel Martín*, s. 24.

¹⁶³ „Wielkim dokonaniem był platonizm [...], ale niewystarczającym do uleczenia ludzkiej samotności. Kto prowadzi dialog, w istocie afirmuje swojego bliźniego, inne ja; jakiegokolwiek operowanie argumentami – prawdziwymi bądź za takie uchodzącymi – zakłada umowę między podmiotami bądź wspólną wizję idealnego przedmiotu. Lecz rozum, sokratejski wynalazek, nie wystarcza do stworzenia ludzkiego współzycia; zakłada ono także wspólnoty serc, skierowania serc ku temu samemu przedmiotowi miłości. Takie właśnie było dokonanie Chrystusa” (A. Machado, *Juan de Mairena*, s. 70).

¹⁶⁴ A. Sánchez Barbudo, *Estudios...*, s. 308–309. Zob. też P. de A. Cobos, *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Insula, Madrid 1971, s. 76. P. Cerezo Galán pisze zaś na temat istnienia Boga w ujęciu A. Machado: „wierzyć w Boga to chcieć, by istniał, a chcieć czegoś

Machado raczej poszukuje Boga, postuluje jego istnienie, niż dowodzi, że jest. Nie dowodzi także, że ludzie powinni być dla siebie braćmi, bo istnieje Bóg, który nakazuje miłość bliźniego; przeciwnie – żeby Bóg mógł istnieć, by istniała także nadzieja na zbawienie, ludzie muszą się kochać. To braterstwo ludzi powołuje Boga do istnienia, a Jego istnienie staje się metafizyczną podstawą komunikacji między nimi. Z tego wzajemnego uwarunkowania istnienia Boga i istnienia wspólnoty wynika pewna sceptyczna konsekwencja – nie mogąc uzasadnić obiektywnego istnienia Boga, Machado nie mógł także w sposób niepodważalny wskazać podstawy międzyludzkiej komunikacji. Co więcej, nie mogąc w niezbity sposób wykazać istnienia „innych”, nie mógł on także wykazać, iż taka komunikacja może zachodzić; w związku z tym Bóg, który miałby być wytworem braterskich relacji między ludźmi, także nie może być powoływany do istnienia. Podsumowując, zacytujmy trafną, zwięzłą ocenę wysiłków poety, jaką formułuje A. Sánchez Barbudo: „Machado był idealistą, który nie godząc się na swoją samotność, na próżno poszukiwał ucieczki od solipsyzmu”¹⁶⁵.

Pío Baroja y Nessi (1872–1956)

Baroja, „przyjaciół tego, co małe, dyskretne, intymne, »człowiek skromny i błądzący«, jak sam siebie nazywał”¹⁶⁶ i jak sam siebie określał „zreumatyzowany faun, który trochę czytał Kanta”¹⁶⁷, mieszkał kolejno w San Sebastian, Pamplonie, Madrycie i Walencji. Na uniwersytetach Madrytu i Walencji studiował medycynę. W 1893 r. obronił pracę doktorską pt. *El dolor, estudio psicofísico*. Przez pewien czas pracował jako lekarz na prowincji, lecz porzucił praktykę medyczną (nie przynosiła mu ona wystarczających środków do życia), by w Madrycie prowadzić piekarnię swojej ciotki (to zajęcie także dawało nader skromne profity¹⁶⁸). Pisał także artykuły o powieści rosyjskiej i francuskiej, a od 1892 r. publikował nowele. Pierwszą powieść pt. *Aventuras, inventos y mitificaciones de Silvestre Paradox* wydał w 1901 r. Rok później ukazało się jedno z najlepszych jego dzieł: *Camino de perfección*. Kolejne wybitne prace to *Zalacaín el aventurero* (1909) oraz trylogia: *César o nada* (1910), *El árbol de la ciencia* (1911)

naprawdę, aż do tego punktu, w którym zaczyna to istnieć, to, aby istniało, tworzyć je” (P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo...*, s. 370). „Bóg, którego nosimy w głębinach naszej duszy, nie jest nikim więcej, niż naszym własnym marzeniem o pełni” (ibidem).

¹⁶⁵ A. Sánchez Barbudo, *Estudios...*, s. 328.

¹⁶⁶ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 87.

¹⁶⁷ Cyt. za: G. Sobejano, *Nietzsche en España*, s. 379.

¹⁶⁸ I. Fox twierdzi, iż były to doświadczenia istotne dla postrzegania przez Baroję życia, które w swojej twórczości najczęściej przedstawia jako walkę (zob. I. Fox, *Pío Baroja: aspectos sociológicos de la novela y novelista a principios del siglo*, w: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, red. E. Rugg, A.M. Gordon, University of Toronto, Toronto 1980, s. 265–266).

oraz *El muldo es así* (1912). W latach 1913–1935 opublikował cykl powieści historycznych, zatytułowany *Memorias de un hombre de acción*, na który składają się (nie jest to jednak kompletna lista jego twórczości literackiej): *El aprendiz de conspirador* (1913), *El escuadrón del „Brigante”* (1913), *Los caminos del mundo* (1914), *Con la pluma y con el sable* (1915), *Los recursos de la astucia* (1915), *La ruta del aventurero* (1916), *Los contrastes de la vida* (1920), *La veleta de Gastizar* (1918), *Los caudillos de 1830* (1918), *La Isabelina* (1919), *El sabor de la venganza* (1921), *Las furias* (1921), *El amor, el dandysmo y la intriga* (1922), *Las figuras de cera* (1924), *La nave de los locos* (1925), *Las mascaradas sangrientas* (1927), *Humano enigma* (1928), *La senda dolorosa* (1928), *Los confidentes audaces* (1930), *La venta de Mirambel* (1931), *Crónica escandalosa* (1935) y *Desde el principio hasta el fin* (1935). W latach 1944–1949 publikował swoje wspomnienia pt. *Desde la última vuelta del camino*. Jest uznawany za jednego z najlepszych hiszpańskich powieściopisarzy i jak pisze E. Alarcos Llorach:

wielu krytyków Baroja irytuje, postrzegają go jako przebrzmiałego, mylącego się, szkodliwego, a nawet obarczają go winą za zapoczątkowanie obrzydliwych wytworów naszych czasów itd., lecz muszą przyznać, że jego dzieła są nadal czytane, że jego język jest nadal aktualny, że po nim nikt nie może pisać tak samo jak przed nim. Co to znaczy? Po prostu: że Baroja jako zjawisko literackie nie starzeje się, że jego dzieło jest żywe¹⁶⁹.

Styl powieści Baroja charakteryzuje się zwięzłością, funkcjonalnością, precyzją, błyskotliwością, chociaż zarazem nie jest przesadnie „artystyczny”, nadmiernie czy sztucznie („artystycznie”) elegancki, odbiegający od naturalności języka mówionego¹⁷⁰. Baroja był pisarzem świadomie żywiołowym, intuicyjnym i spontanicznym. Sądził, że nie można określić żadnych technicznych norm i zasad tworzenia powieści (twierdził, że powieść jako gatunek literacki jest jak worek, który pomieści wszystko). Był nawet przekonany, że największym wrogiem twórczości artystycznej (ale i pracy naukowej) jest znajomość technik i metod literackich, która ogranicza indywidualność autora¹⁷¹. Dlatego, być

¹⁶⁹ E. Alarcos Llorach, *Anatomía de La lucha por la vida (y otras divagaciones)*, Castalia, Madrid 1982, s. 15. Autor dodaje: „tym, co niektórych irytuje, jest to, co niedzisiejsze, co nie jest literackie, treści odpowiadające momentowi społeczno-historycznemu, które nie przystają do dzisiejszych czasów. A to nie jest defektem natury literackiej” (ibidem).

¹⁷⁰ Zob. M.A. Rebollo Torío, *Aproximación a las ideas lingüísticas de Pio Baroja*, „Anuario de Estudios Filológicos Caceres”, 1980/3, s. 180–186. Wielu krytyków zarzucało pisarzowi, iż popełnia takie błędy językowe, które nie mają żadnego związku z wyznawaną przezeń koncepcją pisarstwa. Inni bronili go, wskazując, iż preferuje język mówiony i ma upodobanie do „niskich” gatunków literackich, a nawet że dokonał rewolucji językowej. Niemniej trudno jest obronić fragmenty tak źle pod względem językowym ułożone, że prawie niezrozumiałe. Zob. szczegółową charakterystykę języka Baroja i popełnianych przezeń – rzekomo czy rzeczywiście – błędów w: M.A. Rebollo Torío, *Las „incorrecciones” barojianas*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1996/19, s. 431–442.

¹⁷¹ Zob. F.J. Florez Arroyuelo, *Introducción*, w: P. Baroja, *La nave de los locos*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid 1999, s. 17–18.

może, przytrafiały mu się utwory o strukturze pozbawionej wdzięku, wręcz topornej, słabe (np. *Los últimos románticos*; *Las noches del Bueno Retiro*; *El hotel del Cisne*), nie wspominając o odosobnionych – chociaż wcale nierzadkich – fragmentach napisanych w fatalnym guście. Tak można przynajmniej sadzić o jego twórczości, jeśli za model przyjmiemy powieść spełniającą klasyczne wymagania gatunku. Jediną zasadą, której przydatność dla spontanicznej twórczości literackiej uznawał, była obserwacja, będąca rewersem czystej wyobraźni twórczej. Wyobraźnia może mieć dla pisarza tylko znaczenie pomocnicze; podstawą, na której się w swojej pracy opiera, jest zawsze doświadczenie rzeczywistości. „Baroja wędruje – kamizelka na ramieniu, krok włóczęgi, pióro w dłoni – i maluje, opisuje, portretuje z drogi to, co przechodząc widzi. Jego powieści są, w ścisłym sensie, *dywagacjami*, i w wielu przypadkach, *ekstrawagancjami*, tzn. rzeczami powiedzianymi lub napisanymi *podczas włóczęgi z miejsca na miejsce*”¹⁷².

Przyjmując zasadę spontaniczności, Baroja nie miał nigdy w szczegółach opracowanego planu powieści, pozwalał fabule i bohaterom (zwykle działającym, realizującym wolę życia, mniej zaś refleksyjnym) żyć niejako ich własnym życiem¹⁷³. W ten sposób przeciwstawiał się nieznośnej dla niego pisarskiej formule, która czyni z autora niemal równego wszechwiedzącemu Bogu. Świadomie stosował styl impresjonistyczny, modny wówczas wśród europejskich pisarzy, dostrzegając jego bliskość z dawniejszą literaturą hiszpańską, zwłaszcza z plastycznym, obrazowym stylem Teresy z Ávila, w szczególności ceniąc jej *Camino de perfección*, co znalazło wyraz także w tym, że jedną ze swoich najlepszych powieści zatytułował tak samo, dodając dwa słowa: *pasión y mística*. Ponadto, jak dowodzi B. Gómez Madrid, pisarzowi wydała się szczególnie atrakcyjna dyrektywa Teresy kierowana do mniszek, by łączyły w swoim życiu kontemplacyjne skupienie z praktyczną aktywnością – będzie starał się łączyć te przeciwstawne, zdawałoby się, postawy i elementy w swoich powieściach; właśnie hybrydowy styl jego *Camino de perfección: pasión y mística*, powieści pozbawionej struktury i wyraźnej fabuły, nie wykończony jak powieść klasyczna, wymagającej od czytelnika zwiększonej aktywności i zaangażowania, jest tego dążenia i stylu najlepszą próbą i świadectwem:

¹⁷² J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 84–85.

¹⁷³ Co nie znaczy, że Baroja pisał bez żadnego wcześniejszego przygotowania, zwłaszcza jeśli chodzi o powieści historyczne. Przeciwnie, jak pokazuje E. Antxustegui Igartua, mając zawsze na uwadze prawdę, i by „skonfrontować się z przeszłością i historią, prowadził uporczywe badania, próbując znaleźć pozostałości, które dostarczą prawdziwych śladów tego, co się wydarzyło, fragmentów, które, niezależnie od tego, jak mało znaczące by się wydawały, będą świadczyły o szczegółach tego, co się wydarzyło” (E. Antxustegui Igartua, *Pensamiento, historia y acción en Baroja*, „Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política”, 2007/37, s. 238–239). Niemniej autor twierdzi, zresztą podobnie jak wielu innych krytyków, iż „oryginalność Baroja jest bardziej powieściopisarska niż historyczna” (ibidem, s. 241).

aby wzmocnić jedną ze swoich fundamentalnych idei, tę o przetransponowaniu do literatury o treści mistycznej impresjonistycznej techniki pozwalania odbiorcy na ciągle przekształcania w jego umyśle produktu dostarczonego przez artystę w takiej postaci, która zdaje się niedokończona, baskijski autor dąży do przedstawienia swojej powieści w taki sposób, jakby chodziło o akt postępującej hybrydyzacji impresjonizmu i mistycyzmu¹⁷⁴.

Baroja czyni to m.in. za pomocą serii obrazów, na początku powieści niewyraźnych, kształtujących się i napełniających treścią wraz z rozwojem narracji, wyraźnych i precyzyjnych na jej końcu. W zasadzie spontaniczności i udzielenia pewnej wolności bohaterom powieści odzwierciedlała się także jego wizja życia jako z istoty przypadkowego i bezcelowego. Wielu krytyków jego nowatorskie zbliżenie techniki pisarskiej do impresjonizmu uważało za nieumiejętność narzucenia powieści pewnego porządku i oceniało jego powieści surowo. Drażniła go ta reputacja pisarza niedbałego i niechlujnego, wynikająca z niezrozumienia jego koncepcji sztuki powieściowej i odpowiadającego jej stylu, w gruncie rzeczy był bowiem perfekcjonistą. Dopiero pod koniec XX w. został doceniony, a jego twórczość uznana za awangardową i przełomową w hiszpańskiej nowelistyce.

Ten mizantrop i „sceptyczny mruk”, jak go nazywa A. Reig Tapia, był skrajnym indywidualistą, mocno strzegącym swojej osobistej wolności i wolności wypowiedzania się w sposób nie biorący pod uwagę, czy jego słowa wywołają u czytelnika – i w jakim stopniu – irytację czy podziw¹⁷⁵. Od młodości unikał głębszego angażowania się w życie społeczne, łącznie z regularną karierą zawodową i małżeństwem. Ta postawa mogła być po prostu jego naturalną cechą charakteru, ale jest także prawdopodobne, że miała oparcie w studiach medycznych i w biologistycznej, ewolucjonistycznej wizji życia społecznego, którą zaczerpnął z pism Haeckla i Spencera. Chociaż religia pojawiała się często w jego powieściach, to jednak pozostał do końca życia agnostykiem i antyklerykałem; tę postawę ukształtowały jego niedobre doświadczenia w relacjach z klerem katolickim z okresu dzieciństwa¹⁷⁶, jak również wykształcenie w pełni zorientowane racjonalistycznie i pozytywistycznie, które jednak nie uczyniło z niego dogmatycznego scjentyisty, nie zauważającego negatywnych aspektów pozbawionej granic dominacji nauki w myśleniu i życiu, przemienionej w nową religię. Niektórzy autorzy twierdzą, iż postawa ta wynikała z antydogmatyzmu Barojy, z jego niechęci do prawd absolutnych, nie podlegających dyskusji i niewyjaśnialnych (sam siebie nazywał „dogmato-

¹⁷⁴ B. Gómez Madrid, *El impresionismo crítico de Camino de perfección*, „Castilla. Estudios de Literatura”, 2012/3, s. 147.

¹⁷⁵ A. Reig Tapia, *Los intelectuales...*, s. 614.

¹⁷⁶ Zob. J.M. Lasagabaster, „El amo de la jaula”. *El pensamiento religioso de Pío Baroja*, „Ilustración de ciencias de las religiones”, 1997/2, s. 76–77.

fobem")¹⁷⁷. Jego agnostycyzm wiąże się także z wpływem Nietzschego. Inni natomiast sądzą, iż agnostycyzm, antyklerykalizm i antykatolicyzm Barojo miały źródła nie tyle filozoficzne, ile moralne. Politycznie określał siebie jako radykalnego liberała, indywidualistę i anarchistę, wroga Kościoła i państwa, nie popierał jednak anarchistycznych metod prowadzenia polityki z użyciem przemocy, nie znajdując usprawiedliwienia dla zadawania śmierci z powodu jakiegokolwiek idei politycznej.

Baskijski pisarz nie wyłożył w systematycznej czy choćby tylko uporządkowanej formie swoich idei filozoficznych – także dlatego, że „jako myśliciel [...] był wrogiem teorii dogmatycznych i koncepcji systematycznych”¹⁷⁸. O filozofii Barojo można zatem mówić jedynie w sensie bardzo ogólnym:

jeśli uznajemy filozofię za dążenie do poznania i poszukiwania prawdy, jako normę działania, bez wątplenia Barojo tę tendencję wykazuje w stopniu najwyższym. [...] Lecz jeśli ta skłonność do poznawania potrzebuje do wyrażenia się jakiejś metody, która prowadziłby do znalezienia prawdy, wówczas Barojo jawi się nam jako zwyczajny miłośnik filozofii, który nie potrafi poddać się ściślejszej dyscyplinie, ani nie chce rozwijać teorii w formie systematycznej, bardziej z powodu buntu niż intelektualnej nieudolności¹⁷⁹.

– pisze I. Elizálde. Jego zainteresowania filozoficzne kierowały się ku koncepcjom myślicieli niemieckich – Kanta, Schopenhauera i Nietzschego¹⁸⁰. Jak dowodzi D. Ordóñez García, baskijski pisarz „znalazł w lekturze *Świata jako woli i przedstawienia* solidne, racjonalne i metodyczne sformułowanie problemu, do którego miał osobisty stosunek: konfliktowej relacji między wrażliwym człowiekiem i światem, między świadomością i rzeczywistością”¹⁸¹. Dostrzega on wpływ Schopenhauera już we wczesnych powieściach Barojo, a także w jego pracy doktorskiej poświęconej bólowi oraz wskazuje, iż jego powieściowi bohaterowie dyskutują zagadnienia podejmowane w wielkim dziele niemieckiego filozofa, a powieściowy świat Barojo jest zgodny z jego Schopenhauerowską wizją. Jeśli przyjąć, tak jak proponuje cytowany autor, iż jego powieściowe postaci wyrażają poglądy samego Barojo, to słowa Andresa Hurtado z *Árbol de la ciencia* mogłyby stanowić potwierdzenie powyższej tezy: „pesymizm Scho-

¹⁷⁷ Zob. R. Pérez, *Pío Baroja y su lucha por la vida*, „Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Casco de Criminología”, 1991/4, s. 85–86.

¹⁷⁸ F. Bello Vázquez, *Pío Baroja. El hombre y el filósofo*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1993, s. 179.

¹⁷⁹ I. Elizálde, *Baroja y su ideología filosófica*, „Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada”, 1990/8, s. 49.

¹⁸⁰ Na temat wpływu Nietzschego na Barojo (oczywiście poza pracą G. Sobejano) zob. J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 80–83 oraz N. Orringer, *El Nietzsche de Baroja: filósofo-poeta modernista*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2008/25, s. 137–150.

¹⁸¹ D. Ordóñez García, *Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación*, „Anales de Literatura Española”, 1996/12, s. 140.

penhauera był prawdą niemal matematyczną". Zgodnie z tą pesymistyczną wizją rzeczywistości, „życie, według barojańskich bohaterów, polega na wiecznej walce o samopoznanie, na dążeniu do wyjaśnienia sobie własnego ja, swojej świadomości, na nieustannym wysiłku zmierzającym do wyjaśnienia osobowości, a teksty mają ukazać kontrast między dalekosiężnymi aspiracjami ja i ciasnymi horyzontami, jakie oferuje rzeczywistość zdegradowana społecznie i moralnie”¹⁸². Konflikt rozgrywa się także we wnętrzu jego bohaterów – pomiędzy wolą (pragnieniem działania) i kontemplacją.

Baroja ludzkie życie i zachowanie ujmował w kategoriach biologicznych, twierdząc, iż nie są one niczym więcej niż walką o przeżycie najlepszych. W tej perspektywie społeczeństwo jawiło mu się jako pole okrutnej walki jednostek o ich egoistyczne korzyści¹⁸³. Baroja nie chciał w tej walce uczestniczyć¹⁸⁴. Oczywiście nie uczestniczył także w życiu politycznym, nie opowiedział się – kiedy takie okoliczności zaistniały – ani za Republiką (demokrację uważał za obrzydliwość; odrzucał także ideologię lewicową jako propagującą fałszywą ideę równości; pogardzał masami), ani za dyktaturą gen. Franco¹⁸⁵ (choć, jak pisał, „pod władzą tyrana dałoby się chyba żyć i przeżyć; wśród stu milionów ludzi to niemożliwe”¹⁸⁶); w jego ocenie po epoce głupoty czerwonej nastąpiła w Hiszpanii epoka głupoty białej. Wprawdzie po zamachu gen. Franco przystosował się do okoliczności, ale w pierwszych dniach wojny do-

¹⁸² Ibidem, s. 144.

¹⁸³ W prologu do powieści *César o nada* (*Obras Completas*, t. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1946–1951, s. 573) pisał: „to co indywidualne jest jedyną rzeczywistością w naturze i życiu. [...] Tylko indywiduum istnieje samo z siebie i przed sobą (*por sí y ante sí*). Żyję – tylko tyle może stwierdzić człowiek”.

¹⁸⁴ Bierna, chociaż zarazem anarchistyczna postawa Barojy była niemal programowa. Tę dziwną mieszkankę sprzeczności mogą chyba wyjaśnić tylko wpływy, jakim ulegał w młodości: „czułem się bardziej pociągany przez nurt anarchistyczny jako zwolennik biernego oporu, zalecanego przez Tolstoja oraz pobożności, i jako czytelnik Schopenhauera oraz odczuwający przyciąganie buddyźmu, którego doktryny studiowałem pod wpływem tego niemieckiego filozofa. [...] Nie zaakceptowałem także konstruktywnego aspektu anarchizmu. Wystarczyło mi jego krytyczny duch, w połowie literacki, w połowie chrześcijański” (P. Baroja, *Mi moral*, w: *Escritos de juventud*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972, s. 271).

¹⁸⁵ Bello Vázquez pisze na ten temat: „negatywna wizja wartości masy sprawiła, że nie wierzył w parlamentaryzm, który reprezentuje masy, wrogie intelektualnej wyższości. W istocie, był zde gustowany wszelkimi teoriami politycznymi absolutnych ideałów, inspirującymi się duchem przeciwności mas. Dlatego będzie zdecydowanie przeciwny demokracji parlamentarnej, socjalizmowi, republikanizmowi i wszelkim postulatam, które zakładają takie systemy polityczne” (F. Bello Vázquez, *El pensamiento social y político de Pío Baroja*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990, s. 67; zob. także ibidem, s. 147). Postawę polityczną P. Barojy zresztą trudno jednoznacznie określić: „niekiedy zarzucano mu arystokratyzm; inni zarzucali mu, że jest demokratą; według niektórych zbliżał się do komunizmu; według innych, do faszyzmu. Z jednej strony wydaje się anarchistą, z drugiej sceptykiem. Żadne z tych pojęć nie odpowiada w pełni postawie naszego pisarza” (ibidem, s. 97; zob. także s. 109).

¹⁸⁶ P. Baroja, *Ayer y hoy. Memorias*, Caro Raggio, Madrid 1997, s. 13.

mowej nie ominęło go aresztowanie przez faszystów. Po uwolnieniu przebywał przez cztery lata na emigracji we Francji, do czasu jej zajęcia przez wojska niemieckie.

Książki P. Baroja odzwierciedlają jego przeświadczenie, że życie jest walką¹⁸⁷. Tak właśnie przedstawiał on ludzi – jako z natury, w sposób konieczny, chociaż nieświadomy egoistycznych, okrutnych, zawistnych, fanatycznych i bojaźliwych, a stosunki społeczne, jakie mogą panować między ludźmi – jako twarde, pozbawione sentymentów i nadziei¹⁸⁸. Co więcej, w przeciwieństwie do kolegów z Pokolenia 98, Baroja nie proponował nic, co mogłoby ludzi uczynić lepszymi, a społeczeństwo środowiskiem bardziej dla nich przyjaznym. Nie dał się nigdy uwieść żadnemu politycznemu programowi naprawy stosunków społecznych, uważając, iż dążenia partii politycznych wyrażają tylko egoizm grupowy czy klasowy – poza jednym wyjątkiem: poza ideologią anarchizmu zmierzającego do destrukcji państwa¹⁸⁹. Był on jednak świadomy, że za programem anarchistycznym nie przemawiają racje, lecz uczucia i że jest on utopijny¹⁹⁰. Może dlatego jego powieści (np. *La dama errante* z 1908 r. i *El mundo es así* z 1912) wyrażają niechęć wobec anarchistycznych działań bezpośrednich, do których repertuaru należą zamachy bombowe. Baroja miał oczywiście swoją wizję życia społecznego czy – lepiej – pewne życzenia w odniesieniu do niego, ale nie wierzył, by te ideały mogły się zrealizować. Oczekiwał relatywnie niewiele, chociaż zarazem były to, jak na hiszpańską rzeczywistość, marze-

¹⁸⁷ „Wszystkie zwierzęta, a człowiek nie jest nikim więcej niż jednym z nich, znajdują się w stanie nieustannej walki. O twoje pożywienie, o twoją kobietę, o twoją chwałę walczysz z innymi. Oni o to walczą z tobą. Ponieważ naszym prawem jest walka, zaakceptujmy ją, lecz bez smutku, radośnie. Działanie jest wszystkim, życiem, rozkoszą. Zmienić życie ze statycznego w czynne – oto problem. Zawsze walka, aż do ostatniej chwili. O co? O cokolwiek” (P. Baroja, *Aurora Roja*, Caro Raggio, Madrid 1974, s. 309). José Larrañaga, bohater powieści *El gran torbellino del mundo* (Obras Completas t. I., Aguilar, Madrid 1946–1951, s. 1063), mówi: „niektórzy myślą, że ta ludzkość ku czemuś zmierza i ma jakiś cel. Filozofowie nazywają to teleologią. Bardzo w to wątpię. Myślę, że to wszystko nie ma żadnego celu”.

¹⁸⁸ Stosunek P. Baroja do ludzi i całej rzeczywistości dobrze ujął Maeztu, kiedy przedstawiał go B. Galdósowi w teatrze: „to jest Pío Baroja, człowiek odważny, który mówi źle o całym świecie i o panu też, don Benito”. Tę anegdotę przytacza J. Fernández Lozano w pracy pt. *Azorín...*, s. 39. Na temat wizji życia P. Baroja zob. A.L. Kerson, *José Larrañaga: una especie de heroe existencialista barojano*, w: *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. A.D. Kossoff, R.H. Kossoff, G. Ribbans, J. Amor y Vázquez, Istmo, Madrid 1983, s. 69–76.

¹⁸⁹ Pisze G. Sobejano, iż „Baroja aż do śmierci pozostawał wrogiem demokratycznej bigoterii, antychrześcijaninem i wierzył w siłę wolnej jednostki. Tylko jego anarchizm stawał się z czasem bardziej umiarkowany, a miłosierdzie nieustannie stawiało zarzuty woluntarystycznemu i okrutnemu egoizmowi” (G. Sobejano, *Nietzsche en España*, s. 361).

¹⁹⁰ W powieści *Aurora Roja* jeden z jej bohaterów powiada: „jest jeden sposób wpłynięcia na ludzkość, poprzez wpłynięcie na siebie, przemianę siebie samego, stworzenia się na nowo. By to osiągnąć niepotrzebne są ani bomby, ani dynamit, ani proch, ani dekrety, ani nic. Chcesz to wszystko zburzyć? Zburz to wszystko w sobie samym” (P. Baroja, *Aurora Roja*, s. 308).

nie odważne: chciał szerokiej wolności połączonej z odpowiedzialnością moralną i intelektualną. Nie wychodząc poza tak ogólną propozycję reformy życia społecznego, pozostał, jak go określa D. Shaw, „destrukcyjnym krytykiem Hiszpanii”¹⁹¹. Niemniej nawet ten krytyczny stosunek do własnego kraju potwierdza, iż całe bez wyjątku Pokolenie 98 (do którego Baroja został wbrew sobie przypisany) było rzeczywiście zaangażowane w rozwiązanie „problemu Hiszpanii”. Co więcej, to zagadnienie nie było w jego twórczości czymś marginalnym. Jak pisze F. Bello Vázquez:

zagadnienie Hiszpanii zajmuje w dziele Baroju centralne miejsce. Zaraz po zainteresowaniu człowiekiem i społeczeństwem w ogólności, znajduje się zainteresowanie Hiszpanią, które stale żywił. Czytając Baroję uzyskuje się pełną wizję rzeczywistości Hiszpanii, jej historycznej istoty, jej pomieszania charakteru, jak również cierpień, jakie znosi. Wiele z tych pism dotyczących problemu Hiszpanii ma wartość dokumentu¹⁹².

Krytyczny obraz hiszpańskiego narodu i życia Baroja przedstawił w kilku swoich powieściach, zwłaszcza w *El árbol de la ciencia* (uznawanej przez niektórych krytyków za literacki wyraz społecznego i politycznego protestu, a przez samego Baroję za jego dzieło najbardziej filozoficzne¹⁹³), której główny bohater odbywa pewnego rodzaju wędrówkę przez wszystkie warstwy i grupy społeczne, co umożliwiło autorowi sportretowanie całego hiszpańskiego społeczeństwa. Jego obraz naszkicowany przez Baroję jest mroczny, ukazuje powszechny zastój intelektualny i inercję moralną Hiszpanii, za które wini przede wszystkim katolicki dogmatyzm i fanatyzm. *El árbol de la ciencia* ma zresztą wymiar uniwersalny, bo chociaż powieść przedstawia historię indywidualną jej bohatera w konkretnym społeczeństwie, to wnioski, jakie Baroja formułuje, odnoszą się do życia jako takiego. Zawsze i wszędzie, niezależnie od okoliczno-

¹⁹¹ D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 138.

¹⁹² F. Bello Vázquez, *El pensamiento...*, s. 11–12. Podobną opinię wypowiada P. Caro Baroja: „do dzisiaj są tacy profesorowie historii współczesnej, którzy uznają trylogię *La lucha por la vida* za ważne źródło wiedzy o społeczeństwie początków stulecia; rzeczywiście, powieści *La busca*, *Mala hierba* i *Aurora roja* można widzieć jako wierne odzwierciedlenie madryckiego społeczeństwa tamtych lat, jego otoczenia i trosk; jednak tę trylogię jako źródło badań historycznych uzupełniają inne powieści Baroju, w których podejmuje inne konkretne zagadnienia, a jedną z nich jest *El árbol de la ciencia*. W tym dziele przedstawia on liczne niepokoje naukowe i filozoficzne tej epoki w postaci kontrapunktu opinii i idei dwóch jej bohaterów: Andresa i jego wuja, doktora Iturriozia”. (P. Caro Baroja, *Introducción*, w: P. Baroja, *El árbol de la ciencia*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid 1991, s. 16).

¹⁹³ „*El árbol de la ciencia* jest wśród powieści filozoficznych, które napisałem, powieścią najlepszą. Prawdopodobnie jest książką najlepiej dopracowaną i pełną spośród wszystkich, jakie powstały wówczas, gdy moja energia życiowa znajdowała się na najwyższym poziomie” – tak ocenia swoją powieść sam P. Baroja w *Final del siglo XIX y principios del siglo XX*, *Obras Completas* t. VII, Biblioteca Nueva, Madrid 1951–1964, s. 801.

ści, okazuje się ono mało wartościowe, złe, brzydkie, bolesne¹⁹⁴, ciemne, ślepe, irracjonalne¹⁹⁵ (ale także rozum nie czyni życia lepszym, lecz jedynie bledszym, anemicznym i smutnym), niesprawiedliwe i nie poddające się świadomemu kształtowaniu. Jedyną dobrą postawą, jest według Barojoy wycofanie się z życia społecznego, ascetyczne samoograniczenie swoich potrzeb, wymagań i oczekiwań, trzeźwe wyzbycie się iluzji (zwłaszcza rozbudzanych przez religię, nazywaną przez niego „kłamstwem życiowym”; drugim takim kłamstwem jest miłość, zarówno ta fizyczna, jak i ta uduchowiona). Osiąga się wówczas autonomię duchową i ataraksję.

Miguel de Unamuno y Jugo (1864–1836)¹⁹⁶

Unamuno urodził się w Bilbao (Kraj Basków) i mieszkał tam do czasu podjęcia studiów humanistycznych na uniwersytecie w Madrycie w 1880 r., na którym cztery lata później obronił pracę doktorską pt. *Sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*. Powrócił do rodzinnego miasta i do roku 1890 pracował jako nauczyciel oraz współpracował z miejscową prasą. Rok później uzyskał katedrę języka greckiego na uniwersytecie w Salamance¹⁹⁷. W 1900 r. został mianowany rektorem tej uczelni; pełnił tę funkcję do roku 1914, do czasu, gdy został złożony z urzędu z powodu krytyki fingowanej neutralności Hiszpanii w wojnie. Żywo interesował się sprawami kraju i polityką, komentował je w prasie i swoich esejach. W 1920 r. został skazany przez sąd na sześć lat więzienia za obrazę króla, jednak wyrok nie został wykonany. Bardziej surowo został potraktowany w podobnych okolicznościach w 1924 r., w czasach dyktatury Primo de Rivero; wówczas pozbawiono go katedry na uniwersytecie i skazano na odosobnienie na wyspie Fuerteventura (Wyspy Kanaryjskie). Po czterech miesiącach z pomocą syna uciekł stamtąd do Francji, gdzie został przywitany entuzjastycznie jako symbol oporu przeciw dyktaturze.

¹⁹⁴ Trafnie zauważa J.L. Peset, iż Baroja nie tylko jako lekarz interesował się bólem, lecz że ból, zarówno indywidualny, jak i społeczny, w różnych jego wymiarach i aspektach, jest ważnym tematem jego powieści (zob. J.L. Peset, *Pío Baroja, ese pequeño buscador de almas*, „Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría”, 2007/99, s. 162).

¹⁹⁵ W powieści *Las veleidades de la fortuna* (Obras Completas t. I, Aguilar, Madrid 1946–1951, s. 1270) pisał Baroja: „jedynie prawdy, jakie się nam się narzucają, to nędza, choroba i śmierć”. Podobną, charakterystyczną dla Barojoy ocenę życia znajdujemy w *El árbol de la ciencia*: „życie w ogóle, a przede wszystkim jego własne, wydawało się rzeczą brzydką, mętną, bolesną i nie poddającą się kierowaniu” (P. Baroja, *El árbol de la ciencia*, Madrid 1991, s. 62).

¹⁹⁶ O M. de Unamuno pisałem w haśle „Unamuno Miguel”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 598–600.

¹⁹⁷ Jak pisze A. Gallego Morell (*Sobre Ganiwet*, s. 15), według komisji, przed którą kandydaci zdawali egzamin z języka greckiego, żaden z nich tego języka nie znał, ale Unamuno wydawał się najbardziej zdolny.

Stał się wówczas osobistością o międzynarodowej sławie, a mieszkający we Francji Hiszpanie i Latynoamerykanie odbywali do niego „pielgrzymki”¹⁹⁸. Przez pierwszy rok przebywał w Paryżu, przez następnych pięć w Hendaya (uciekł od Francji, od jej frywolnej, zmysłowej literatury, od *la joie de vivre* i braku intelektualnych zainteresowań jej mieszkańców¹⁹⁹), tuż przy granicy, za którą mógł widzieć Kraj Basków (niekiedy podchodził do granicy i lżył dyktatora w mało subtelny, jak na intelektualistę, sposób).

Po upadku dyktatury w 1930 r. powrócił do kraju (wcześniej odmówił przyjęcia ułaskawienia) i ponownie został rektorem uniwersytetu w Salamance. W czasach II Republiki wybrano go do Zgromadzenia Ustawodawczego (Asamblea Constituyente); był też mianowany na stanowisko przewodniczącego Consejo Nacional de Educación Pública. Kandydował w wyborach na prezydenta Republiki, uzyskał jednak tylko jeden głos poparcia. Udział w życiu publicznym nie satysfakcjonował go, dlatego w 1933 r. powrócił z Madrytu do Salamanki. Wierny roli intelektualisty w nowym znaczeniu tego słowa, tzn. twórcy zaangażowanego społecznie²⁰⁰, rychło stał się krytykiem Republiki, do której proklamowania sam się przyczynił, przede wszystkim jej laickiego charakteru. W 1936 r., na początku wojny domowej, obserwując anarchię parlamentarną, dostrzegając w niej spełnienie idei Bakunina i triumf nihilizmu, poparł władzę gen. Franco. Sądził, że popiera prawdziwego zwolennika Republiki, który wprowadzi ład w zanarchizowane życie społeczne i polityczne kraju, oraz męża opatrnościowego przybywającego, by ratować zachodnią, chrześcijańską cywilizację. Zresztą *Manifest* gen. Franco, odczytany w dniu zamachu (18 lipca 1936 r.) przez radio w Las Palmas, miał wydźwięk republikański, na materiałach propagandowych falangistów widniało hasło *Viva España y la República!*, a część krytycznych republikańców – do nich należał Unamuno – początkowo była przekonana, iż ten militarny akt został dokonany przez pewien odłam sił republikańskich w celu wyegzekwowania postanowień republikańskiej konstytucji²⁰¹. Unamuno, żywiąc

¹⁹⁸ Zob. I. Enkvist, *Miguel de Unamuno, una biografía intelectual*, „Romansk Forum”, 2002/2, s. 65.

¹⁹⁹ Zob. J.C. Rabaté, *El destierro de Miguel Unamuno en París*, w: *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, red. P. Ribas, UAM, Madrid 2002, s. 71–72.

²⁰⁰ A. Reig Tapia uznaje Unamuna za „doskonały paradygmat zaangażowanego intelektualisty” (zob. A. Reig Tapia, *Los intelectuales...*, s. 605); autor ten dość szczegółowo omawia także postawę Unamuna oraz jej przemiany wobec reżimu frankistowskiego (zob. ibidem, s. 609–614). Znakomitą, szczegółową relację z okoliczności, w jakich się on znalazł, spełniając rolę mianowanego przez falangistów rektora uniwersytetu w Salamance, zdaje A. Heredia Soriano w artykule *Hacia Unamuno con Unamuno (II)*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/44.

²⁰¹ Zob. A. Heredia Soriano, *Hacia Unamuno...*, s. 32–33. Złożone relacje Unamuna z Falangą oraz innymi siłami politycznymi, jego perypetie natury intelektualnej, politycznej i instytucjonalnej w złożonych okolicznościach II Republiki oraz zamachu gen. F. Franco, na co nie możemy poświęcić tutaj zbyt wiele miejsca, obszernie i bardzo interesująco omawia E. Górski – zob. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 158–220.

te mniemania, przyjął nawet funkcję radnego w zdominowanej przez falangistów radzie miejskiej Salamanki. Poparcie, jakiego udzielił falangistom, wywołało ostrą krytykę (także intelektualistów europejskich), połączoną z zarzutami o hipokryzję, zdradę i faszyzm. Był nazywany zakochanym w sobie starcem bez duszy, pokalanym grzechem pychy i niepohamowanego egocentryzmu przedstawicielem chorej, upadającej Hiszpanii, widmem pisarza, które powróciło z zaświatów, etc., a w Bilbao, jego rodzinnym mieście, usunięto z miejsc publicznych wszelkie świadectwa składanych mu wcześniej hołdów. Niewiele później, widząc antyintelektualną furję falangistów i liczne egzekucje zwolenników Republiki, zrozumiał, że nacjonałiści nie wystąpili przeciw komunizmowi, lecz liberalizmowi i publicznie wycofał swoje poparcie, wykrzykując podczas faszystowskiej uroczystości na uniwersytecie w Salamance²⁰² słynne *vencereis pero no convenceréis* (zwycięzycie, ale nie przekonacie):

to jest świątynia inteligencji, a ja jestem jej najwyższym kapłanem. Profanujecie to święte miejsce... Zwycięzycie, bo macie wiele brutalnej siły, lecz nie przekonacie, bo przekonywać znaczy perswadować. I aby perswadować potrzebujecie czegoś, czego wam brakuje: rozumu i szacunku dla prawa w walce²⁰³.

Przed nieszczęściem uratowała go obecna na uroczystości żona gen. Franco, która wyprowadziła go z auli; po tym wystąpieniu pozbawiono go wszelkich pełnionych funkcji, łącznie z funkcją rektora. W tym ważnym dla Hiszpanii momencie dziejów znalazł się – jak sam siebie określił „republikanin innej republiki” przebywający na dobrowolnej, wewnętrznej emigracji²⁰⁴ – w politycznym, ale także zwykłym, ludzkim osamotnieniu; republikanie uważali go za faszystę, dla faszystów był zaś „czerwonym”, liberalnym, masońskim pseudointelektualistą. Zdał sobie sprawę z tego, iż popierając przewrót gen. Franco, nie tylko się pomylił, ale także w błąd wprowadził innych. Od początku wojny nie napisał już nic, co miałoby zostać opublikowane, chociaż pisać nie przestał. „Don Miguel musiał stawiać czoła tylu problemom, że nie mógł już ich ogarnąć”²⁰⁵ – pisze P. Ribas; zamiast analizować je w kategoriach politycznych czy ekonomicznych, rozważał je w kategoriach psychologicznych i reli-

²⁰² Był jego rektorem, ustanowionym w 1936 r. przez władze faszystowskie, które przywróciły mu tę funkcję po odwołaniu go z niej w tym samym roku przez władze republikańskie, mimo że w 1934 r. specjalnym dekretem przyznano mu ten urząd dożywotnio.

²⁰³ M. Unamuno, cyt. za: A. Reig Tapia, *Los intelectuales...*, s. 611.

²⁰⁴ Zob. P. Aubert, *Miguel de Unamuno y la política: de la predicación cívica a la disidencia*, w: *Miguel Unamuno. Estudio sobre su obra*, t. I, red. A. Chauguaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, s. 228 oraz 233).

²⁰⁵ P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002, s. 176–177. Postawę Unamuno wobec zamachu stanu oraz wojny domowej syntetycznie przedstawia i analizuje jej genezę E. Díaz w artykule pt. *Unamuno y la guerra civil*, w: *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, red. D. Gómez Molleda, Universidad de Salamanca, Salamanca 1989, s. 17–27.

gijnych. Zmarł ostatniego dnia grudnia tego samego roku. Mimo że w momencie wycofania przez niego poparcia, faszyci uznali go za swego wroga (przed drzwiami jego domu postawiono nawet wartę, a kiedy zdarzyło mu się wyjść do miasta, podążał za nim policjant), jego trumnę na swoich ramionach nieśli właśnie oni, a później „robili wszystko, co w ich mocy, aby umieścić go (z żywym było trudniej) w gronie swych duchowych wodzów”²⁰⁶, dopuszczając się nawet cenzorskiego zniekształcania jego tekstów.

W powojennej Hiszpanii twórczość Unamuna stała się przedmiotem sporów, bardzo często ideologicznych. Ważną rolę w tych sporach, zwłaszcza w latach 50., odgrywał jeden z najbardziej społecznie i politycznie wpływowych autorytetów frankistowskiej Hiszpanii – instytucjonalny Kościół katolicki, od dawna wobec Unamuna wrogi, sięgający po najbardziej drastyczne metody zapobiegania jego popularności w kraju, dostrzegając bowiem w jego myśli zagrożenie dla katolickiej ortodoksji. Jego krytyki skierowane pod adresem Kościoła oraz specyficzne rozumienie religii i wiary stanowiły podstawę oskarżeń o ateizm i agnostycyzm. Najpierw (jeszcze za życia filozofa, w 1934 r.) potępił go D. Rafael García y García de Castro, biskup Granady, stwierdzając, że Unamuno błędził zawsze, nie znajdując nigdy właściwej drogi; następnie w 1938 r., niedługo po śmierci filozofa, biskup Salamanki E. Pía y Deniel w liście duszpasterskim *Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales* potępił go jako heretyka²⁰⁷. Na indeksie ksiąg zakazanych znalazł się w 1942 r. jeden z najważniejszych jego esejów filozoficznych: *Del sentimiento trágico de la vida*. Stosunek hiszpańskiego Kościoła do Unamuna dobrze pokazuje także list duszpasterski, który ogłosił w 1953 r. biskup Wysp Kanaryjskich A. de Pildain y Zapiain. Już sam jego tytuł jednoznacznie ów stosunek określa: *Don Miguel de Unamuno, hereje máximo, maestro de herejías*. Biskup stwierdzał, iż:

nie ma we współczesnej epoce w Hiszpanii żadnego innego pisarza, który zapewniając, iż nieprzerwanie jest chrześcijaninem, nie tylko poddawałby w wątpliwość, ale także negował uparcie tak wiele dogmatów i nauczał tak wielu herezji co Don Miguel de Unamuno. [...] Unamuno, w istocie [...] oddał się negowaniu i podważaniu z całą świadomością i uporem prawie wszystkich i każdego z osobna najbardziej fundamentalnych dogmatów katolicyzmu²⁰⁸.

Po tych słowach następuje wyliczenie 14 dogmatów podważanych przez Unamuna, a dalej lista 45 „zasadniczych punktów” doktryny katolickiej, z którymi filozof z Salamanki polemizował oraz stwierdzenie, iż był on największym i najgroźniejszym wrogiem wiary katolickiej wśród Hiszpanów.

²⁰⁶ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 222.

²⁰⁷ F. Lafuente, *Unamuno y la Iglesia Católica: reacción crítica*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanista*, vol. 3, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona 1992, s. 32.

²⁰⁸ A. de Pildain, *Don Miguel de Unamuno, hereje máximo, maestro de herejías (Carta pastoral)*, „Cuadernos gris”, 2002/6, s. 260.

Twórczość M. de Unamuno wyraża się w różnorodnych gatunkach literackich. Był filozofem, eseistą, powieściopisarzem, poetą, dramaturgiem i od 15 roku życia do śmierci uprawiał dziennikarstwo; w ciągu życia opublikował ok. 5 tys. artykułów w prasie hiszpańskiej, europejskiej i latynoamerykańskiej, poruszając szerokie spektrum zagadnień, poczynając od kwestii dotyczących gimnastyki, przez zagadnienia społeczne i polityczne, na krytyce teatralnej kończąc. Źródłem wiedzy o jego poglądach filozoficznych i politycznych jest także korespondencja (sam nazywał siebie „epistolomanem”). Unamuno w filozofii nie był systematykiem²⁰⁹, nie pisał traktatów filozoficznych, lecz uprawiał eseistykę filozoficzną (i jest uznawany za jednego najwybitniejszych eseistów hiszpańskich). Jak napisał F. Savater:

dla tych, którzy uważają go przede wszystkim za eseistę, jego poezja jest nadmiernie konceptualna; ci, którzy twierdzą, że był poetą, zauważają w jego esejach zbyt wiele lirycznego kaprysu; jego powieści i sztuki teatralne są albo bardzo „filozoficzne”, albo nieuchwytnie „poetyckie”. Jeśli idzie o jego idee i wystąpienia polityczne, są one wolne od wszelkiego nadmiaru, jak i braku, które przypisuje się komuś, kto nie jest w żadnej mierze *specjalistą*: sprzeczności, dywagacji, emocjonalizmu, nierealności, skrajnego indywidualizmu itp.²¹⁰

Savater nazywa Unamuna „pisarzem totalnym”, „transcendentalnym Narcyzem”, „ekstrawaganckim geniuszem”, którego twórczość trudno jednoznacznie określić, trudno zamknąć w ramach jakiegokolwiek klasyfikacji, chociaż przewijały się w niej stale te same, niepokojące go zagadnienia. Dlatego jego poglądy bywają interpretowane w sposób skrajnie rozbieżny i przypisywane mu są przekonania najdziwniejsze²¹¹. Opinie o osobie i twórczości Unamuna najczęściej oscylują wokół dwóch tez: jedni widzą w nim myśliciela zamkniętego wśród własnych emocji, w bolesnej kontemplacji, obsesyjnego i neurotycznego, prześladowanego przez własne widma, zdominowanego przez chorobliwy egoizm, obarczonego poczuciem winy i pragnącego ekspiacji; inni natomiast uznają jego twórczość za dżunglę porośniętą wszelkimi gatunkami flory filozoficzno-literackiej, w której każdy, kto tam wejdzie, musi nieuchronnie się zgubić. Jak pisze Eugeniusz Górski, autor jedynej jak dotąd polskiej, doskonałej książki poświęconej analizie i interpretacji całościowo ujętej twórczości filozoficznej Unamuna (w wielu fragmentach wyprzedzając nawet hiszpańskich

²⁰⁹ Twórczość Unamuna nie tylko jest niesystemowa, ale także cechuje się niekiedy impresjonistycznym rozproszaniem, zaś niektóre tematy nie dość, że się powtarzają, to nawet wyrażane są tymi samymi słowami (zob. *ibidem*, s. 35).

²¹⁰ F. Savater, *Miguel Unamuno. La ascensión eterna*, w: M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 7–8.

²¹¹ Zob. przykłady takich interpretacji: R. Segarra Guarro, *Eso Anthropos. Claves para la comprensión de la fe en don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1995/30, s. 125–127.

znawców jego dzieła), „enigmatyczny, wewnętrznie sprzeczny sposób wypowiedzenia się sprawia, że wiele jego myśli trudno jest poddać jednoznacznej interpretacji. Ilustrując jakąkolwiek myśl Unamuna cytatem z jego pism, musimy ciągle pamiętać, iż łatwo znaleźć można również inny cytat (często w tym samym tekście), który by jej przeczył”²¹²; stąd też określano go wzajemnie wykluczającymi się terminami, takimi jak np. „katolik”, „heretyk”, „protestant”, „mystyk”, „ateista”, „egzystencjalista”, „materialista”, „pragmatysta”, a w aspekcie jego sympatii politycznych i zaangażowania: „demokrata”, „nacjonalista”, „republikanin”, „socjalista”, „monarchista”, „anarchista”, „faszysta”, natomiast sam Unamuno, podkreślając swój indywidualizm starał się wymykać wszelkiej klasyfikacji²¹³. Nie brak też takich autorów, którzy nie uznają Unamuna za filozofa, lecz za literata czy poetę, bowiem „prawie nie komentuje dzieł filozoficznych i jest wątpliwe, czy Unamuno byłby uznany za filozofa, jeśli taka klasyfikacja dokonywałaby się według dzisiejszych kryteriów; praktycznie nie cytuje go żaden filozof”²¹⁴.

Unamuno wahał się swoją twórczość nazywać filozoficzną, pisał w *O poczuciu tragiczności życia*: „nie chcę nikogo oszukiwać i podawać za filozofię tego, co jest może tylko poezją lub fantasmagorią, a na pewno mitologią”²¹⁵. Niektórzy twierdzą, iż uprawiał swoją własną, prywatną filozofię, inni, że jego filozofia wpisuje się w hiszpańską tradycję wyrażania idei filozoficznych poprzez literaturę, a jeszcze inni, że był „filozofem bez filozofii”. Inni nie nazywają go filozofem, lecz egzaltowanymi określeniami, takimi jak „mędrzec z Salamanki” i „hiszpański Sokrates” czy nawet „Don Kichot z Salamanki”. J. Mariás zapytuje:

kim był Unamuno? Jaki jest sens jego dzieła? Czy była to filozofia? Poezja? A może coś innego? [...] To, że całe dzieło Unamuna jest poezją, jest więcej niż pewne; to, że nie jest filozofią, wydaje się wystarczająco jasne. Lecz czy nie jest czymś więcej niż poezją? To w najwyższym stopniu wątpliwe. Związki Unamuna z filozofią są kwestią, która była nią także dla samego Unamuno. W wielu swych książkach zaledwie wspomina o czymś innym niż o zagadnieniach filozoficznych; często, z doskonałym wyczuciem, a nawet z przenikliwą dociekliwością; mimo to miał wrażenie, że to nie była filozofia i prawdopodobnie miał rację²¹⁶.

Najważniejsze eseje filozoficzne Unamuna to: *En torno al casticismo* (1895), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Por tierras de Portugal y España* (1911), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), *La agonía del cristianismo* (1925); w czasie

²¹² E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 5.

²¹³ Ibidem, s. 6.

²¹⁴ I. Enkvist, *Miguel de Unamuno...*, s. 70–72.

²¹⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, WL, Kraków 1984, s. 140.

²¹⁶ J. Mariás, *La significación de Unamuno*, „Blanco y Negro”, 1939/18–19, s. 16–17.

wojny domowej zaczął pracę nad esejem *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil españolas*, ale nie zdążył go przed śmiercią napisać. Wyrażał swoje poglądy filozoficzne także w powieści²¹⁷, uznając ją za najlepszy środek „dotarcia do egzystencji ludzkiej, do statusu owej rzeczywistości i struktury jej osobowości. [...] Powieść jest poznawczym i metodologicznym narzędziem zbliżającym nas do »człowieka z krwi i kości«”²¹⁸. Jego dzieła artystyczne, podobnie jak twórczość innych przedstawicieli Pokolenia 98, cechuje subiektywizm czy wręcz autobiografizm²¹⁹. Chociaż powieść jest tylko intuicyjnym środkiem poznania, to jednak może służyć „metafizycznej konceptualizacji egzystencji człowieka, dramatu jego życia”²²⁰. Najważniejsze powieści Unamuna to: *Paz en la guerra* (1895), *Amor y pedagogía* (1902), *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917), *Tulio Montalbán* (1920), *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), *La tía Tula* (1921), *Teresa* (1924) *Cómo se hace una novela* (1927)²²¹, *San Manuel Bueno, mártir* (1930) i *Don Sandalio, jugador de ajedrez* (1930). Powieść *Paz en la guerra* znacznie różni się od pozostałych. Jest to powieść historyczna; wydarzenia w niej przedstawione dzieją się w szczegółowo nakreślonym tle historycznym i społecznym. Do jej napisania Unamuno przygotowywał się przez

²¹⁷ To zainteresowanie Unamuna różnymi formami twórczości M. Padilla Novoa wyjaśnia następująco: „jedna z niewątpliwych zasług naszego autora polega właśnie na tym, że zauważa niebezpieczeństwo związane z nadmierną specjalizacją. Uznaje ją za sztuczny twór rozumu, który dzieli rzeczywistość i w ten sposób ją fałszuje. Kultury nie można dzielić na odcięte od siebie fragmenty, ponieważ wszystkie tworzące ją elementy są ściśle ze sobą powiązane. [...] Nauka, poezja, religia, filozofia [...] te same idee, chociaż w innym przebraniu” (M. Padilla Novoa, *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 2001, s. 36).

²¹⁸ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 102.

²¹⁹ O jego dziele teatralnym J. Paulino Ayuso pisze, iż „Unamuno czyni z teatru narzędzie autobiograficznej projekcji różnych aspektów swojego życia w taki sposób, który pokazuje bez ujawniania, nakazując mówić bohaterom to, co powiedziałby autor, opowiadając o tym, co jemu samemu się przytrafiło, a przede wszystkim czyni ze sceny przestrzeń wyznania, przedstawiając jako dramat dziejący się między bohaterami i debatę między nimi to, co stanowiło jego najważniejszy problem w tych latach, duchowy proces, zapoczątkowany kryzysem z roku 1897” (J. Paulino Ayuso, *Literatura y autocreación...*, s. 178); teatr Unamuna cytowany autor nazywa „dramatem sumienia” (*drama de conciencia*), „teatrem sumienia” (*teatro de conciencia*) i „dramatem wyznaniowym” (*drama confesional*) (ibidem, s. 178–179).

²²⁰ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 103.

²²¹ Jest to chyba jedna z najdziwniejszych, najbardziej tajemniczych i – moim zdaniem – najlepszych prac Unamuna. Jest ona zarazem powieścią, autobiografią (jej bohater nazywa się Jugo de Raza), komentarzem filozoficznym i pracą teoretycznoliteracką. Niektórzy twierdzą, że stanowi ona klucz do jego osobowości i całej twórczości (zob. A. Sánchez Barbudo, *Estudios...*, s. 165). A. Savignano natomiast zauważa m.in. tę szczególną właściwość *Como se hace una novela*, iż „pisarz jest jej bohaterem, lecz także czytelnikiem. Mimo to jej element dramatyczny jest związany z autorem-pisarzem, który staje się autorem-interpretatorem, oglądającym w niej siebie jak w lustrze i pytającym: »kim jestem naprawdę?«” (A. Savignano, *Religión y ilusión en Unamuno: el nihilismo*, w: *Miguel Unamuno. Estudio sobre su obra*, t. I, red. A. Chauguaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, s. 191).

dziesięć lat, gromadząc materiały, planując w szczegółach jej strukturę i każdy fragment. Sam nazwał ją powieścią „jajorodną” w odróżnieniu od pozostałych „żyworodnych”, napisanych bez tego rodzaju przygotowań, spontanicznie, podążając za rozwojem powziętej ogólnej idei; są one pozbawione konkretnej scenerii geograficznej, społecznej i historycznej, ponieważ rzeczywistym ich pejzażem jest pejzaż ludzkiej duszy, jej pasji i uczuć oraz wewnętrzne perypetie osobowości. Utwory poetyckie Unamina zawierają zbiory *Poesías* (1907), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *El Cristo de Velázquez* (1920), *Andanzas y visiones españolas* (1922), *Rimas de dentro* (1923), *Teresa. Rimas de un poeta desconocido* (1924), *De Fuerteventura a París* (1925), *Romancero del destierro* (1928), *Cancionero* (1953). *La esfinge* (1898), *La verdad* (1899) i *El otro* (1932) są dramatami Unamuna, których funkcja miała być taka, jak pozostałej twórczości – poznanie i wyjaśnienie człowieka i jego dramatycznego losu. Bask nie był jednak dramaturgiem wybitnym²²². Podobnie jak w większości jego powieści, w sztukach nie ma konkretnej scenerii, brakuje opisów, dominuje narracja, a rozgrywający się w nich dramat jest dziejącym się poza czasem (lub w czasie nieskonkretyzowanym) dramatem duszy, najczęściej poszukującej odpowiedzi na pytanie o możliwość jej wiecznego istnienia. Ponadto:

występował on przeciwko tradycyjnej, abstrakcyjnej klasyfikacji form literackich na określanie i sztywnie oddzielone od siebie gatunki. Używał takich nazw, jak *nivola* zamiast *novela* (powieść), *opopeya* zamiast *epopeja*, *trigedia* zamiast *tragedia*. Nie oznacza to, jak chciało wielu krytyków literackich, że Unamuno tworzył nowe gatunki literackie w stosunku do już istniejących. Było raczej odwrotnie: uważał za bezsensowne ich dzielenie i klasyfikacje²²³.

Umysłowość Unamuna była niespokojna i zmienna, by nie rzec – chwiejna; niektórzy badacze odmawiają jej nawet koherencji i jedności:

traktował idee w sposób, który moglibyśmy nazwać niespokojnym, jako bodźce, podniety, emocjonalnie nawet, nie dochodząc, poza nielicznymi wyjątkami, do ostatecznej jasności wobec nich i nigdy do spójnych i odpowiedzialnie ukształtowanych jednostek myśli. Jego umysłowy ogień był w całości złożony z żarzących się iskieł, rozproszonych, nie stając się płomieniem nawet pozornie spokojnym i chłodnym, który – nie zapominajmy – uzyskuje się tylko przy odpowiednio wysokiej temperaturze iskieł, które, owszem, służą do zapalania innych płomieni, by mogły rozejść się i rozprzestrzenić²²⁴.

W młodości M. Unamuno znajdował się pod wpływem koncepcji krauzystów (wielu profesorów na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie w czasach

²²² O koncepcji teatru M. de Unamuno zob. U. Aszyk, *El teatro del Siglo de Oro como punto de referencia. Notas sobre la renovación teatral en la España de la Edad de Plata*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, s. 301–305.

²²³ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 101.

²²⁴ J. Marías, *La significación de Unamuno*, s. 16.

jego studiów było krazuystami; w jego pierwszych publikacjach jest wiele odniesień do ich idei²²⁵), Kanta, Hegla, Taine'a, Spencera, Proudhona i Marksa, jednak najsilniej oddziaływały na niego idee pozytywistyczne (głównie w wersji H. Spencera), zwłaszcza wizja metody naukowej, której starał się sprostać w swoich pracach lingwistycznych (nie odznaczających się zresztą wyjątkową oryginalnością); mimo to, jak pisze S. Alvarez Turienzo, „jest pewne, że Unamuno nigdy nie wyznawał pozytywizmu ścisłego”²²⁶. Rozważa się także pewne relacje między jego postawą i umysłowością i regeneracjonizmem²²⁷, chociaż wypowiedzi samego Unamuno o regeneracjonizmie nie pozwalają na jednoznaczne ich określenie, niekiedy bowiem oceniał je bardzo pozytywnie, a kiedy indziej podkreślał swój dystans do nich, uznając np. projekt Costy za intuicyjny, fragmentaryczny, oparty na fantazji i retoryce²²⁸.

Nieco później – jak sam twierdził – miał znaleźć się pod wpływem Kierkegaarda (nauczył się nawet języka duńskiego, żeby czytać jego pisma w oryginale), którego nazywał swoim bratem. Jednak owa inspiracja miała charakter dość ogólny i Unamuno raczej projektuje na myśl duńskiego filozofa własne idee, niż odczytuje ją zgodnie z jej własnym duchem²²⁹. Niektórzy zauważają także wpływ F. Nietzschego, zwłaszcza w zakresie rozumienia relacji między życiem i myślą oraz diagnoz dotyczących ówczesnego stanu kultury zachodniej²³⁰.

W 1894 r. jako pierwszy hiszpański profesor akademicki Unamuno wstąpił do Hiszpańskiej Partii Socjalistycznej (PSOE) i z entuzjazmem współpracował z socjalistycznym baskijskim tygodnikiem „La Lucha de Clases” (opublikował ok. 200 artykułów) oraz z niemieckim czasopismem „Sozialistische Monatshefte” (5 artykułów), podejmując na ich łamach takie zagadnienia, jak edukacja, industrializacja, mechanizacja rolnictwa czy wysokość zarobków; na temat kwestii ekonomicznych wypowiadał się jednak dość rzadko, bowiem bardziej interesowały go aspekty humanistyczne socjalizmu: obrona indywidualności i ludzkiej godności. Był to, trwający do 1897 r., okres jego największej fascynacji marksizmem i socjalizmem, które uznawał raczej za inspirację do rozwoju ludzkości w kierunku nowej cywilizacji niż za doktryny społeczne,

²²⁵ Zob. R. Chabran, *Las nuevas ideas en el Madrid de Unamuno (1800–1884)*, w: *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, red. P. Ribas, UAM, Madrid 2002, s. 184–186.

²²⁶ S. Alvarez Turienzo, *Genio y figura de la ética de Unamuno*, w: *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, s. 237.

²²⁷ Zob. P. Tanganelli, *Los cuadernos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1998/33, s. 96.

²²⁸ R. Rubio Latorre, *Joaquín Costa...*, s. 239.

²²⁹ Na temat zależności między myślą Unamuno i Kierkegaarda zob. A.C. Lafuente, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Sevilla 1983, s. 30–31.

²³⁰ Zob. np. E. Ruiz Serrano, *Nietzsche y el pensamiento político español (1898–1931)*, „Res Pública”, 2001/7, s. 77–79.

polityczne i ekonomiczne. Marksistowski ruch socjalistyczny postrzegał jako skuteczną zapórę przeciw dehumanizacji, a nawet uznawał marksizm za jedyną żywą religię, której ośrodek stanowi prawdziwa miłość do ludzkości i idea powszechnej sprawiedliwości. Był wówczas przekonany, że jego zwycięstwo jest nieuchronne.

Już w 1895 r. zaczął krytykować hiszpańskich socjalistów, traktujących, jak twierdził, doktrynę Marksa dogmatycznie (zbyt ekonomistycznie, mechanistycznie i materialistycznie, zbyt radykalnie odrzucając możliwość pogodzenia z marksizmem religijności, zwłaszcza hiszpańskiego ludowego katolicyzmu²³¹), a rok później wyraźnie oddalił się od ruchu socjalistycznego. Jeszcze przez pewien czas studiował pisma Marksa, uważał się za socjalistę i publikował w „*La Lucha de Clases*”, ale jego wypowiedzi (np. dotyczące możliwości wielu odmian socjalizmu, łącznie z takimi, który nie odwracają się od religii, jak np. „socjalizm chrześcijański”, „katolicki” czy „ewangelicki”) były już tak niezgodne z linią tego marksistowskiego pisma, iż podpis Unamuna pod artykułami (już w 1896 r.) redakcja ograniczyła do inicjałów, by zaznaczyć, że nie zgadza się z ich treścią. W 1897 r. pisarz znajdował się już poza sferą idei socjalistycznych, a późniejsze wzmianki na temat Marksa, jakie pojawiają się w jego pismach, są często negatywne. Po rewolucji bolszewickiej w Rosji w 1917 r. Unamuno stał się radykalnym antysocjalistą, chociaż jak pisze D. Shaw, „zawsze pozostawał w nim pewien rezydualny reformizm”²³². W istocie, nie można rzec, iż jego odejście od socjalizmu było jednoznaczne, bowiem jeszcze w czasie I wojny światowej oraz w obliczu nieco późniejszych wydarzeń społecznych i politycznych (zwłaszcza związanych z protestami katalońskich robotników w 1919 r.) Unamuno wyrażał nadzieję na wybuch w Hiszpanii rewolucji socjalistycznej, wskazywał na potrzebę zniesienia własności prywatnej i jej nacjonalizacji, ale niedługo później potępił przemoc, do jakiej dochodziło po obu stronach konfliktu w Katalonii. Nie akceptował też faktu, że zbuntowanym robotnikom chodzi przede wszystkim o cele ekonomiczne, a nie o rzeczywistą rewolucję społeczną i polityczną, bowiem oznaczało to dla niego, iż zostali oni zarażeni tym samym złem, z którym walczą – materializmem. Obawiał się zwycięstwa którejkolwiek ze stron konfliktu, ponieważ oznaczałoby ono albo dyktaturę „czerwoną”, albo „policyjną”. „Dlatego od tego momentu Unamuno wyznaczył sobie misję, która określiła jego działalność polityczną do

²³¹ P. Ribas pisze, iż motywy odejścia Unamuna od socjalizmu były bardziej złożone niż te, które on sam eksplikował. Według tego autora zdecydował o tym przede wszystkim kryzys postawy pozytywistycznej Unamuna, głównie zaś idei nieuchronnej ewolucji dziejów i społeczeństwa w kierunku ustanowienia doskonalszej formy stosunków społecznych, na której oparte były idee socjalistyczne – zob. P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, s. 60–63.

²³² D. Shaw, *La Generación del 98*, s. 75.

roku 1924: uratowanie robotników przed materializmem i dyktaturą proletariatu i prowadzenie ich ku dziełu według niego godniejszemu, reprezentowanemu przez liberalizm”²³³. Zrewidował zarazem swój stosunek do liberalizmu. Wcześniej, przed rokiem 1914, popierał i propagował jego elitarną wersję, która dla robotników nie mogła być atrakcyjna. W tym okresie wyznaczał także państwu rolę czynnika, który odgórnie będzie narzucał masom kulturę, by przygotować je do ustroju republikańskiego (byłby to zatem liberalizm państwowy), po dokonaniu zaś korekty swoich liberalnych poglądów dostrzegł potrzebę „socjalizacji” i demokratyzacji liberalizmu, poszukując na początku lat 20. możliwości takiego związania liberalizmu z demokracją, które pozwoli uniknąć zarówno anarchizmu, dyktatury proletariatu, jak i rozwiązań proponowanych przez socjalizm syndykalistyczny, który ani nie respektuje, jak uważa, praw mniejszości (jest niedemokratyczny), ani nie jest liberalny. Rozwiązanie tego problemu znalazł w koncepcji, którą nazywał „socjalizmem indywidualistycznym”, „socjalizmem liberalnym” i „socjalizmem dla wszystkich”²³⁴. Jego pomysły znalazły dość żywy oddźwięk wśród członków Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej.

Głównym rysem umysłowości M. Unamuna pozostawała głęboka religijność, związana wprawdzie z katolicyzmem, jednak będąca czymś znacznie więcej niż formalną przynależnością do Kościoła i uczestnictwem w praktykach. Miała ona charakter bardzo osobisty, jednak nazwanie jej mistyczną byłoby ryzykowne. Jego życie religijne było naznaczone okresami kryzysów wiary i wysiłkami zmierzającymi do jej odzyskania. Szczególnie głębokiego kryzysu Unamuno doświadczył w 1897 r. Jest on wart wspomnienia, ponieważ radykalnie odmienił jego sposób myślenia, doprowadził do głębokiego rozłamu w jego filozofii, pozwalającego na jej rozpatrywanie jako tworzonej w dwóch odmiennych perspektywach teoretycznych. Ów kryzys wybuchł gwałtownie w kwietniu 1897 r. w związku ze śmiercią małoletniego syna pisarza oraz z chorobą serca jego samego. Unamuno udał się wówczas najpierw do klasztoru dominikanów w Salamance, by tam medytować nad własnym życiem i modlić się z twarzą zwróconą do ściany, a następnie kontynuował swoje skupienie w Álcala de Henares. Od tego czasu do 12 stycznia 1902 r. prowadził dziennik swoich przeżyć i przemyśleń, odnaleziony w roku 1950 i opublikowany dwadzieścia lat później jako *Dziennik intymny*. Wydaje się, że Unamuno chciał być przed sobą szczery, podejrzewał nawet siebie o próżność i pychę, o egoizm, o to, że przeżywany przez niego kryzys jest jedynie graną przez niego

²³³ S.G.H. Roberts, *Miguel Unamuno y su relación con el socialismo entre 1914 y 1924: una primera aproximación*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/1, s. 93.

²³⁴ *Ibidem*, s. 94.

komedią, by bardziej podobać się sobie oraz o to, że uległ powszechnej chorobie literatów, by wywoławszy wokół własnej osoby zamieszanie i skandal, przyciągnąć uwagę odbiorców i krytyków swojej twórczości:

chwilami przychodzi mi do głowy szatańska myśl, aby cały ten kryzys, to wezwanie łaski, przedstawić jako doświadczenie psychologiczne, jako pewny eksperyment dokonywany na samym sobie, i naszkicować relację o nawróceniu – uświadamiał sobie. Czy nie jest równoznaczne z popełnieniem zbrodni, aby następnie opisać stany świadomości zabójcy albo z upijaniem się, aby później opisać alkoholizm²³⁵.

W *Dzienniku* zwierza się przed sobą, iż jako intelektualista poszukujący Boga poniósł klęskę:

rozumem szukałem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą, i w ten sposób doszedłem do Boga-Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki. I nie odczuwałem Boga żywego, który mieszka w nas i który objawia się nam poprzez akty miłości miłosiernej, a nie poprzez próżne i będące wyrazem pychy pojęcia. Póki nie przyciągnął On mego serca i nie wlał w nie łęku przed śmiercią²³⁶.

Po roku 1897 r. Unamuno powrócił do praktyk religijnych (codziennie odmawiał różaniec i zmuszał swoich synów do uczestniczenia we mszy w każdą niedzielę), ale naiwna wiara dzieciństwa doń nie powróciła. W tym okresie z jego pism z wolna znikwały naturalistyczne wyjaśnienia zjawisk w duchu pozytywistycznym, a ich miejsce coraz częściej zaczęły zajmować odwołania do Pisma św., Tomasza à Kempis, teologii protestanckiej oraz eschatologicznych wierzeń katolicyzmu ludowego.

Niektórzy badacze, nie podważając faktu, iż Unamuno był człowiekiem religijnym, wykazują, że jego religijność polegała na poszukiwaniu wiary, na gorącym i szczerym pragnieniu jej posiadania oraz że w głębi duszy był on ateistą. Pragnął zbawienia, a owo pragnienie, jak pisze A. Sánchez Barbudo, „było tak wielkie, że Unamuno mógł je pomylić z prawdziwą wiarą”²³⁷. Cytowany autor dodaje, że „Unamuno nie wierzył, nie wierzył nigdy, poza czasem dzieciństwa; nie zdobył nigdy wiary, której poszukiwał. To znaczy wiary w Boga istniejącego obiektywnie, a nie tylko we wnętrzu, w Boga istniejącego ponad nami, takiego, który mógłby nas zbawić od śmierci”²³⁸. Niemniej religia pozostała głębokim tłem myśli Unamuna, na którym stawia on większość zagadnień teoretycznych i praktycznych (społecznych, politycznych, moralnych)²³⁹

²³⁵ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 92.

²³⁶ Ibidem, s. 10.

²³⁷ A. Sánchez Barbudo, *La intimidad religiosa de Unamuno: Relación con Kierkegaard y W. James*, „Zurgai”, diciembre de 1990 (especial poetas vascos), s. 118.

²³⁸ Ibidem, s. 119.

²³⁹ Stwierdza to np. C. París: „wartości religijne przesycają istotnie uniwersum Unamuna w jego tematyce, jego języku, jego mitologii, jego polaryzacji” (C. París, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona 1989, s. 68).

– była ona osobistym, intymnym sposobem jego bycia w świecie i postrzegania rzeczywistości; nie zbiorem dogmatów, lecz programem życiowym. Unamuno był krytykiem tradycyjnego katolicyzmu i przyjętego w nim modelu edukacji religijnej, polegającej na bezrefleksyjnym wpajaniu dzieciom formuł katechizmu – uznawał go za świadectwo ubóstwa umysłowego katolików²⁴⁰ (nie był zresztą w swoich sądach na ten temat konsekwentny, zdarzało mu się bowiem niekiedy wskazywać katolicką metodę nauczania katechizmu jako właściwy sposób upowszechniania języka i kultury oraz wykorzeniania przesądów). Jego rozumienie religii było bliskie protestanckiemu; czytał wielu teologów protestanckich, zwłaszcza reprezentujących idee liberalnego luteranizmu²⁴¹, marzył nawet o protestanckiej rewolucji religijnej w kulturze krajów romańskich.

Motywy powrotu Unamuno do prostej religijności mają charakter osobisty: są protestem przeciw jego własnej – nie tylko abstrakcyjnie ujętej jako „ludzka” – skończoności. W eseju *O poczuciu tragiczności życia* twierdził, że cały wysiłek filozofii jest związany z ludzkim „pragnieniem bycia”, że nawet kwestie epistemologiczne – zdawać by się mogło odległe od kwestii nieśmiertelności – mają z nim związek. Owszem, Unamuno zauważał w filozofii tendencję do uznawania poznania rzeczywistości za cel wartościowy sam w sobie, jednak twierdził, iż jest to dążenie próżne i nieużyteczne²⁴². Wiedzą istotnie wartościową jest dla niego tylko takie poznanie, które odpowiada na najważniejsze ludzkie problemy o charakterze egzystencjalnym – w szczególności na ten, który jest „jedynym problemem prawdziwie żywotnym, który najgłębiej sięga w nasze wnętrza, problemem naszego jednostkowego, osobistego losu, czyli sprawą nieśmiertelności duszy”²⁴³. Takie ukierunkowanie poznania filozoficz-

²⁴⁰ Zob. R. Díaz-Peterson, *La visión del Catecismo en la obra de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1994/29, s. 13.

²⁴¹ Zob. N. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes* Del sentimiento trágico de la vida, Gredos, Madrid 1985, s. 18. Wśród liberalnych teologów Unamuno cenił najwyżej A. Ritschla i A. Harnacka. Znał ponadto dzieła W. Hermana, J. Kaftana, G. Wobbermina, E. Troeltscha, A.R. Vineta (zwanego „Schleiermacherem protestantyzmu narodów języka francuskiego”), E. Ménéhoza, A. Sabatiera, W.E. Channinga, P. Brooksa oraz F.W. Robertsona. Orringer dowodzi, że wiele idei zawartych w *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuna pochodzi z prac wymienionych teologów. Zasadnicza różnica, jaka dzieli wizję chrześcijaństwa Unamuna i teologów protestanckich, polega na tym, że hiszpański filozof silniej akcentuje aspekty eschatologiczne chrześcijaństwa, natomiast teologowie protestanccy wyraźniej eksponują jego aspekty etyczne (zob. ibidem, s. 185–186). Podobnie J.L. Mora García wskazuje na wczesne przyjaźnie Unamuna z Amerykanami, którzy odwiedzali go w Salamance, ale także studia na madryckim uniwersytecie, gdzie atmosferę wolności religijnej propagowali krauzyści (J.L. Mora García, *La recepción de Unamuno en la lengua inglesa. Un ejemplo: la revista Hispania*, „Cuadernos gris”, 2002/6, s. 53). Zob. także S. Alvarez Turienzo, *Genio y figura...*, s. 256–257).

²⁴² Zob. M. del Carmen Paredes Martín, *Saber y creer en „Del sentimiento trágico de la vida en hombres y en los pueblos”*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1995/30, s. 92.

²⁴³ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 8.

nego ogranicza jego zakres, sprawiając, iż nie może ono dotyczyć rzeczy w ich obiektywnej istocie; poznaniu dostępna jest tylko sfera fenomenów współkonstytuowanych przez egzystencjalne zainteresowania człowieka.

Unamuna przerażał lęk przed nicością, paraliżowała myśl o śmierci: „żyjemy umierając, w każdej chwili umieramy i odradzamy się, ulotna teraźniejszość płynie pomiędzy śmiercią przeszłości a odrodzeniem przyszłości. A narodziny te – podobnie jak nasze – niosą z sobą niebezpieczeństwo śmierci”²⁴⁴. I sam dziwił się swojemu lękowi: „skąd bierze się we mnie owa obezwładniająca obsesja o inne życie, o tamten świat?”²⁴⁵. Nie interesowała go „nieśmiertelność świecka”, wieczna sława, lecz wyłącznie ta pojęta jako wieczne życie duszy – choćby nawet i w piekle; gdyby chociaż w piekło mógł uwierzyć, byłby zbawiony: „w piekle – mówiłem sobie – cierpi się, ale żyje, a liczy się to, by żyć, być, choćby cierpiąc”²⁴⁶. A uwierzyć nie mógł, ponieważ nie pozwalał mu na to rozum, oceniający jako chybione wszystkie argumenty, jakimi próbował dowieść istnienia Boga, nieśmiertelnej duszy, zaświatów etc. „Rozum atakuje, wiara zaś, czując się bez niego niepewna, musi z nim paktować. Stąd biorą się tragiczne sprzeczności i rozdarcia w sumieniu”²⁴⁷ między tym, co skończone w ludzkiej świadomości i tym, co w niej nieskończone, ewokując jej niepokój. Ten osobisty i najtragiczniejszy, jak pisze filozof, wewnętrzny „agon” między potrzebami intelektualnymi i afektywno-wolitywnymi, między filozofią i religią, rozumem i wiarą, bez możliwości jego ostatecznego rozstrzygnięcia („wszelka trwała zgoda i harmonii pomiędzy rozumem i życiem, między filozofią i religią, okazuje się niemożliwa”²⁴⁸) Unamuno uznał za najistotniejszą charakterystykę człowieka i ludzkiego życia. Nie potrafiąc rozstrzygnąć wewnętrznej walki, zwrócił się ku takiemu rozwiązaniu, jakie bardziej odpowiada pragnieniu nieśmiertelności²⁴⁹, kierując się ku wierze i mądrości ludzi prostych, nie przeżywających, jego zdaniem, takich problemów, jakie dręczą ludzi wykształconych, niezdolnych oprzeć się do końca racjonalnym argumentom. „Prostoty, Boże mój, prostoty! I aby ją osiągnąć: odczuwać jak prości ludzie, modlić się jak oni i wraz z nimi. Wierzyć z nimi”²⁵⁰ – modlił się w *Dzienniku* Unamuno

²⁴⁴ Idem, *Dziennik intymny*, s. 51.

²⁴⁵ Ibidem, s. 80.

²⁴⁶ Ibidem, s. 26.

²⁴⁷ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 84.

²⁴⁸ Ibidem, s. 130.

²⁴⁹ Trafna w związku z tym jest uwaga J. Bayón Cerdána, iż „Unamuno jest zwolennikiem *credo quia absurdum* Tertuliana, które poprawia swoim *credo quia consolans*” (J. Bayón Cerdán, *La concepción de la verdad en Unamuno*, w: *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, red. P. Ribas, UAM, Madrid 2002, s. 173). Można za S. Alvarezem Turienzo także rzec, iż uczucie w filozofii Unamuna spełnia rolę rozumu praktycznego, a nawet go zastępuje (S. Alvarez Turienzo, *Genio y figura...*, s. 250).

²⁵⁰ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, s. 57.

o wiarę mocną, niewzruszoną. W *O poczuciu tragiczności życia* pisał, iż „*miserere* śpiewane wspólnie przez tłum chłostany biczem Losu warte jest tyle, co niejedna filozofia. Nie wystarczy uleczyć zarazę; trzeba umieć ją oplakać. Tak, trzeba umieć płakać! Może to właśnie jest najwyższa mądrość”²⁵¹. Unamuno zazdrościł tym prostym ludziom spontanicznej, a może wynikającej jedynie z braku wykształcenia nieumiejętności sprawnego posługiwania się intelektem oraz takiego uporządkowania ducha, w którym uczucie i wola panują nad rozumem, co skutkuje brakiem wątpliwości w kwestiach dotyczących wiary, istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy²⁵². W takiej wolitywno-pragmatycznej perspektywie wierzyć znaczy tyle, co chcieć wierzyć. Wiara okazuje się więc domeną woli i uczucia, a jej przedmiot kreowanym przez nią samą.

„Doświadczenie śmierci obudziło Unamuna z dogmatycznej drzemki pozytywistycznej jego pierwszej filozofii”²⁵³; zagadnienie życia wiecznego staje się zarówno osią jego rozważań filozoficznych i – jak twierdzi C. Flórez Miguel – rozpoczyna poetycką fazę jego filozofii, której celem najważniejszym okazuje się nowe uformowanie przez Unamuna samego siebie. Warto zacytować tutaj spostrzeżenia Iwony Krupeckiej, trafiające w sedno filozoficznego sensu refleksji Unamuna w drugim okresie jego twórczości:

Unamuno wyciąga ostateczne konsekwencje z przewrotu transcendentalnego i nauk Schopenhauera, pytając o egzystencję w obliczu niemożności poznania rzeczy samej w sobie, a w rezultacie – o samo tej rzeczy istnienie. Jeśli bowiem świat jest jedynie przedstawieniem, jeśli porządek fenomenalny obejmuje również i to, jak „ja” jawi się samemu sobie, jeśli wreszcie do siebie samego, jako niezapośredniczonego fundamentu tożsamości osobowej, „ja” nie ma dostępu, to w miejsce substancjalnej podstawy rzeczywistości pojawia się pustka, rodząca rozpacz i domagająca się wypełnienia²⁵⁴.

Cytowana autorka, uzasadniając ten pogląd, wskazuje na wielokrotnie występujące w *Dzienniku intymnym* dramatyczne sformułowania wyrażające przerażenie Unamuna pustką i niezgodę na nierzeczywistość „ja”, uznając *Dziennik* nie tyle za świadectwo przełomu religijnego, ile kryzysu podmiotowości spowodowanego włączeniem jej w zewnętrzny porządek zjawisk i relacji społecznych i ukazaniem samej podmiotowości jako kolejnego pozoru²⁵⁵.

²⁵¹ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 23.

²⁵² Zob. N. Orringer, *La visión del Paraíso perdido en el pensamiento y novela de Unamuno*, w: Miguel Unamuno. *Estudio sobre su obra*, t. I, red. A. Chauguaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, s. 163–184.

²⁵³ C. Flórez Miguel, *La formación del discurso filosófico de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1994/29, s. 35.

²⁵⁴ I. Krupecka, *Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna*, „Annales UMCS. Sectio I. Philosophia-Sociologia”, 2011/1, s. 94.

²⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 97.

Szczególne zagrożenie dla autentycznej, zindywidualizowanej rzeczywistości podmiotu stanowi zwłaszcza porządek społeczny, zmuszający do założenia maski i odgrywania komedii, wyrzucając go niejako z siebie samego, z jego wewnętrzności ku temu, co nieautentyczne, gdzie pożądanie nieśmiertelności staje się trywialnym pragnieniem sławy, której sens określa zmienna opinia publiczna.

Wówczas też hasłem jego filozofii staje się wezwanie: *¡Adentro!* – „Do wnętrza!”, zachęcające do odkrycia człowieka wewnętrznego i „ja” głębokiego. Unamuno wyraźnie rozgranicza sferę idei i realnego życia, podkreślając, że życie jest rzeczywistością nadającą wartość ideom, a nie odwrotnie, bowiem same w sobie nie mają one żadnej wartości, a uzyskują realność jedynie dzięki życiu tego, kto je tworzy lub opowiada się za nimi. Konsekwencją takiego ujęcia relacji między życiem i myślą jest u Unamuna teza, iż otrząsając się z „ideokracji”²⁵⁶, człowiek wkracza w sferę prawdziwej, żywej wiary, będącej zarazem sferą prawdziwej kreatywności (wyobraźni jako zdolności tworzenia; „wierzyć, to tworzyć” – *cerer es crear*), w przeciwieństwie do sfery rozumu, który jest zdolny jedynie do zestawiania i analizowania tego, co już wykreowane. Poczynając od *Dziennika intymnego*, rozumowi jako zdolności ideacji czy reprezentowania rzeczywistości Unamuno przeciwstawia wiarę jako zdolność poznawczą związaną bezpośrednio z życiem, poznającą je oraz uchwytyjącą istotę rzeczywistości. Poznanie tego rodzaju jest wyrażane w sposób poetycki, z pomocą fantazji i wyobraźni zdolnych do uchwycenia rzeczy w ich prawdzie; filozof twierdził wprost, iż „filozofia bardziej skłania się ku poezji niż ku nauce”²⁵⁷.

Przejście od „pierwszej filozofii” do filozofii dojrzałej Unamuna C. Flórez Miguel określa jako „proces konwersji człowieka starego (racjonalistycznego intelektualizmu nowożytności) w nowego człowieka wiary”²⁵⁸. „Filozofia poetycka” w przeciwieństwie do „filozofii logicznej” nie polega na wyjaśnianiu pojęć, lecz skupia uwagę na formach ekspresji ducha, by odpowiednio wyrazić jego rzeczywistość. „Unamuno przeszedł od filozofii reprezentacji do filozofii ekspresji, którą w latach swej dojrzałości będzie stale kształtował i precyzował”²⁵⁹. Przed przełomem z roku 1897 próbował ująć faktyczność życia od zewnątrz, akceptując metody pozytywizmu. W drugiej fazie twórczości, która

²⁵⁶ Jak zauważa J. Ferrater Mora, Unamuno był „ideofagiem”, pragnącym wyeliminować „idole”, jakimi są w istocie idee – „wyeliminować wszystkie idole to bowiem pierwszy krok, który czyni czy proponuje Unamuno na drodze nieustannego poszukiwania, by spotkać samego siebie i zarazem spotkać inne istoty ludzkie, które wokół niego cierpią i się cieszą. Stąd jego nieugięta krytyka wszystkich filozofii i wszystkich filozofów” (J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid 1985, s. 36).

²⁵⁷ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 6.

²⁵⁸ C. Flórez Miguel, *Autobiografía, filosofía y escritura: el caso Unamuno*, „Paidéia Project on-line”, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm> (5.10.2012).

²⁵⁹ C. Flórez Miguel, *La formación...*, s. 38.

trwała do końca jego życia, zmierzał do sformułowania filozofii ekspresji ducha, dając w tym dziele pierwszeństwo swoim osobistym doświadczeniom. Będzie to filozofia poetycka, czerpiąca także z zasobów niemieckiego romantyzmu i myśli egzystencjalnej S. Kierkegaarda, chociaż jak twierdzi A. Sánchez Barbudo, „Unamuno był kierkegaardowski w niejednym aspekcie już przed rokiem 1900, kiedy sposobił się do czytania Kierkegaarda, i dlatego mógł go odkryć wcześniej niż inni”²⁶⁰.

Z kryzysu wiary i tożsamości M. Unamuno wyszedł jako antyintelektualista i irracjonalista, chociaż jeszcze nie skrajny²⁶¹. W jego pracach znajdujemy liczne wypowiedzi skierowane przeciw rozumowi (przede wszystkim w takim znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał Hegel, unamunowski „prototyp racjonalisty”²⁶²). Twierdził m.in., że „wszystko co żywotne jest irracjonalne, a wszystko co racjonalne jest antyżywotne”²⁶³, że tyrania martwych idei wzbudza w nim największą nienawiść²⁶⁴. W *O poczuciu tragiczności życia* pisał:

intelekt jest rzeczą straszną. Skłania się on ku śmierci, podobnie jak pamięć skłania się ku nieruchomości. To co żywe, co całkowicie nieustabilizowane i absolutnie indywidualne, jest w gruncie rzeczy niezrozumiałe. Logika zmierza do redukcji wszystkiego do tożsamości i do rodzajów, tak aby każde wyobrażenie posiadało jedną i tę samą zawartość w jakimkolwiek miejscu, czasie czy związku, jaki mógłby przyjść nam do głowy. [...] Tożsamość, będąca śmiercią, jest dążeniem intelektu. Myśl szuka tego, co martwe, to bowiem, co żywe, wymyka się jej; bystry strumień chce ona zamrozić w lodowatą bryłę i zatrzymać. Aby zanalizować ciało, należy je uszkodzić lub zniszczyć. Aby zrozumieć coś, należy to zabić, unieruchomić w umyśle. Nauka jest cmentarzem martwych idei, choćby z nich wyrastało życie. Także robactwo żywi się trupami²⁶⁵.

„W intelektualizmie nie znajduje Unamuno nic więcej niż fetyszystyczny fenomenizm i automatyzm intelektu, a w jego głębi nihilizm [...] – pisze P. Cerezo Galán. – A ponieważ intelektualizm nie obejmuje tego, co zmysłowe, nie może także zawierać »świadomości« w unamunowskim znaczeniu, tzn. głębokiego doświadczenia egzystencji w jej fundamentalnych umotywowaniach”²⁶⁶.

²⁶⁰ A. Sánchez Barbudo, *La intimidación...*, s. 119.

²⁶¹ Czytamy w książce Ribasa: „co więc proponuje Unamuno? Czy rzuca się w nurt irracjonalizmu? Nie. On sam był na to zbyt racjonalistyczny. On podejmuje problem walki między życiem i rozumem, co jest bez wątpienia najbardziej oryginalną cechą jego sposobu podjęcia tej kwestii” (P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, s. 114).

²⁶² Zob. F. Fernández Turienzo, *Unamuno, lo inconsciente y la historia*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1997/32, s. 97–98.

²⁶³ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 103.

²⁶⁴ M. de Unamuno, *La ideocracia*, w: *Tres ensayos*, B. Rodríguez Serra, Madrid 1900, s. 23.

²⁶⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 102.

²⁶⁶ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid 1996, s. 255.

Wyżej niż prawdę obiektywną filozof cenił swoją intymną prawdę, którą jest to, „w co wierzy się z całego serca i całą duszą”²⁶⁷; prawdziwe jest to, „co prowadzi nas do zbawienia”²⁶⁸. Prawda jednostkowej egzystencji pozwala żyć, daje życiu jego rację²⁶⁹; scholastyczna formuła *nihil volitum quim praecognitum* zostaje tutaj zastąpiona przez formułę *nihil cognitum quim praevolitum*. Kryterium prawdy stanowi życie jednostki²⁷⁰ i taką subiektywną i irracjonalną syntezę treści religijnych, mistycznych i filozoficznych, podporządkowaną osobście satysfakcjonującemu rozwiązaniu zagadnienia własnej nieśmiertelności, uznał Unamuno za wiedzę ostateczną, nadającą kształt całemu ludzkiemu poznaniu i określającą jego wartość. Wcześniej wyznawane przez niego pryncypia pozytywistycznej racjonalności w *Vida de Don Quijote y Sancho* i *Del sentimiento trágico de la vida* tracą znaczenie. Unamuno odrzucił je w imię praktycznego rozumu („serca”)²⁷¹ i prawa jednostki do wyrażania swej niepowtarzalności – nie jako przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, lecz jako „człowieka z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowieka, którego się widzi i słyszy”²⁷². Wyrażanie siebie jest zasadniczo niemożliwe na gruncie racjonalności, której podstawą są ogólne pojęcia, a nie język konkretny. Sam Unamuno wyraża te treści w takich formach, jak esej, powieść i poezja.

Prawdą jest to, w co się najbardziej wierzy, czemu się ufa – twierdził Unamuno. Ufa się zaś i wierzy przede wszystkim Bogu, który w jego wizji traci atrybut najczęściej przypisywany Mu przez filozofię (za Arystotelesem) – myślenie. Bóg przestaje być bytem logicznym, a także *ens summum, primum movens*, Bytem Najwyższym, ponieważ taki Bóg jest tylko martwą ideą:

²⁶⁷ M. de Unamuno, *¿Que es verdad?*, w: *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1951, s. 812.

²⁶⁸ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, s. 14.

²⁶⁹ Więcej nawet – jak trafnie zauważa J. Bayón Cerdán, prawda w ujęciu Unamuna „da się pierwotnie i radykalnie pojąć jako realizacja samego życia jednostki [...] to jest prawdziwe, co mnie czyni realnym, co zarazem może być błędem dla innego, równie indywidualnego życia” (J. Bayón Cerdán, *La Concepción...*, s. 174).

²⁷⁰ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza, Madrid 1987, s. 116.

²⁷¹ Cerezo Galán to przejście nazywa „decydującym zwrotem od intelektualizmu do kordializmu” (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, s. 256).

²⁷² M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 5. Na marginesie zauważmy, że ów „człowiek z krwi i kości” nie różni się od bytu fikcyjnego, bohatera powieściowego takiego choćby jak Don Kichot czy Sancho Panza – obaj są dla Unamuna realni. Z drugiej strony bohaterem jego własnych powieści zdaje się takiej realności brakować. Uwagę na to zwraca także J. Ferrater Mora, pisząc, iż to, co Unamuno „proklamował jako rzeczywistość najwyższą – »człowiek z krwi i kości« – okazywało się [...] pewnego rodzaju »fikcją« stworzoną przez »śniącego« i nie uzyskiwało się wiele dodając, że właśnie dlatego jest on »realny«, czy *vice versa*” (J. Ferrater Mora, *Unamuno...*, s. 130). E. Górski zauważa, że dla Unamuna jest charakterystyczne „zacieranie różnicy między tym, co rzeczywiście realne, a tym, co jest tylko złudą lub fikcją” – realne są dla niego także fikcyjne postaci z powieści (E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 104).

do Boga żywego, do Boga człowieczego nie dochodzi się drogą rozumu, lecz drogą miłości i cierpienia. Rozum odsuwa nas raczej od Niego. Nie da się najpierw poznać Boga po to, by potem Go pokochać, zacząć trzeba od kochania, pożądania, pragnienia, wówczas można Go poznać. Poznanie Boga wywodzi się z miłości ku Niemu i mało w nim lub wcale nie ma racjonalności²⁷³.

Dodaje jeszcze Unamuno: „wierzyć w Boga to nade wszystko [...] pragnąć, aby Bóg był, nie móc beżeń żyć”²⁷⁴. W konsekwencji stwierdza: „tak więc do wiary w Boga prowadzi nas nie racjonalna konieczność, a żywotna trwoga. A wierzyć w Boga, to przede wszystkim i nade wszystko [...] odczuwać głód Boga, głód boskości, czuć Jego nieobecność i pustkę, pragnąć istnienia Boga. To pragnąć ocalić ludzką celowość Świata”²⁷⁵. Dla Unamuna „wierzyć, to tworzyć” – *cerer es crear*: „wierzymy, że [Bóg – M.J.] istnieje, gdyż tego pragniemy”²⁷⁶. Więcej:

Bóg i człowiek czynią się nawzajem; Bóg staje się lub objawia w człowieku, a człowiek staje się w Bogu [...] i jest najbogatszą i najbardziej osobistą koncepcją człowieka²⁷⁷; a jeśli wierzysz w Boga, Bóg w ciebie wierzy, i wierząc stwarza cię nieustannie. Ty bowiem jesteś w gruncie rzeczy nie czym innym, jak Bożą ideą; lecz ideą żywą, pochodzącą od Boga żywego i świadomego samego siebie, od Boga – Świadomości²⁷⁸; wiara w Boga polega na tworzeniu Boga, a ponieważ to Bóg daje nam wiarę w Siebie, zatem On sam nieustannie stwarza się w nas. [...] I stwarza się Boga, to znaczy Bóg sam stwarza się nieustannie w nas poprzez współczucie, przez miłość. Wierzyć w Boga znaczy kochać Go i lękać się Go z miłością, a zaczyna się od miłości, jeszcze zanim się Go poznało²⁷⁹.

Filozof z Salamanki odrzuca przy tym pogląd, iż to nie Bóg stworzył człowieka na swe podobieństwo, lecz że to człowiek tworzy go na swoje, jeśli bowiem człowiek może stworzyć Boga na swoje podobieństwo, to znak, że ma już Go w swojej duszy jako „substancję swojej nadziei” – nadziei na życie wieczne. Niemniej wydaje się, że krytykowany przez Unamuna pogląd o stwarzaniu Boga przez człowieka określa w znacznym stopniu jego religijną świadomość, pozostawiając w nim trwałe przypuszczenie, że tak właśnie być może, rodząc w konsekwencji równie trwałe poczucie tragiczności życia²⁸⁰.

²⁷³ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 185.

²⁷⁴ Ibidem, s. 186.

²⁷⁵ Ibidem, s. 202. „Wierzyć w Boga to pragnąć, aby On był, a ponadto zachowywać się tak, jak gdyby był; to żyć owym pragnieniem i uczynić zeń wewnętrzną sprężynę naszego działania. Z tego pragnienia albo głodu boskości wytryska nadzieja, z niej zaś – wiara, z wiary i nadziei – miłość; w tym pragnieniu początek mają poczucie piękna, celowości, dobroci” (ibidem, s. 203).

²⁷⁶ Ibidem, s. 167.

²⁷⁷ Ibidem, s. 187.

²⁷⁸ Ibidem, s. 198.

²⁷⁹ Ibidem, s. 211.

²⁸⁰ Rozumowanie Unamuna dotyczące wiary można streścić słowami A.C. Lafuente następująco: „Z pragnienia czy głodu boskości [tym słowem autorka zastępuje słowo „nieśmiertelność” – M.J.]

Refleksje o prostym szczęściu, osobiście przeżywane lęki oraz niemożność uwierzenia w Boga, który byłby gwarantem nieśmiertelności, nie prowadzą Unamuna do porzucenia myśli o naprawie Hiszpanii, polepszeniu ekonomicznych i społecznych warunków życia hiszpańskiego ludu, lecz jedynie do przemiany jego myślenia o sposobie ich przeprowadzenia. Owszem, reforma gospodarcza i polityczna jest konieczna, jednak pierwszeństwo powinna mieć reforma hiszpańskiej duchowości. Od wieków określał ją katolicyzm i według Unamuna czynił to źle, deformując ewangeliczną prostotę szczerej wiary zimnymi dogmatami arystotelesowsko-tomistycznej teologii. Dogmat zabija wiarę. Zreformować hiszpańską duchowość to powrócić do zasad Ewangelii, bo według Unamuna prawdziwy sens regeneracji kraju polega na wskazaniu narodowi ideału.

W tych rozważaniach Unamuna ważną rolę odgrywa kategoria intrahistorii. Jak już wzmiankowano, pojawia się ona już w *En torno al casticismo* z 1895 r. i jest obecna w późniejszych esejach Unamuna. W *En torno...* czytamy:

to wszystko, o czym opowiadają codziennie gazety, cała historia „aktualnego momentu historycznego”, nie jest niczym więcej niż powierzchnią morza, powierzchnią, która lodowacieje i krystalizuje się w książkach i kronikach, i tak skryształizowana owa twarda warstwa nie jest większa w stosunku do życia intrahistorycznego niż ta nędzna kora, w której żyjemy, w stosunku do ogromnego rozżarzonego jądra, jaką ona przykrywa. [...] To intrahistoryczne, milczące i trwałe życie, jak samo dno morza, jest substancją postępu, prawdziwą tradycją, tradycją wieczną, a nie tradycją kłamliwą²⁸¹. [...] wieczna hiszpańska tradycja, która będąc wieczną, jest raczej tradycją ludzką niż hiszpańską, jest tym, czego my, Hiszpanie, musimy poszukiwać w żywej terażniejszości, a nie w martwej przeszłości. [...] Wieczna tradycja jest głębią bytu samego człowieka²⁸².

Intrahistoria jest czymś w rodzaju narodowej podświadomości, staje się dostępna poznaniu dzięki hermeneutyce dzieł wytworzonych przez naród²⁸³.

może wytrysnąć nadzieja, z niej wiara, a z wiary miłosierdzie, lecz wiara i nadzieja nie implikują pewności absolutnej. Wiara może istnieć; nawet osobiste zaufanie [...] temu dającemu nieśmiertelność Bogu. Lecz wątplenie nigdy nie opuści człowieka i agonía, według Unamuna, odrodzi się zawsze na nowo w nieuniknionej postaci” (A.C. Lafuente, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Sevilla 1983, s. 64). Sygnalizowane w nawiasie zastąpienie słowa „nieśmiertelność” słowem „boskość” jest uzasadnione; jak pisze J. Ferrater Mora, „bycie nieśmiertelnym to dla Unamuna bycie Bogiem” (J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid 1985, s. 60). Łatwo zgodzimy się na to stwierdzenie, jeśli weźmiemy pod uwagę status ontologiczny człowieka i Boga – wyrażane słowem „sen”: człowiek jako sen Boga, Bóg jako sen człowieka. Wydaje się jednak, że ostatecznie u Unamuna jest tylko jeden sen – sen człowieka śniącego Boga i zarazem swoją nieśmiertelność (boskość).

²⁸¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1968, s. 27–28.

²⁸² Ibidem, s. 29–30.

²⁸³ I. Fox wskazuje, iż podział na historię zewnętrzną i wewnętrzną (będącą historią idei – zwłaszcza literackich i artystycznych – i uznawaną za dzieje właściwe, prawdziwe) pochodzi od Krausego, a w Hiszpanii spopularyzował go Giner de los Ríos (I. Fox, *La invención de España...*, s. 4–5). Liczni artyści i intelektualisci hiszpańscy doprowadzili do ukształtowania się kanonu narodowej literatury, który następnie uzyskał status instytucjonalny, opracowany w założonym w 1910 r.

Jest jakimś rodzajem nimbu, duchowej „eterycznej atmosfery” obejmującej wszystkie myśli i dzieła hiszpańskiego narodu (i każdego innego, bowiem jak twierdzi Unamuno pod koniec *En torno...*, ta wieczna tradycja jest uniwersalna)²⁸⁴.

Rozważając relacje między intrahistorią i historią, hiszpański filozof przeciwstawia sobie pary pojęć: wewnątrz i zewnątrz, ciszę i hałas, życie i śmierć, substancję i przypadłość, to co uniwersalne i to co partykularne, wieczność i czas. Pojęcia z pierwszych członów tych przeciwieństw odpowiadają intrahistorii jako podmiotowi i podstawie życia, których symbolicznym wyrazem jest fuzja realizmu Sancho Panzy i idealizmu Don Kichota, pojmowana także jako ukryta w hiszpańskiej kulturze potencia człowieka uniwersalnego, dochodząca do głosu już w hiszpańskiej mistyce, zwłaszcza w dziełach Teresy z Ávila, Jana od Krzyża i Luisa de León. Unamuno odnajduje w nich afirmację istotnie hiszpańskiego mistycznego indywidualizmu, doskonałą syntezę wiedzy, uczucia i wewnętrznej wolności, istniejącej wbrew zewnętrznej opresji, a nade wszystko „błędne rycerstwo w poszukiwaniu boskiego pierwiastka”²⁸⁵, walczący o ducha donkichotowski spirytualizm. Przeciwstawione sobie pojęcia mają także znaczenie aksjologiczne²⁸⁶ i w twórczości Unamuna z lat 1895–1898 są głównymi kategoriami, którymi opisuje on i ocenia rzeczywistość społeczną. I chociaż odnajduje szansę na rozwiązanie hiszpańskich problemów w powrocie do intrahistorycznych głębin dziejów Hiszpanii, to w ostatnim eseju zawartym w *En torno al casticismo* niespodziewanie dostrzega ją w europeizacji Hiszpanii.

Centro de Estudios Históricos, stanowiącym departament Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Tym celom służyło związane z Centro czasopismo literackie „La Lectura. Revista de Ciencias y de Artes”, później (od. 1914 r.) także „Revista de Filología Española”, oraz serie wydawnicze „Clásicos de la Lectura”, a następnie „Clásicos Castellanos”, również w większości przygotowywane przez pracowników Centro de Estudios Históricos. Znaczącą rolę w ustaleniu kanonu hiszpańskiej literatury odegrał kierujący sekcją filologii w Centro Menéndez Pidal, mentalnie ukształtowany przez idee krauzymu.

²⁸⁴ Zob. E. Pascual Mezquita, *El principio de continuidad histórica en Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/43, s. 59–60. Autor ten dostrzega także pewien związek Unamunowskiej „wiecznej tradycji” (poza eksponowaną przez wielu autorów zależnością tego pojęcia od Herderowskiego *Volksgeist*) z Wagnerowską ideą „nieskończonej melodii” i Nietzscheańską ideą „wiecznego powrotu” (zob. *ibidem*, s. 84–86).

²⁸⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 337.

²⁸⁶ Niejasnemu pojęciu intrahistorii komentatorzy twórczości Unamuna dają różne interpretacje – najczęściej metafizyczne i polityczno-społeczne. To drugie reprezentuje np. P. Ribas, dla którego intrahistoria – element dynamizujący dzieje – to życie zapomnianego, milczącego ludu, którego głos rzadko pojawia się, jak pisze Unamuno, „w gazetach”. P. Ribas zauważa także, iż intrahistoria jest życiem, ale dziwnym, bo znieruchomiałym, podobnym do skamieliny (zob. P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, s. 124–126). Wielu autorów wskazuje także kategorię *Volksgeist* filozofów niemieckiego romantyzmu jako źródło koncepcji intrahistorii. P. Cerezo Galán jako jej źródło jednoznacznie wskazuje filozofię Hegla (zob. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, s. 185–189), niektórzy jej źródło dostrzegają w pracach H. Taine’a, ale też w *Idearium español* Ganiveta (zob. np. S. Alvarez Turienzo, *Genio y figura...*, s. 238 i 240).

Taki wniosek z jego rozważań wydaje się nie wynikać²⁸⁷. Kwestię tej sprzeczności komentuje jeden z najbardziej dociekliwych i elokwentnych autorów badających myśl Unamuna – P. Cerezo Galán. Według niego baskijski myśliciel nie akceptował ani tradycjonalizmu, ani oświeceniowego progresywizmu, próbując znaleźć trzecią drogę rozwoju Hiszpanii:

progresywizm zamierza uczynić z tradycji niezapisaną tablicę, nie zauważając, iż nie ma postępu bez pamięci ani ustanawiania czegokolwiek bez odzyskania początku, tego, co w człowieku podstawowe, tzn. intrahistorycznej czy wiecznej tradycji. Tradycjonalizm w swoim bezwładnym powtarzaniu przeszłości neguje postęp także nie zauważając, iż nie ma tradycji prawdziwej, czystej, która byłaby źródłem twórczości. Oba stanowiska tworzą niedialektyczny konflikt poprzez usytuowanie go na poziomie zdarzenia historycznego, a nie żywego faktu, jakim jest prawda czy istota historii²⁸⁸.

Dlatego – wyjaśnia cytowany autor – Unamuno, nie akceptując żadnego z tych stanowisk, życzył sobie, by ich historyczne czy faktyczne formy przybrały taki kształt, który umożliwiłby ich dialektyczną syntezę. Stąd jego częścione otwarcie z jednej strony na tradycję (intrahistorię), z drugiej na Europę (postęp).

Sam Unamuno za swoim wezwaniem do europeizacji Hiszpanii nie poszedł²⁸⁹; okazało się ono raczej przejściowym kaprysem jego chwiejnej umysłowości. Liniję jego późniejszej twórczości wyznaczać będzie hasło będące tytułem jednego z jego programowych esejów: *¡Adentro!* – „Do wewnątrz!”, w głąb hiszpańskiej wiecznej tradycji, narodowej intrahistorii.

W esejach *Vida de Don Quijote y Sancho* i *Sentimiento trágico de la vida* Unamuno propagował hiszpański model chrześcijaństwa i zarazem pożądany dla Hiszpanii model życia – „chrystianizm kichotyczny”, rozumiany jako służba

²⁸⁷ Na temat sprzecznych tez Unamuna w *En torno al casticismo*, retorycznego aspektu tej książki zob. F. Fernández Turienzo, *Unamuno...*, s. 80–83.

²⁸⁸ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, s. 183.

²⁸⁹ Na temat tzw. europeizmu Unamuna P. Ribas pisze: „można powoływać się na jego liczne teksty, by bronić najbardziej przeciwstawnych poglądów na ten temat. [...] Oczywiście, istnieje pewna ewolucja, która przebiega od jasnej rewindykacji nauki i, przede wszystkim, reformy w sferze religii, aż po obronę kichotyzmu i wiary chrześcijańskiej jako tych elementów, których obrona wydaje się przypadać jako specjalna misja Hiszpanii. [...] Unamuno jest [...] tym hiszpańskim intelektualistą XX w., który najlepiej zna kulturę różnych krajów Europy. Jeśli ma się to na uwadze, jest chyba łatwiej dostrzec charakter polemiczny, jaki mają niektóre jego manifestacje, te, które będąc zewnętrznym odrzuceniem europeizmu, są w istocie odrzuceniem określonych form europeizmu” (P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, s. 156–157). Jest to interpretacja bardzo życzliwa dla Unamuna, idąca dalej niż pozwalają na to pisma hiszpańskiego filozofa. W każdym razie jego współcześni, tacy chociażby, jak J. Ortega y Gasset (który nazwał Don Miguela „obłąkańcem”), nie potrafili dostrzec w jego propozycjach takich intencji, jakie odnajduje w nich cytowany autor. Inni komentatorzy piszą nawet o ksenofobii Unamuna (zob. np. S. Alvarez Turienzo, *Genio y figura...*, s. 238).

Bogu i ojczyźnie. Pisał, iż „istnieje donkiszotowska filozofia i nawet metafizyka donkiszotowska, i logika, i etyka donkiszotowska, i religijność – katolicka, hiszpańska religijność donkiszotowska”²⁹⁰; „cała ekonomia wieczności i boskości, cała nadzieja w racjonalny absurd”²⁹¹. Ich zarysem – i jedynie zarysem, bo „donkiszotowskie szaleństwo nie ścierpiałoby ścisłej logiki”²⁹² – w zamyśle Unamuna miał być esej *O poczuciu tragiczności*. Nazywał ten projekt także planem „afrykanizacji” Hiszpanii – oparcia jej życia na zasadach głoszonych przez najwybitniejszego afrykańskiego Ojca Kościoła – św. Augustyna. Model „kichotyckiego chrześcijaństwa” baskijski myśliciel uznawał też za odpowiedni dla Europy, która według niego zaszła zbyt daleko w racjonalizacji życia, zapominając o egzystencjalno-emocjonalnych problemach i potrzebach człowieka (jego idea hispanizacji Europy nie pociągała jednak za sobą żadnych politycznych roszczeń – pisze E. Górski²⁹³). W *Vida de Don Quijote y Sancho*, eseju opublikowanym w 1905 r., Unamuno dokonuje reinterpretacji powieści Cervantesa, ale także reinterpretacji jego własnej interpretacji tej powieści sprzed zaledwie kilku lat, z roku 1898, której sens wyraził w hasle „Niech umrze Don Kichot!”, będącym tytułem jednego z jego esejów. Wówczas baskijski myśliciel postulował porzucenie przez Hiszpanów przestarzałych koncepcji religijnych oraz marzeń o bezpowrotnie utraconym imperium. „Tam też właśnie odrzuca jako program do działania szaleńczy ideał Don Kichota [...]. Potępieniu Don Kichota towarzyszyło potępienie siły zbrojnej i militarizmu, który dopuścił do zniewagi ludzi niewinnych i bezbronnych”²⁹⁴ oraz postulat europeizacji Hiszpanii. W *Vida...* pod piórem Unamuna dzieło Cervantesa staje się traktatem filozoficzno-religijnym, wskazującym nowy ideał, do którego ma zmierzać regeneracja Hiszpanii²⁹⁵, a hiszpańska literatura w ogóle (zwłaszcza jednak dzieło Cervantesa i twórczość mistyków) przemienia się w wyraz narodowej filozofii. W *O poczuciu tragiczności życia* pisze bowiem, odpowiadając na pytanie „i cóż nam pozostawił Don Kichote?”: „ja wam powiem, że zostawił siebie samego, i że człowiek, człowiek żywy i wieczny wart jest wszystkie teorie i wszystkie filozofie. Inne narody pozostawiły nam przede wszystkim instytucje, książki, my zostawiliśmy dusze. Święta Teresa warta jest więcej niż jakikolwiek instytucyt, niż jakakolwiek krytyka czystego rozumu”²⁹⁶. W *Vida...* Unamuno wskazuje Rycerza o Smętnym Obliczu jako osobowy wzór człowieka, który żyje nie

²⁹⁰ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 318.

²⁹¹ Ibidem, s. 348.

²⁹² Ibidem, s. 318.

²⁹³ Zob. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 91.

²⁹⁴ Ibidem, s. 83.

²⁹⁵ Zob. I. Fox, *La invención de España...*, s. 10.

²⁹⁶ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, s. 346.

według zasad logiki, lecz wiary, walczącego nie o idee, lecz o ducha. Don Kichot jawi się mu teraz jako symbol człowieka żyjącego wewnętrznymi ideałami, odważnie stawiającego czoła nieprzyjaznej mu rzeczywistości, wyrażającego wolę naprawiania zła z największym nawet poświęceniem²⁹⁷.

Bezwarunkowa wola pragnienia tego co idealne czyni z Don Kichota bohatera, albo, co dla Unamuna jest tym samym, człowieka wolnego, który nie żyje już zakorzeniony w banalnym świecie i w swojej codziennej rutynie, lecz który żyje dążeniem do pewnego rodzaju cnoty, potwierdzonej i utrzymywanej dzięki jego własnemu wysiłkowi. Powołanie, będące wewnętrznym głosem tego pragnienia ideału, ma u Unamuna źródła religijne: jest wołaniem naszego bycia-lepiej, naszego idealnego przeznaczenia, sensu osobowej egzystencji, który żąda od nas wierności nam samym²⁹⁸ – pisze D. Sánchez Meca.

Don Kichot nie jest bohaterem ściśle jednostkowym, lecz wyraża ideały zbiorowości, jest „zindywidualizowaną duszą kolektywną” – jak go określił Unamuno; i nie chodzi tu tylko o „hiszpańską duszę”, lecz o uniwersalną duszę całego rodzaju ludzkiego. Jest też *Don Kichot* Cervantesa najpełniejszym wyrazem hiszpańskiej filozofii, która europejskiemu, racjonalistycznemu optymizmowi przeciwstawia „koncepcję świata zakorzenioną w intrahistorii hiszpańskiej duszy, przenikniętej idealizmem heroicznego działania”²⁹⁹. Don Kichot jest szalony i tragiczny, jak oszalała i doświadczająca tragiczności życia jest dusza samego Unamuna, poszukująca na próżno znaków, które zapewniłyby ją, iż będzie żyć życiem wiecznym. Jak komentuje P. Ribas, „Don Quijote reprezentuje wyprawę krzyżową przeciw ciemnocie, przeciw braku pasji i braku nadziei; reprezentuje szaleństwo, które trzeba w Hiszpanii rozbudzić, łamiąc wewnętrzną inkwizycję”³⁰⁰. Don Kichot w *Vida...* staje się tragicznym bohaterem woli (niektórzy interpretatorzy zauważają obecność idei Schopenhauera w *Vida de Don Quijote*, stanowiących ogólne ramy koncepcyjne tego eseju), wcieleniem utopii życia oddanego niespokojnemu, pełnego wątpliwości i pytań dążeniu do chrześcijańskich ideałów i uosobienie prostej i szczerzej moralności.

Charakteryzując w taki sposób Don Kichota, Unamuno dokonuje alegoryczno-moralnej, selektywnej, tendencyjnej, arbitralnej egzegezy dzieła Cervantesa³⁰¹, nagiętej do jego wizji i wyobrażeń, traktując tekst powieści jako jedynie pre-

²⁹⁷ Zob. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 73. Zob. także C. París, *Unamuno...*, s. 228 oraz M. Padilla Novoa, *Unamuno...*, s. 74–80.

²⁹⁸ D. Sánchez Meca, *El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España de 1898*, „Praxis Filosófica. Nueva serie”, 2005/20, s. 78.

²⁹⁹ Ibidem, s. 76.

³⁰⁰ P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, s. 96–97.

³⁰¹ Zob. A. López Pasarín Basabe, *En torno a la Vida de Don Quijote y Sancho, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2009/47, s. 61.

tekst służący wyrażeniu jego własnych opinii³⁰². Interpretacja ta jednak nie miała ambicji bycia komentarzem do dzieła Cervantesa w perspektywie krytycznoliterackiej czy filologicznej (pomija istotne epizody powieści, ignoruje jej aspekt historyczny oraz warstwę znaczenia literalnego i aspekt symboliczny), lecz – jak ją klasyfikuje E. Górski – ma charakter egzystencjalny, indywidualno-subiektywistyczny. W swojej interpretacji Unamuno pragnie uczynić to, co według niego nie udało się erudycyjnym komentatorom dzieła Cervantesa – „zagłębić się »w wieczną substancję poetycką« tkwiącą w samym *Don Kichocie*. Erudycja przez swego rodzaju zaciemnienie zaprzepaściła główną wartość tkwiącą w samej postaci przedstawionej przez autora. Zaprzepaszczone przede wszystkim filozoficzno-moralne wartości tkwiące w *Don Kichocie*”³⁰³. Ponadto, jak zauważa Górski: „Unamuno proponuje oddzielenie Cervantesa od Kichota i zastąpienie cervantystów przez »święty legion kichotystów«. Cervantyzm występuje w nadmiarze, podczas gdy brak było do czasów Unamuna prawdziwego »kichotyzmu«. Konieczne jest wyniesienie *Don Kichota* ze względu na fakt, że w tym wypadku wartość inspirująca dzieła przewyższa znaczenie jego autora”³⁰⁴. Zresztą Unamuno twierdził, iż Cervantes nie rozumiał postępowania swojego bohatera, jego wiary i szaleństwa, ośmieszał go i był wobec niego złośliwy. Cervantesa uważał zresztą Unamuno za pisarza w wielu aspektach miernego, którego przewyższyli bohaterowie jego powieści. Filozof pisał w *Agonii chrystianizmu*: „jestem bardziej pewny realności historycznej Don Kichota niż Cervantesa, lub że Hamlet, Makbet, Król Lear, Otello... w większym stopniu stworzyli Szekspira niż ten ostatni swych bohaterów”³⁰⁵.

Don Kichot, powieściowy bohater, staje się u Unamuna „Panem Naszym Don Kichotem”, hiszpańskim Chrystusem, który przecież jest także literackim bohaterem Ewangelii, mającym dla jej wierzących czytelników realność historyczną, a poddany „donkichotyzacji” (tzn. przekonujący się coraz bardziej o dominacji ideału nad rzeczywistością) Sancho – hiszpańskim ludem. W ten sposób przesłanie dzieła Cervantesa Unamuno zrównuje z uniwersalnością ideałów i wartości biblijnych³⁰⁶. I jak zauważa E. Górski, „Unamuno nie inte-

³⁰² E. González García cytuje wypowiedzi Unamuna dotyczące jego relacji z dziełem Cervantesa i Don Kichotem; Bask mawiał, m.in.: „tylko dla mnie narodził się Don Kichot, a ja dla niego; on umiał działać, a ja pisać”; „i powiadam, że aby Cervantes mógł opowiedzieć jego życie, i że bym ja mógł wyjaśniać i komentować, narodził się Don Koichot i Sancho; Cervantes urodził się, by je opowiedzieć i objaśnić, i aby je komentować urodziłem się ja”; „nie może opowiedzieć twego życia, ani nie może objaśniać go i komentować, mój panie Don Kichocie, nikt inny, jak tylko ten, kto został dotknięty tym samym szaleństwem nieśmiertelności” (E. González García, *El quijotismo intrahistórico de Unamuno*, „Anales del Seminario de Metafísica”, 1986/21, s. 89).

³⁰³ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 68.

³⁰⁴ Ibidem, s. 69.

³⁰⁵ Zob. M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 39.

³⁰⁶ Zob. A. López Pasarín Basabe, *En torno...*, s. 59.

resuje się Chrystusem historycznym. Interesuje go natomiast »chrystologia poetycka«³⁰⁷. To chrześcijaństwo instytucjonalne „stawia w centrum tzw. Chrystusa historycznego, podczas gdy dla Unamuna sam obraz Chrystusa jest ważniejszy niż jego istnienie historyczne, podobnie jak i Don Kichot staje się w jego ujęciu bardziej realny niż sam Cervantes”³⁰⁸.

Kichotyczna wiara ma stać się prawdziwą mądrością i nauką, bo tylko prawdziwa pasja – taka jak pasja Don Kichota – tworzy trwałe dzieła. Powinniśmy pójść za Don Kichotem, tak jak to uczynił Sancho, racjonalista wątpiący w swój rozum, jak na wezwanie Chrystusa: porzucając dom, żonę i dzieci. Kichotyczne chrześcijaństwo jako narodowa religia Hiszpanii, przeżywana intensywnie i oddana dziełu budzenia narodu z letargu – oto Unamuna propozycja odrodzenia duchowego, stanowiącego warunek naprawy hiszpańskiego życia. W kichotyczno-chrześcijańskiej perspektywie problemy polityczne, ekonomiczne i społeczne nie mają znaczenia, gdyż Chrystus i „jego Dobra Nowina nie ma nic wspólnego z kwestiami ekonomiczno-społecznymi lub narodowymi, nic z demokracją czy międzynarodową demagogią, nic z nacjonalizmem”³⁰⁹, „nic wspólnego z socjalizmem ani z prywatną własnością”³¹⁰, bo „nie jest misją chrześcijaństwa rozwiązywanie problemu ekonomiczno-społecznego, problemu biedy i zamożności, problemu podziału dóbr ziemskich”³¹¹. Unamuno sam zaczął być postrzegany jako „Don Kichot z Salamanki”³¹².

³⁰⁷ E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 62.

³⁰⁸ Ibidem, s. 63.

³⁰⁹ M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, s. 61.

³¹⁰ Ibidem, s. 63. N. Orringer twierdzi, iż „w *Vida de don Quijote y Sancho* Unamuno hispanizuje intencję niemieckiego teologa luterańskiego Albrechta Ritschla, by ogłosić pewien naród wierzących chrześcijan za zbawiony” (N. Orringer, *La Edad de Plata en su perspectiva histórica*, s. 284).

³¹¹ M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, s. 64.

³¹² Kwestia osobowości Unamuna polega na tym, że – jak twierdzą Sánchez Barbudo i Abellán – najpierw stworzył on osobowość zewnętrzną, na użytek społeczny, następnie utożsamił się z nią i wreszcie zatracił zdolność rozróżniania siebie autentycznego od tego wytworu. Według nich, jego kryzys religijny był związany właśnie z poszukiwaniem i próbą odzyskania jego autentycznej osobowości (zob. A. Sánchez Barbudo, *Estudios...*, s. 170–176 oraz J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, s. 156–159).

Szkoła Barcelońska

W Katalonii, tak jak w całej Hiszpanii końca XIX stulecia, pojawiły się dążenia zmierzające do odnowy (regeneracji) kulturowej kraju, reprezentowane przez dwa odłamy: zachowawczy (narodowy, nacjonalistyczny), odwołujący się do tradycji, i otwarty (kosmopolityczny, modernistyczny), dostrzegający nowe szanse w nauce i estetyce. Były one także reakcją na centralistyczne tendencje hiszpańskiego państwa, zapoczątkowane w XVIII stuleciu przez absolutystyczną monarchię Burbonów, która dążyła do wyeliminowania różnic kulturowych, prawnych, językowych i innych, jakie istniały na obszarze Królestwa Hiszpanii; projekt ten został sformułowany jeszcze w XV w. przez Monarchów Katolickich (Los Reyes Católicos). W początkach XVIII w. (*Decreto de Nueva Planta*, 1716) autonomia prawna, monetarna i fiskalna zostały w Katalonii zniesione, jak również język kataloński przestał być oficjalnym językiem administracji i nauczania; ponadto został zamknięty Uniwersytet Barceloński, co spowodowało migrację uczonych do innych regionów Hiszpanii. W ten sposób rozpoczęła się kastylizacja Katalonii (tak jak i innych prowincji Hiszpanii). Język kataloński pozostawał językiem żywym, używanym przez wszystkie warstwy społeczne Katalończyków w życiu codziennym, stał się natomiast językiem martwym jako język katalońskiej literatury i kultury w ogóle. Sytuacji tej nie zmieniła także Konstytucja z 1812 r., kończąca epokę absolutyzmu. Była ona kompromisem zawartym między konserwatywnymi i liberalnymi siłami politycznymi Hiszpanii. Liberalowie, którzy mieli wpływ na jej treść, byli przekonani, że podział kraju na prowincje jest źródłem zapóźnienia, będąc jedynie pozostałością po feudalnej przeszłości, opowiadali się, tak jak tradycjoniści, za jednością Hiszpanii we wszystkich jej aspektach. Konstytucja po 2 latach, w wyniku reakcji antyliberalnej Fernanda VII (w 1815 r. został ogłoszony monarchą absolutnym i sprawował rządy do śmierci w 1830 r.) została anulowana, a liczni liberalowie, chcąc uniknąć więzienia, musieli z Hiszpanii emigrować.

Fala katalońskiego odrodzenia kulturowego i politycznego (*Renaixença*), skupionego głównie na przywróceniu językowi katalońskiemu utraconych wartości, by ponownie, jak w czasach Ramóna Lullusa, mógł on stać się językiem literatury i polityki, rozpoczęła się już w latach trzydziestych XIX stulecia;

w 1837 r. udało się także Katalończykom ponownie otworzyć Uniwersytet Barceloński. W ruchu tym silne były postawy charakterystyczne dla romantyzmu; nawiązywano w nim do romantycznej koncepcji narodu, która za podstawę narodowych więzi uznaje język i kulturę, wykazując w ten sposób historyczne, realne, odwieczne istnienie Katalończyków jako narodu odmiennego od innych. „Narody bez państwa, takie jak Katalonia, zaczynały od odzyskania języka, literatury, kultury ludowej, tradycji, przeszłości historycznej, by uzasadnić rewindykację swojej odrębności językowo-kulturalnej i politycznej w hiszpańskim państwie i poza nim”¹. Wprawdzie Katalonia nie mogła wówczas aspirować do politycznej niezależności, mogła jednak legalnie dążyć do uzyskania autonomii kulturalnej.

Gdy w 1868 r. dokonana się rewolucja polityczna, w wyniku której Hiszpania stała się monarchią parlamentarną oraz ogłoszono swobodę wyznania, wolność słowa i zrzeszania się, Katalończycy poczęli wyrażać także swoje dążenia republikańsko-federalistyczne. Do federalistów dołączyli regionaliści, dostrzegający w tym ruchu szansę na przywrócenie regionom ich osobowości historycznej. W okresie sześćdziesiąt lat demokratycznego (*Sexenio Democrático, Sexenio Revolucionario*, 1868–1874), tendencja ta, niekiedy przyjmując formy skrajne, których celem było uzyskanie całkowitej niezależności politycznej, zyskała nowy rozmach. Około roku 1870 zaczęto publikować liczne czasopisma literackie w języku katalońskim, odradzał się kataloński teatr. W 1873 r. proklamowano Pierwszą Republikę Hiszpańską, która już w 1874 r. upadła w wyniku zamachu stanu i w następnym roku została przywrócona monarchia (rozpoczął się okres w historii Hiszpanii zwany Restauracją monarchistyczną – *Restauración monárquica*), a zwolennicy demokracji zostali poddani represjom. Nowy ustrój sprzyjał katalońskiemu regionalizmowi; był to ruch niejednorodny, podzielony na liczne opcje, opowiadające się za różnymi rozwiązaniami dotyczącymi przyszłości Katalonii i różnymi strategiami osiągnięcia tych celów. Jeśli idzie o członków i zwolenników *Renaixença*, to „wbrew swoim przekonaniom, że katalonizm powinien zostać upolityczniony i przekształcony w ruch przywrócenia Katalonii osobowości politycznej, byli oni przeciwni partycypowaniu w grze polityczno-wyborczej Restauracji”², obawiając się, że aktualny system polityczny będzie sprzyjał (również w formie oszustwa wyborczego, jak się wcześniej rzeczywiście zdarzało) partiom monarchicznym, stawiając inne siły polityczne na pozycjach z gruntu straconych.

¹ J. Silveira Abrão, *Nacionalismo cultural y político: la doble cara de un proyecto: Cataluña*, Barcelona 2007, rozprawa doktorska, s. 99.

² *Ibidem*, s. 124–125.

Warty krótkiego omówienia jest kataloński ruch modernistyczny, poprzedzający ten etap rozwoju katalońskiej kultury, w obrębie którego pojawiły się interesujące zjawiska o charakterze filozoficznym, o których mowa niżej. Trwał on wprawdzie krótko (1892–1911), jednak intensywne zaangażowanie intelektualistów i artystów na rzecz oderwania kultury katalońskiej od tradycji i silniejszego związania jej z aktualnymi nurtami kultury europejskiej dość skutecznie wpłynęło na ukształtowanie się nowych ideałów i wartości wyznaczających narodową i kulturową tożsamość Katalonii. Głównym przedstawicielem i ideologiem tego ruchu był dziennikarz, pisarz i poeta Joan Maragall (1860–1911), zaliczany przez niektórych autorów także do Pokolenia 98³. Poza postulatami dotyczącymi odnowy języka katalońskiego⁴ i uczynienia zeń środka literackiej ekspresji i codziennej komunikacji, domagał się on politycznej autonomii Katalonii – i szerzej: politycznej decentralizacji Hiszpanii. Ruch modernistyczny, z którym związany był J. Maragall, zmierzał w kierunku pozycji tradycjonalistycznych i nacjonalistycznych⁵. W reakcji na nawrót do nacjonalistycznych tradycji i w opozycji do dziewiętnastowiecznych ideałów, przekonań, postaw, obyczajów itd. – w 1906 r. ukształtował się ruch zwany *Noucentisme* (od „nuevo ciento” – nowe stulecie). Został on zapoczątkowany pracą E. Prata de la Riba (1870–1917), zatytułowaną *La nacionalitat catalana* (1906), uznawaną także za manifest tego ruchu i związanego z nim pokolenia. Za taki manifest uchodzi także opublikowany w 1911 r. *Almanach dels Noucentistes*⁶. Już wcześniej, w 1901 r.

³ Zob. J. Tort i Donada, *El paisaje intelectual. Consideraciones sobre el valor geográfico de la obra de Joan Maragall*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles”, 2009/51, s. 155.

⁴ W eseju, którego adresatem był M. de Unamuno (jego mottem są dwa wersety wiersza Unamuna: „Krwieć mego ducha jest mój język/I moja ojczyzna jest tam, gdzie on rozbrzmiewa”), Maragall stwierdza m.in., że Katalonia „zapomniała swojego własnego języka w jego najwyższych zastosowaniach; dała swoją arystokrację kastylijskiemu dworowi, swego geniusza kulturze centralnej; pozwoliła upaść swoim własnym instytucjom i, akceptując w pełni jedność nowoczesny porządek parlamentarny, wniosła do ogólnej polityki hiszpańskiej, do Parlamentu, do rządu, do wojen domowych, do zewnętrznego i wewnętrznego obiegu ducha hiszpańskiego swego specyficznego ducha, swoje postawy moralne, intelektualne i ekonomiczne, swoich najlepszych ludzi, swoje masy, swoją krew i swoje pieniądze. I co z tego zostało, co z tego można dostrzec w całości hiszpańskich dziejów? Gdzie jest oblicze katalońskości w hiszpańskim duchu na przestrzeni tego czasu? [...] Gdy natomiast powstał katalanizm (catalanismo) jako rewindykacja swojej własnej osobowości narodowej i zaczęto mówić w swoim własnym języku, Katalonia zaczęła coś znaczyć dla siebie – i proszę zauważyć – zaczęła znaczyć coś dla Hiszpanii” (J. Maragall, *Elogio de la palabra y otros artículos*, Salvat-Alianza, Barcelona–Madrid 1970, s. 123–124).

⁵ Trzeba dodać, że „jego myślą polityczną, po epoce radykalnego katalanizmu, był szczerzy iberyzm. Myślał o federacji narodów iberyjskich, łącznie z Portugalią” (J. Maragall Noble, *Joan Maragall: pensamiento y personalidad*, „Anales del Seminario de Historia de Filosofía”, 1997/14, s. 164).

⁶ Długą listę uczestników ruchu wraz z krótkimi charakterystykami rodzajów ich profesji i działalności twórczej, zob. J.M. Gil López, *Almanach dels Noucentistes. Testimonio de la actitud Noucentista*, „Liño. Revista Anual de Historia del Arte”, 1987/7, s. 137–138.

Prat de la Riba, Francesc Cambó i Ramón d'Abadal i Calderó założyli partię polityczną o nazwie Lliga Regionalista. W 1913 r. cztery prowincje Katalonii uzyskały autonomię, a Prat de la Riba w wyniku wygranych wyborów został prezydentem Mancomunitat de Catalunya.

Noucentisme nie był jedynie ideologią polityczną, lecz także projektem kulturalnym, stanowiącym podstawę tej ideologii. Teoretycy *Noucentisme* wprawdzie podtrzymali takie ideały Maragalla, jak polityczna autonomia Katalonii i tożsamość katalońskiej kultury, w czym innym jednak upatrywali wyznaczniki owej autonomii. Podczas gdy on widział je w romantycznym ludowym naturalizmie, oni naturze przeciwstawili kulturę, spontaniczności – sztukę, prostemu współlistnieniu – miasto i harmonię⁷, stawiając na przyszłość i postęp. *Noucentisme* był także nurtem myśli estetycznej i twórczości artystycznej oraz wyrazem pewnej postawy moralnej. Jak pisze E. Jardi:

wspólną cechą artystów tego okresu, która zarazem odróżnia ich od ludzi „modernizmu”, jest ich skromne – by nie rzec nieobecne u nich – ukierunkowanie ku transcendencji, ich odrzucenie wszystkiego, co pozbawione miary, niezwykle, noszące cechy genialności. Chodzi, ostatecznie, o pewną postawę etyczną, o skromność, o poczucie odpowiedzialności artysty za swoje dzieło, o postawę, która została syntetycznie wyrażona w radzie, by starać się o „l'obra ben feta” (dzieło dobrze wykonane), którą wielokrotnie powtarzał „Xenius”⁸.

Ruch *Noucentisme* twórczą pełnię osiągnął około 1914 r.; schyłek jego twórczej działalności rozpoczął się w latach trzydziestych XX w., a jeszcze wcześniej dyktatura Primo de Rivera (od 1926 r.) stępiła jego ostrze polityczno-krytyczne.

Dążenia Katalończyków do określenia kulturowej i politycznej tożsamości ich regionu miały oddźwięk także w filozofii. Już w okresie *Renaixença* najpierw zaczęto mówić o potrzebie ukształtowania specyficznie katalońskiej myśli, a później o rzeczywistości istniejącej „katalońskiej szkole filozoficznej”, której specyfikę wyznacza filozofia *common sense'u*, mająca, jak wiadomo, źródła szkockie, ale rozwijana także tutaj. Podejmowane były przedsięwzięcia intelektualne, mające na celu rekonstrukcję katalońskiej tradycji filozoficznej. W tym celu sięgano do katalońskiej kultury średniowiecznej i późniejszej, wskazując jako główne ogniwa tej tradycji takich myślicieli, jak Arnau de Vilanova (1238/1240–1311), Ramón de Sibiuda (zm. 1436), Ramón Llull (1232–1316) czy Luis Vives (1492–1540). Instytucjonalizacji tych przedsięwzięć miały służyć takie organy, jak Academia

⁷ E. D'Ors następująco przedstawia „katechizm” nowocentystów: „wysiłek w kierunku ustanowienia jedności przeciw dążeniu do rozproszenia. Rzym kontra Babel. Imperium wznoszące się ponad kryzysem narodów; polityka misji przeciw polityce nieodpowiedzialności. Sztuka piękna przeciw sztuce ekspresji. Obraz przeciw muzyce. Postaci przeciw nurtom. Prawo trwania przeciw prawom ewolucji. Autorytet przeciw anarchii. Symbol Ojca przeciw symbolowi Proletariusza. Symbol Robotnika przeciw symbolowi Wieśniaka” (E. D'Ors, *Nuevo glosario*, vol. III, Aguilar, Madrid 1949).

⁸ E. Jardi, *El „Noucentisme”*. *Rasgos definidores*, „Cuenta y Razón”, 1988/36, s. 15.

Catalana de d'Estudis Filosóficas, Insitut d'Estudis Catalans, Fundación Catalana de Filosofia, Sociedad Catalana de Filosofia czy Seminario de Filosofia. Najważniejsze znaczenie dla ukształtowania się katalońskiej filozofii miało jednak utworzenie w 1910 r. na uniwersytecie w Barcelonie Sección de Filosofia. Trzej pracujący tutaj wykładowcy – Jaume Serra Hunter (1878–1943), Tomás Carreras i Artau (1879–1954) oraz Cosme Parpal i Marqués (1878–1923) – skupili rozproszone dotąd wysiłki w celu wypracowania spójniejszej wizji filozofii katalońskiej. Ich działalność uznaje się za początek Szkoły Barcelońskiej.

Myśl o odrębnym nurcie czy „szkole” filozofii katalońskiej nie pojawiła się w kręgu intelektualistów skupionych wokół wymienionych filozofów. Jako pierwszy o Szkole Barcelońskiej w filozofii zaczął mówić J. Gaos, uznawany za jednego z wybitnych przedstawicieli Szkoły Madryckiej. Określenie, którym się posłużył, nie miało na celu wyodrębnienia myśli katalońskiej; przeciwnie, miało ono podkreślać – przez kontrast – specyfikę refleksji filozoficznej tego kręgu myślicieli, do którego sam należał.

Istnienie formacji intelektualnej zwanej Szkołą Barcelońską nie jest przez wszystkich uznawane. Jej istnieniu – jako formacji intelektualnej w ściślejszym znaczeniu – zaprzeczali nawet niektórzy z uznawanych za jej przedstawicieli. Na przykład Eduardo Nicol wykazywał, że do tego, by krąg barcelońskich filozofów można było zasadnie nazywać szkołą filozoficzną, brakuje dwóch podstawowych warunków: wspólnego dla nich mistrza oraz podzielanej przez nich doktryny. Jeśli można mówić o Szkole Barcelońskiej, to według niego tylko w słabszym sensie – jako wspólnocie stylu refleksji filozoficznej („sposobie widzenia rzeczy”)⁹, podejmowanej przez twórców niezwiązanych ze sobą ściślejszymi więziami teoretycznymi (zasadami, metodą, doktryną itd.). Ów styl filozoficznej Szkoły „w słabszym sensie” nazwał on „medievalizmem”, zauważając przy tym, że nie jest on wyłącznie cechą katalońskiej myśli filozoficznej, lecz całej katalońskiej kultury czy ducha Katalonii. Wyrażenie „medievalizm” nie oznacza bynajmniej „mroków średniowiecza” ani nie sugeruje jakiegokolwiek formy zapóźnienia intelektualnego czy kulturowego Katalończyków. Wskazuje jedynie na ich skłonność do poszukiwania początków własnej kultury w średniowieczu oraz podkreślenia jej ciągłości i tożsamości, opartej na uznawanych przez wieki tych samych wartościach. Istotę tej kultury Katalończycy zwykli wyrażać słowem *seny*, oznaczającym mądrość rozumianą jako umiar, brak przesady i ekstremalnych czy ekscentrycznych zachowań i postaw życiowych, obyczajowych, intelektualnych, artystycznych i innych. Do tej bardzo ogólnej charakterystyki filozofii Szkoły Barcelońskiej – jeśli przyjąć, że rzeczywiście istniała – Nicol dodawał takie cechy, jak kierowanie uwagi na *common sense*, na myśle-

⁹ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid 1961, s. 193.

nie biorące początek w doświadczeniu empirycznym, bardziej pragmatyczne niż spekulatywne oraz skłonność do dociekań estetycznych i etycznych¹⁰. J. Ferrater Mora – filozof uznawany za jednego z najwybitniejszych członków Szkoły Barcelońskiej – nie podaje w wątpliwość jej istnienia i w swoim *Diccionario de filosofía* jako jej cechy wyróżniające wymienia „poczucie rzeczywistości”, niechęć do abstrakcyjnych rozważań, retorycznych popisów i werbalizmu, a w filozofii dziejów – przekonanie o ich ciągłości¹¹.

Do elity Szkoły zalicza się trzech, a niekiedy czterech filozofów: wymienionych już Eduardo Nicola¹² i José Ferratera Morę oraz Joaquína Xirau, a także Eugenio d’Orsa. Relacje d’Orsa ze Szkołą Barcelońską nie są jasne (częściowo wynika to z nieprecyzyjnych kryteriów, na podstawie których została ona wyodrębniona). Bywa przedstawiany nie jako jej członek, ale jako prekursor jej myśli¹³. On sam uważał się nie tylko za jej ważnego przedstawiciela, ale także we własnym mniemaniu uchodził za głównego teoretyka ruchu *Noucentisme*, z którego Szkoła miała się wyłonić. Tak też bywa przedstawiana jego rola w starszych opracowaniach. Autorzy niektórych nowszych, bardziej krytycznych prac (nieliczni), podważają zarówno jedno, jak i drugie. Nie podejmując się rozstrzygnięcia tej kontrowersji (i niemającej chyba szans na rozstrzygnięcie), omawiając idee elity Szkoły nie pomijamy jednak jego myśli. Poza tymi głównymi postaciami Szkoły Barcelońskiej, wskazuje się jej „epigonów”¹⁴. Należą do nich: Ramón Xirau (syn Joaquína, ur. w 1924 r.), Federico Riu (1925–1985),

¹⁰ J. Sánchez-Gey Venegas i M. de Paz piszą, że katalońska filozofia *common sense* jest filozofią empirystyczną, unikającą abstrakcyjnego ujmowania podejmowanych zagadnień, afirmującą fakty i doświadczenie, przeciwstawia się teoriom sceptycznym, negującym możliwość poznania oraz koncepcjom idealistycznym, które punkt wyjścia refleksji filozoficznej dostrzegają w uniwersalnych, racjonalistycznych formułach (zob. J. Sánchez-Gey Venegas, M. de Paz, *Pensamiento contemporáneo*, Litografía Romero, Santa Cruz de Tenerife 1988, s. 17).

¹¹ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. I, Alianza Editorial, Madrid 1979, s. 289.

¹² Jednak w rozmowie z J.L. Abellánem miał on powiedzieć: „co ma wspólnego, mój przyjacielu, katalonizm z moją filozofią? Jeśli zaś chodzi o Szkołę Barcelońską, to proszę sobie przypomnieć, że zaczynam od kategorycznego stwierdzenia, że taka szkoła nie istnieje” (zob. J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México-Madrid 1998, s. 97).

¹³ E. D’Ors długo był uznawany przede wszystkim za dziennikarza, krytyka sztuki i pisarza; jego odkrycie jako oryginalnego myśliciela nastąpiło w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. W odniesieniu do kwestii zaliczenia do Szkoły Barcelońskiej Eugenia d’Orsa pisze E. Nicol: „działania tego ostatniego, podczas gdy mieszkał w Barcelonie, ujawniają pewne cechy, których powtórzeniem wydają się być późniejsze działania Xirau. Jest w nich ten sam rumor inicjatyw; ta sama pasja oddziaływania na umysły innych, edukacyjnego wpływania na nich; ta sama łatwość tworzenia nowych instytucji; to samo wyczucie »nowej epoki«, misji kulturalnej, w której centrum znajduje się nowy nauczyciel i którego oddziaływanie będzie rozchodziło się we wszystkich kierunkach dla dobra całej wspólnoty” (E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid 1961, s. 184).

¹⁴ Zob. M. Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, s. 388–389.

Juan Roura-Parella (1897–1983), Domingo Canovas (1910–1978), Tomás Carreras i Artu, Joaquín Carreras i Artu (1894–1968), Jose Maria Calsamiglia (1913–1982), Francisco Mirabent (1888–1952), Jaume Bofill i Bofill (1910–1965).

Eugenio d'Ors i Rovira, „Xenius” (1881–1954)

W 1897 r. E. d'Ors rozpoczął studia na wydziale prawa uniwersytetu w Barcelonie, łącząc je ze studiami literaturoznawczymi. Tutaj zetknął się z katalońskim ruchem modernistycznym, kierowanym przez Joana Maragalla oraz w 1906 r. zaczął współpracę z barcelońskim dziennikiem „La Veu de Catalunya”. W latach 1904–1906 mieszkał w Madrycie, odbywając na Uniwersytecie Centralnym studia doktoranckie. By utrzymać siebie i rodzinę na odpowiednio wysokim poziomie życia, wysyłał codziennie do „La Veu de Catalunya” krótkie komentarze (nazywał je glosami); pod licznymi pseudonimami (m.in. „Xenius”, „R. de O”, „Octavi de Romeu”, „Monitor”, „Un Ingenio de esta Corte”, „Miller”, „Xan”, „Pedro Llerena”, „Pinpin Nicholson”; „d'Ors” jest także pseudonimem – jego prawdziwe nazwisko to Ors) pisał także do innych barcelońskich gazet. Glosy miały być sprawozdaniami z wsłuchiwania się w „puls czasów”, a celem ich publikowania – zachęta do wysiłków na rzecz odnowienia kultury i społeczeństwa Katalonii; przez 16 lat opublikował ich około 4 tysiące¹⁵. Kierował je do najszerszego kręgu odbiorców, który jednakże znacznie redukował jego język – piękny, błyskotliwy, niemal aforystyczny, ale zbyt wyrafinowany, przeto zbyt hermetyczny dla mniej wykształconego czytelnika. Swoim wypowiedziom d'Ors nadał taką formę, ponieważ był przekonany, że wiedza wiąże się z pięknem, a nauka jest sztuką. W formie glos funkcjonują także jego poglądy filozoficzne, których nie tylko nie wyłożył w sposób systematyczny, ale choćby nawet zwarty. Ze względu na styl swojej pracy literacko-filozoficznej, będącej nieustannym dialogiem z czytelnikiem (część jego prac ma w tytule słowo „dialog”, np.: *De la amistad y del diálogo*; *Diálogo de la muerte*; *Los diálogos en la pasión meditabunda*; *Diálogo del paseo de escollera*; *Diálogo con el agua tranquila*; *Diálogo segundo presidido por la música*), a także ze względu na wyżej wskazaną misję, jaką jego twórczość miała spełniać, bywa porównywany do Sokratesa¹⁶.

Pracę doktorską w dziedzinie prawa, zatytułowaną *Genealogía ideal del imperialismo (Teoría del Estado-héroe)*, obronił w 1905 r. Doktorat z filozofii pt. *Los argumentos de Zenon de Elea y la noción moderna de espacio-tiempo* obronił na tej

¹⁵ Zob. M. Torregrosa, J. Nubiola, *Eugenio d'Ors. El hombre y su obra*, <http://www.ensayistas.org/filósofos/spain/Ors/introd.htm> (5.10.2012).

¹⁶ Zob. P. García-Alonso Montoya, *Socratismo y modernidad en Eugenio d'Ors*, „Anuario Filosófico”, 1986/2, s. 143–146.

samej uczelni w roku 1913. W 1906 r. jako jeden z pierwszych stypendystów Institut d'Estudis Catalans udał się do Paryża (był frankofilem), aby studiować nowe nurty francuskiej metodologii naukowej. W Paryżu przebywał do 1910 r. Słuchał tam m.in. wykładów H. Bergsona, którego zwykł później nazywać swoim „mistrzem”, chociaż bergsonowski intuicjonizm ostatecznie uznał za zbyt skrajny, pozostając zwolennikiem intelektualizmu¹⁷. Ważniejszy okazał się jednak jego kontakt z myślą Charlesa Maurrasa (1868–1952)¹⁸, wybitnego teoretyka francuskiego nacjonalizmu, przeciwnika ustroju republikańskiego, który uznawał za synonim chaosu, nieodpowiedzialności i plutokracji, założyciela i przywódcy Action Française. Z jego koncepcji d'Ors przejął kilka ważnych myśli, m.in. kategorię klasycyzmu (była to główna idea francuskiego ideologa) oraz nacjonalistyczną wizję życia politycznego i społecznego i uznał je – wraz z ideą autorytaryzmu – za godne propagowania wśród katalońskich modernistów. Chociaż oni również głosili nacjonalistyczne idee, to d'Ors różnił się od nich tym, że nie akceptował ich romantycznego ruralizmu i dostrzegał potrzebę otwarcia się na wpływy europejskiej kultury naukowej, chociaż nie akceptował także zupełnego zerwania z katalońską tradycją. Poszukiwania złotego środka między nacjonalizmem zamkniętym na zewnętrzne wpływy i jego odmianą otwartą na nie, ale także na syndykalistyczny socjalizm, prowadziły d'Orsa do narodowego faszyzmu (czy, jak się to częściej określa, protofaszyzmu). Jego ideałem politycznym była „polityka misji” (jej zarys wyłożył w pracy *Principios de política de misión*, 1934), przeciwstawiona zarówno polityce demokracji, jak i dyktatury¹⁹. Twierdził, że polityka, której ideałem jest demokracja, opiera się na optymistycznej wizji człowieka, natomiast „polityka misji” zakłada, że człowiek ma skłonność do zła i upadku, od których może uchronić go jedynie kultura, spełniająca funkcję soteriologiczną. Tak też d'Ors postrzegał swoją misję – jako Heliomachie, walkę o światło, o kulturę. Co warto tu dodać, dyktatura unika podlegania normom, natomiast „polityka misji” wierzy w ich wychowawczą, kształtującą człowieka wartość.

W 1911 r. E. d'Ors został mianowany sekretarzem Institut d'Estudis Catalans, ale odgrywał w nim rolę raczej tylko doradczą. Chociaż obejmował kolejne stanowiska i urzędy, nie odniósł nadzwyczajnych sukcesów: udało mu się jedynie założyć czasopismo pedagogiczne „Quaderns d'Estudi” (1915) oraz szkołę średnią kształcąca bibliotekarki (Escola Bibliotecàries) na potrzeby utwo-

¹⁷ Zob. J. Biedma López, *En torno al d'Ors de Aranguren*, „Boletín Millares Carlo”, 2009/28, s. 162.

¹⁸ Ch. Maurras był człowiekiem tak niezwykle pracowitym, że warto o tym choćby w przypisie wspomnieć: napisał około 150 książek i broszur oraz kilkadziesiąt tysięcy artykułów.

¹⁹ Na ten temat zob. C. d'Ors Führer, *Para un diccionario de Eugenio D'Ors*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, 1999/589–590, s. 40–43.

rzanej przez niego sieci bibliotek ludowych. Miał ambicję intelektualnego kierowania katalońskim ruchem modernistycznym i odgrywania w Barcelonie roli podobnej do tej, jaką Goethe odgrywał w Weimarze. W swoim mniemaniu był liderem całego pokolenia katalońskich intelektualistów. Tej opinii nie podzielali jednak ci, których rzekomo miał być przywódcą, a Cacho Viu pisze, że z idei d'Orsa nie pozostał w zbiorowej pamięci jego pokolenia nawet ślad, a nawet, że ono ich nigdy nie akceptowało²⁰. W 1911 r. opublikował, najpierw w postaci artykułów prasowych, następnie w formie książeczki, powieść *La Ben Plantada*, mającą odegrać rolę programu politycznego. Centralna postać tej opowieści, Teresa, jest personifikacją Katalonii i jej tożsamości, pojętej zgodnie z ideałami politycznymi d'Orsa, ale wyraźnie niezgodnej z dominującą w Katalonii polityczną koncepcją liberalno-konserwatywną. Opowiadanie d'Orsa, zostało przyjęte źle. Mimo to realnie wpływał w pewien sposób na ideologię ruchu modernistycznego w Katalonii dzięki magii swego literackiego stylu i profesjonalizmowi dzień po dniu publikowanych w prasie głos i esejów. Idee polityczne d'Orsa odgrywały pewną rolę zwłaszcza wówczas, gdy w 1911 r. E. Prat de la Riba, który po śmierci J. Maragalla został przewodniczącym partii Lliga Regionalista, włączył je do oficjalnej ideologii modernizmu. Wraz ze śmiercią Prata w 1917 r. dobry dla nich czas się skończył. Skończył się także dobry czas d'Orsa w Barcelonie. Nagle, z dnia na dzień został pozbawiony urzędów i sprawowanych funkcji (to raptowne odsuniecie d'Orsa od władzy bywa nazywane jego „defenestracją”)²¹, w związku z czym w 1920 r. postanowił szukać okoliczności bardziej sprzyjających jego ideom („dobrej nowinie autorytaryzmu”, jak je określa Cacho Viu) i ambicjom w Madrycie.

W stolicy nie udało się jednak d'Orsowi wyjść z cienia J. Ortegi y Gasset, jego rówieśnika, który cieszył się tutaj opinią lidera elit intelektualnych i politycznych. Ich idee były wyraźnie rozbieżne. Chociaż obaj dostrzegali potrzebę otwarcia Hiszpanii na Europę, zwłaszcza na jej kulturę naukową, oraz byli zwolennikami rządów mniejszości, to postrzegali owo otwarcie i rządy elit odmiennie. Jak wiadomo, E. d'Ors był nie tylko propagatorem europejskiej kultury naukowej, ale także rządów autorytarnych. J. Ortega y Gasset natomiast traktował wartości kultury europejskiej selektywnie – akceptował jej racjonalizm (w sposób wyważony i umiarkowany), ale zdecydowanie odrzucał autorytaryzm polityczny. Ortega zaprosił d'Orsa do publikowania w tygodni-

²⁰ Zob. V. Cacho Viu, *Revisión de Eugenio d'Ors*, Quaderns Crema, Barcelona 1997, s. 105 i 109–111. Tę opinię cytowany autor powtarza wielokrotnie w różnych formach; np. pisze, że Xenius „wykazał się brakiem zdolności do skupienia jakiejkolwiek grupy wokół swoich idei” (ibidem, s. 117), że „d'Ors nigdy nie przestał być intelektualistą prywatnego gabinetu” (ibidem, s. 119–120).

²¹ Zob. E.E. Merino, *Eugenio d'Ors, revisitado*, w: *Oceanografía de Xenius. Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors*, red. C.X. Adravín, X. Pla, Kassel, Universitat de Girona, Girona 2005, s. 44–45.

ku „España”, którym kierował, jednak dostrzegając głębokie rozbieżności między jego ideami i polityczną linią czasopisma, ze współpracy z nim po około czterech miesiącach zrezygnował. W środowisku madryckich liberałów idee d’Orsa były trudne do zaakceptowania. Znalazł się on w dość niewygodnej sytuacji: w Madrycie był traktowany jak intruz, dla Katalończyków był zaś zbiegiem²². Jego intelektualną i psychologiczną sytuację ratowały nieco kontakty z M. Unamuno, a później dość ścisły związek z reżimem gen. Franco. Dzięki temu ostatniemu w 1923 r. został członkiem Academia de la Lengua, a w roku 1927 wysłano go do Paryża jako reprezentanta Hiszpanii w Międzynarodowym Instytucie Współpracy Intelektualnej. Po powrocie do kraju w 1937 r. piastował wysokie urzędy w instytucjach kulturalnych i naukowych²³.

Najważniejsze dzieła E. d’Orsa: *La muerte de Isidro Nonell* (1905), *Glosari* (5 tomów, 1905–1916), *La Ben Plantada* (1911), *De la amistad y del diálogo* (1914), *La Filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914), *Aprendizaje y heroísmo* (1915), *Flos soforum. Ejemplario de la vida de los grandes sabios* (1915), *Glosari de Xenius* (1915), *Oceanografía del tedi* (1916), *Una primera illico de Filosofía* (1916), *Grandeza y servidumbre de la inteligencia* (1918), *Introducción a la Filosofía. La doctrina de la inteligencia* (1921), *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético* (1922), *Las ideas y las formas* (1928), *De Baroque* (1936), *Introducción a la vida angélica* (1941), *Estilos de pensar* (1945), *Novísimo Glosario 1944–1945* (1946), *Nuevo Glosario 1920–1943* (3 tomy, 1949), *Helvecia y los lobos* (1946) *Último Glosario* (1998), *El secreto de la Filosofía* (1947).

Od początku drogi twórczej E. d’Ors propagował myśl, że człowiek współczesny powinien tworzyć takie idee, które mogą mieć znaczenie dla jego działania. Ukształtowała się ona w nim pod wpływem pragmatyzmu i filozofii życia; poznał te nurty myśli podczas pobytu w Paryżu. Idee tego drugiego nurtu filozofii odegrały ważniejszą rolę w myśli d’Orsa niż idee pragmatyzmu, ale i one (zwłaszcza w wersji W. Jamesa²⁴) były dla niego ważnym punktem od-

²² Zob. X. Pla, *El destiempo de Eugenio D’Ors*, w: *Oceanografía de Xenius...*, s. 29–33.

²³ Wielu autorów wskazuje polityczne sympatie i zaangażowanie d’Orsa jako jedną z przyczyn dość szybkiego zapomnienia o jego dziele, zesłania go do „literackiego czyścica”, zob. na ten temat C.X. Adravín, *Eugenio D’Ors entre nosotros*, w: *Oceanografía de Xenius...*, s. 5–7. Autor jednak twierdzi, że „lektura d’Orsa na początku XXI stulecia jest, m.in., doświadczeniem istotnie estetycznym, ponieważ znaczna część jego teorii politycznych w świetle historii i teraźniejszości nie wykracza poza retorycznie ozdobne dywagacje, będące raczej produktami wyobraźni niż treściami mającymi sens praktyczny” (ibidem, s. 6). A. Mora wskazuje inne – poza politycznymi – przyczyny tego stanu: trudności d’Orsa z nawiązaniem dobrych stosunków ze środowiskiem madryckich intelektualistów oraz specyficzny, indywidualny styl jego prac, niepozwalający jednoznacznie zaliczyć jego twórczości do ustalonych gatunków i uznanych prądów literackich (A. Mora, *Eugenio D’Ors al día. Breve nota de bibliografía glosada*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2002/7, s. 61).

²⁴ Na temat wielorakiej obecności myśli W. Jamesa w filozofii zob. A. González, J. Nubiola, *William James en Eugenio d’Ors*, „Anuario Filosófico”, 2007/2, s. 413–433.

niesienia. Chociaż zasada użyteczności i praktycznego kryterium prawdy w pewnym stopniu odpowiadały mu²⁵, to jednak nie akceptował poglądu, że filozofia powinna przyjąć rolę *ancilla vitae*. Stąd jego zwrot ku stanowisku umiarkowanemu i filozofii życia. Wprawdzie miał okazję bezpośrednio poznać myśl Bergsona, jednak większy wpływ wywarła na nim filozofia życia w wersji L. Klagesa (1872–1956). Odzwierciedlała go zarówno jego postawa życiowa, którą określało hasło bycia przydatnym dla społeczeństwa i służenia mu, jak i jego dążenie do zintegrowania życia i myśli. Owa integracja w jego zamierzeniu nie powinna sprowadzać filozofii na poziom życia (np. wyznaczając jej rolę uzasadniania najniższych instynktów człowieka), lecz przeciwnie – powinna podnosić życie na poziom filozoficzny, sprawiać, by było ono nią przeniknięte²⁶. „Ani czysta kontemplacja, ani samo działanie. Lepszy kontemplator jest także lepszym »aktorem«. Życie nie jest nic warte, jeśli nie jest iluminowane przez Sofię”²⁷.

Filozofia E. d’Orsa – jego Heliomachia – składa się z trzech części teoretycznych: dialektyki, poetyki i patetyki oraz z dwóch części praktycznych, z nauki o kulturze i z angelologii, których zadaniem jest refleksja nad zastosowaniem teorii w życiu. Dialektyka w jego filozofii miała spełniać funkcję metodologiczną (nazywał ją *novissimum organum*), poetyka, mająca na celu określenie zasad i celów twórczości, jest głównie koncepcją osobowości, natomiast patetyka częściowo zajmuje się zagadnieniami psychologicznymi, częściowo zaś dotyczy poznania rzeczywistości materialnej. Nauka o kulturze jest pewną odmianą filozofii historii, natomiast angelologia zawiera rozważania teologiczne. Poniżej krótko omawiamy kolejne elementy filozofii E. d’Orsa.

W projekcie filozoficznym d’Orsa dialektyka stanowi metodologiczną podstawę myśli i postulowanego przez niego (z przekonaniem, że dokonuje on „rewolucji keplerowskiej” w filozofii) nowego intelektualizmu, sformułowanego w opozycji do akceptowanego przezeń wcześniej pragmatyzmu. Dostrzegał wprawdzie utylitarny wymiar nauki, lecz nie godził się na użyteczność jako jedyne kryterium jej oceny, wskazując, że w poznaniu tkwi pewne nieużyteczne residuum, niemające żadnego odniesienia do konieczności, lecz do tego co wolne, ludyczne i estetyczne, mające źródło w ludzkiej ciekawości, w instynkcie zabawy i nadmiarze sił, będących generatorami kreatywności i nowości. „Nauka jest ukierunkowana na działanie, to prawda. Lecz działanie nie zawsze

²⁵ Pod hasłem „Pragmatisme” w *Glosari 1906–1907*, Quaderns Crema, Barcelona 1996, s. 729–730, E. d’Ors pisał: „autor *Glos* wierzy głęboko, opierając się na niezłomnej wierze estetycznej, w moc sprawczą konstrukcji i znajduje w ich harmonii, w ich pięknie, bardziej niż w ich użyteczności, głębokie źródło prawdy”.

²⁶ Zob. J.L.L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio D’Ors*, Espasa–Calpe, Madrid 1981, s. 65.

²⁷ J. Biedma López, *En torno al d’Ors de Aranguren*, s. 163.

ma charakter użyteczny: niekiedy jest pracą; innym razem zabawą, to znaczy elementem estetycznym, wolnością. Całe poznanie, każda nauka zawiera jedną część, która jest pracą i drugą, która jest zabawą²⁸ – pisał filozof.

Postulowany przez d'Orsa intelektualizm przeciwstawia się zarówno czystemu intuicjonizmowi, jak i poznaniu racjonalnemu. Jego organem ma być nie rozum, lecz inteligencja, pojęta na wzór katalońskiej *seny*²⁹: inteligencja jest „aktywnym organem, który dostarcza nam pełnej wizji świata, złożonym nie tylko z elementów racjonalnych, lecz także z elementów empirycznych, z elementów intuicji, uczucia i *smaku*”³⁰. Według niego ściślejsze związanie filozofii z życiem wymaga innej logiki niż logika dotychczasowa, klasyczna – dogmatyczna i zamknięta. Filozofia – i myśl w ogóle – nie może zastygnąć w trwałych abstrakcyjnych formułach, lecz powinna rozwijać się, być procesem, tak jak jest nim życie, łączącym syntetycznie jego aspekt biologiczny i duchowy. Kreśląc plastyczny obraz tej nowej racjonalności d'Ors powiada, że ma ona formę elipsy; jej jedną osią, wokół której krąży myśl, jest rozum, a drugą – życie³¹. Jako główne instrumenty teoretyczne nowej logiki i filozofii d'Ors wskazuje dialog i ironię. Ów dialog jest dialogiem myśli z myślą, człowieka z innym człowiekiem („myśleć, to »zawsze myśleć z kimś«”³²) i wewnętrzną medytacją świadomości z tym, co w niej ponadświadome i co kataloński filozof nazywa „Aniołem”. Filozof mówi, że „myślenie nie tylko potrzebuje dialogu, lecz w samej istocie jest samym dialogiem”³³. Według niego bez dialogu nie może

²⁸ E. d'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Libertarias – Prodhufi, Madrid 1995, s. 162. Działanie ludzkie jest „pracą” wówczas, gdy jest ukierunkowane na użyteczny cel, natomiast „zabawą” wówczas, gdy jest podejmowane bez utylitarnych intencji (zob. ibidem, s. 156). Praca jest podporządkowana zasadzie zachowania energii i sił, natomiast zabawa jest bezcelowym upustem energii. Każde działanie ludzkie zawiera – w różnym stopniu – element pracy i element zabawy.

²⁹ O *Seny* d'Ors pisze, że jest ona „siłą zarazem intelektualną i moralną, równowagą wszystkich wytworów ducha, pełnią poznania, które nie zapomina ani nie odrzuca elementów empirycznych, lecz potrafi je uporządkować i podporządkować rytmom szlachetnie intelektualnym” (E. d'Ors, *La filosofía del hombre...*, s. 147). Nieco dalej dodaje: „*Seny*, Inteligencja, Rozum integralny, Rozum żywy, zdolność postrzegania nie tylko tego, co konkretnie indywidualne, jak intuicja, ani tylko tego, co uniwersalnie abstrakcyjne, jak kaleki Rozum nowożytnych, lecz także tego, co uniwersalnie konkretne, to znaczy tego, co idealnie żywe, harmonijnej natury” (ibidem, s. 148).

³⁰ Ibidem, s. 147.

³¹ M. Ocaña García następująco streszcza tę ideę E. d'Orsa: „rozum i życie nawzajem się potrzebują i uzupełniają jako dwa ogniska elipsy; kolista orbita, narzucona przez racjonalistów czy witalistów, narzucając jedyny ośrodek – »rozum« lub »życie« – w swoim biegu jest niedokładna; podejmuje się przeprowadzenia keplerowskiej reformy filozofii, sprawienia, by przebieg orbity stał się eliptyczny, a nie kołowy; aby to uzyskać, opracował »novissimum organon« [...], odpowiedni instrument, który zintegruje w jedno »rozum« i »życie«, ustanawiając Inteligencję” (M. Ocaña García, *D'Ors (1881–1954)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, s. 20).

³² E. d'Ors, *Diálogos*, Taurus, Madrid 1981, s. 28.

³³ E. d'Ors, *El secreto de la filosofía*, Tecnos, Madrid 1998, s. 50.

rodzić się prawdziwe myślenie, lecz tylko jego larwy. Dialog pojmuje on dość szeroko, pisząc, że realizuje się on nawet w formie odniesień, aluzji i wzmianek dotyczących myśli innych, takich jak np. przypisy w książce. W imię dialogu odrzuca metafizyczną zasadę tożsamości rzeczy i postuluje zasadę partycypacji, która zakłada, że rzecz nie jest tylko tożsama ze sobą, ale także zawiera w sobie swoje przeciwieństwo. Odrzuca także zasadę racji dostatecznej na rzecz bardziej tolerancyjnej (mającej zastosowanie w naukach ścisłych i w biologii) zasady „wymaganej funkcji”, w jego sformułowaniu dość prostej, bo stwierdzającej powszechny związek rzeczy ze sobą, głoszącej – wyrażając ją słowami samego autora – że „każdy fenomen jest epifenomenem”. Po przyjęciu tych podstawowych zasad zostaje także podważona mechanistyczna wizja świata, w której centralną rolę odgrywa zasada przyczynowości; jej miejsce zajmuje zasada zgodności (*concordancia*) czy harmonii.

Epistemologicznym odpowiednikiem ontologicznej zasady partycypacji jest postulowana przez d’Orsa zasada ironii. Według niej, w każdym poglądzie zawierają się podstawy jego przewyżczenia. Ujmując prościej: poznanie jest poszukiwaniem praw rządzących rzeczywistością, ale napędzający je (jako „motor ducha”) czynnik ciekawości (*libido sciendi*) każe podważać uzyskane już rezultaty, choćby z tej racji, że rzeczywistość nie narzuca się w sposób konieczny poznającemu, przez co „prawda, przynajmniej częściowo, jest uczyniona, wytworzona przez człowieka”³⁴ – oraz poszukiwać nowych zasad wyjaśniania rzeczywistości; ciekawość nie jest także pozbawiona pewnych elementów ludycznych i estetycznych. Zasada ironii ma gwarantować myśli wolność i stały ruch, uniemożliwiać jej petryfikację, zamarcie w postaci dogmatu. Wyrazem tej zasady mogłaby być formuła *tertium datur*, bowiem d’Ors postuluje zastąpienie zasady niesprzeczności „zasadą figuratywności”³⁵. Myśl oparta na zasadach dialogu i ironii przestaje być oczywiście myślą abstrakcyjną i staje się myślą „figuratywną” – konkretną, będącą intelektualną intuicją rzeczywistości, w której zbiega się percepcja z pojęciem. E. d’Ors podkreśla, iż ta forma intuicyjnego poznania, którą on postuluje, nie jest intuicją irracjonalną, subiektywną, całkowicie zanurzoną w życiu, nie odwołującą się do uzasadnień ani nie obiektywizującą wyników swego wglądu w rzeczywistość. Pozytywne scharakteryzowanie postulowanego poznania przychodzi mu jednak z pewnym trudem; wiadomo jedynie, że ma być to poznanie zdystansowane do rzeczywistości, chociaż intuicyjne, to zarazem niepozbawione operacji intelektualnych, takich jak np. ujmowanie w pojęcia, ich zestawianie ze sobą, porównywanie oraz rozumienie. Powinno ono chwytać to, co zmysłowe i jednostkowe (powinno być „sztu-

³⁴ Ibidem, s. 298.

³⁵ Zob. F. Ezpeleta Aguilar, *Magín o la perversión y la novedad* (1926). De Eugenio d’Ors como *inversión de amor y pedagogía*, „Epos”, 2009/25, s. 78.

ką patrzenia" i „oczywistości”, „myśleniem oczami”), ale zarazem ma być ono także poznaniem *sub specie aeternitatis*, odnoszącym się do tego, co w rzeczywistości (a nie poza nią) wieczne – do idei. Propozycja d’Orsa jest zatem pewną odmianą poznania eidetycznego. Jego obiektywizacje miałyby posiadać cechy zarazem pojęcia i „figury”, będącej obrazem-hipostazą-osobą (taką, jaką jest np. obraz Anioła czy Chrystusa). Właśnie ze względu na zasadniczą rolę, jaką „figury” (idee) odgrywają w obiektywizacji postulowanej formy poznania filozoficznego, d’Ors nazwał je „myśleniem figuratywnym” i charakteryzował następująco:

nasz duch bierze w dłoń, by tak rzec, blok rzeczywistości i obejmuje go nimi, ściska i kształtuje. Z tego kształtowania rodzi się figura. W konsekwencji figurę określimy [...] jako ludzką miarę nadaną ekspresji. Rzeczywistość składa się z ekspresji; poznanie z figur. [...] I nazywamy „myśleniem figuratywnym” takie myślenie, które za pomocą stałego wynajdywania adekwatnych figur zdoła uchwycić ekspresyjny sens rzeczywistości³⁶.

Komentując przewodnią myśl d’Orsa, J.L.L. Aranguren pisze:

filozofia nie jest niczym więcej, niż „wizją” i „rysunkiem”, umiejętnością patrzenia i umiejętnością nadawania formy temu, co zobaczone, jego przekształcania, rysowania. Filozof, tak jak rzeźbiarz, podąża za „formą”. Bo tajemnicy bytów nie należy szukać w ich „wnętrzu”, lecz właśnie w ich „wyglądzie”, w ich figurze. [...] Prawdziwym filozofem jest tylko ten, kto jest „geniuszem czystej reprezentacji”, ten, kto „widzi” rzeczywistość, jakkolwiek byłaby ona niematerialna, i następnie jest zdolny do dokonania jej wizualizacji, do mentalnego „narysowania” jej obrazu, idei, które są, które powinny być zawsze ideami-formami³⁷.

Praktycznym celem poznania filozoficznego powinna być kolonizacja natury przez rozum i ducha, czy, inaczej – jej spirytualizacja i „kultywacja”, przełamująca dualizm natury i kultury, będąca postępującym redukowaniem obszaru czystej fatalności, tego, co stawia opór ludzkiej wolności.

W swojej wizji antropologicznej (poetyce – filozofii twórczości), wyłożonej najpełniej w *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, E. d’Ors nawiązuje do kategorii freudowskiej psychoanalizy oraz do jej trójpodziału psychiki (d’Ors woli mówić raczej o duszy niż o psychice), uzupełniając je jednak nowymi treściami³⁸. Podświadomość uznaje za sferę zwierzęcą w człowieku i dominium demona, nadświadomość – za dziedzinę, w której włada Anioł, a świadomość za pole bitwy między nimi. Centrum duszy stanowi świado-

³⁶ E. d’Ors, *Tres lecciones en el Museo del Prado de introducción a la crítica del arte*, Ediciones Españolas, Madrid 1944, s. 178.

³⁷ J.L.L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d’Ors*, s. 114–115.

³⁸ E.E. Merino twierdzi, że angelologia d’Orsa była pewnym „antidotum” na Freudowską antropologię (E.E. Merino, *Eugenio d’Ors, revisitado...*, s. 47).

mość, prowadząca dwa dialogi: jeden z bestią, Demonem, drugi z Aniołem. D'Orsa interesuje bardziej ten drugi dialog. Uznaje on, że symbolizowana przez Anioła nadświadomość (nazywał ją także hiperświadomością) jest głosem ludzkiego powołania, co prowadzi go do stwierdzenia, że Anioł jest samą istotą człowieka, jego jaźnią³⁹, czy, jak pisze M. Rius, zasadą jedności osobowej⁴⁰. Istotne cechy jaźni to wolność i wieczność. Wieczność jest również symbolizowana przez Anioła, który jest zarazem postacią jednostkową i gatunkową, a więc podległą upływowi czasu i zarazem wieczną. Z uznania „gatunkowości” i wieczności Anioła wynika, że istoty ludzkiej osobowości nie określają takie cechy, jak znajdowanie się w określonym wieku biologicznym czy w określonej sytuacji społecznej (bycie dzieckiem, ojcem, małżonkiem itd.). Mają one charakter wyłącznie przypadłościowy. Anioł jest także tą postacią, z którą prowadzimy dialog, kiedy myślimy, a kiedy on przemawia, rodzi się w nas pozycja. D'Ors podkreśla znaczenie majeutyki (ale też i soteriologii), której zadaniem powinno być uwyrażnienie głosu Anioła – głosu naszego prawdziwego powołania. Doskonalenie się człowieka polega na podążaniu (ku przyszłości; przeszłość kondensuje się bowiem w podświadomości) za głosem powołania. Jest ono szczególnym rodzajem mistycznej ekstazy, unii człowieka z tym, co w nim boskie. Idealnym kresem tych dążeń jest oczywiście utożsamienie się człowieka z Aniołem, czyli pełne zrealizowanie powołania i wolności człowieka – może nawet jego ubóstwienie. Jak pisał d'Ors, „osiągnięcie dojrzałości oznacza, z tego punktu widzenia, uczynienie ukształtowaną i prawie ustaloną własnej nadświadomości, zakończenie modelowania własnej postaci, uwolnienie anioła własnej czystej osobowości, wyzwajając się z mętnego pomieszania żywiołów, które oznaczają okres prób i wprowadzania porządku, to znaczy młodości”⁴¹. Jest to także dążenie niemożliwe do pełnego zrealizowania przez

³⁹ Możemy te stwierdzenia uzupełnić i uszczegółowić, cytując M. Ocañę Garcíę: „człowiek nie może być zdefiniowany [...] przez to, co posiada: przez jego aktywność, nawet najbardziej »godną«, poznawczą; przez jego ciało, jego duszę czy jego rozum. Właśnie przyimek dzierżawczy »moje«, »mój« wskazuje na pewne oddzielenie i na pewne odniesienie do rzeczownika »ja«, do którego odnosi się to, co do niego należy. W ten sposób zostaje jasno odróżnione ja od tego, co byłoby niej, niezależnie od tego, jak moje by to było – moim poznaniem czy moim rozumem [...]. Tym, co konstytuuje Możliwość, jest ja; reszta – nie-ja – stanowi szerokie pole Oporu. [...] Wszystkie pozostałe rzeczy, nawet te, które nazywamy »naszymi«, są Opozem, walczą przeciw nam, opierają się nam i trzeba je zdobywać; posiadamy je, ale one nas nie konstytuują. »Ja« lub – co oznacza to samo – »Wola«, »Wolność« [...] pozostaje jako nieredukowalna głębia, jako »pierwotna substancja« ducha, którego zarówno »fakty uczuciowe, jak i intelektualne« czy nawet wolitywne »nie są niczym więcej niż symbolicznymi przyległościami«. Ja, Wolność, jest tym, kto myśli, czuje czy chce” (M. Ocaña García, *D'Ors*, s. 39).

⁴⁰ M. Rius, *Ángeles, no dragones*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2005/10, s. 73–96, [http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12260621997004860754624/022818.pdf?incr=](http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12260621997004860754624/022818.pdf?incr=,), s. 3–4 (5.10.2012).

⁴¹ E. d'Ors, *Introducción a la vida angélica*, Tecnos, Madrid 1986, s. 46.

człowieka, a gdyby nawet było możliwe, przemieniłoby go raczej w martwy przedmiot, w skałę, niż w Boga czy choćby tylko Anioła.

Anioł nie jest przypadkowo wybranym przez d'Orsa symbolem jaźni. Ma on ugruntowanie – jak cała jego antropologia – w religijnym podłożu jego filozofii. Katalończyk akceptuje zarówno chrześcijańską koncepcję człowieka jako istoty upadłej na skutek grzechu pierworodnego, jak i chrześcijańską wizję eschatologiczną. Ludzka dusza – a przynajmniej ta jej część, którą reprezentuje symbol Anioła – jest nieśmiertelna. Śmierć materii, ciała, tworzy jedynie iluzję śmierci całego człowieka. Duch jako Inteligencja i Czysty Akt nie może umrzeć, bo istnieje poza życiem, grzechem, czasem i materią. Próbując w krótkiej formule ująć istotę człowieka, d'Ors dochodzi do wniosku, że jej znalezienie jest niemożliwe ze względu na złożoność ludzkiej aktywności i niemożliwość praktycznego odseparowania od siebie (choć nie teoretycznego wyodrębnienia) jej poszczególnych aspektów czy sekcji. Człowiek jest zarówno *homo sapiens*, jak i *homo faber*, ale także i *homo ludens* (początkowo posługiwał się formułą *homo aulicus*, jako jej odpowiednikiem). *Sapere, fabricare* oraz *ludere* są trzema możliwymi odmianami ludzkiej poiesis, przejawiającymi się w kulturze jako jej trzy integralnie związane ze sobą aspekty: poznawania, wartościowania i wytwarzania (techniki).

Szczególne miejsce w koncepcji antropologicznej d'Orsa zajmuje teoria wyłożona w książce *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, biorąca początek w tezie, że sztuka jest wynikiem nadmiaru sił twórczych, luksusem, grą niezdeterminowaną przez konieczność. W taki właśnie sposób d'Ors pojmował niemal całe ludzkie działanie – jako twórczą inwencję, zmierzającą ostatecznie do piękna. Trafnie wyraża ten związek C. Vilanou Torrano:

estetyczny aspekt jego postulatów ideologicznych opierał się na edukacji smaku, który wywyższałby proces kreacji jako akt zdobywania, pewien rodzaj powolnego uczenia się za pośrednictwem wysiłku i pracy, a nawet poświęcenia i męczeństwa, będących instancjami, które rysują się na wzór antidotum przeciw witalnej żywiowości wywodzącej się z pedagogiki romantycznej. Dlatego w Orsiańskim świecie twórczości artystycznej – pośredniczącej w przechodzeniu od chaosu ku porządkowi – funkcjonuje ów aspekt jako skuteczny instrument umoralnienia, wychowania i ucywilizowania⁴².

Uosobieniem właściwej, paradygmatycznej relacji między życiem i sztuką jest u E. d'Orsa żyjący poza zindustrializowanym, bezosobowym światem rzemieślnik, realizujący swoje indywidualne powołanie, niebędący jednak odizolowanym od grupy indywidualistą.

⁴² C. Vilanou Torrano, *Eugenio d'Ors y la pedagogía de la Obra Bien Hecha*, „Estudios sobre Educación”, 2008/14, s. 40.

Dziedziną, w której poznanie płynące ze świata anielskiego, idealnego, szczególnie wyraźnie się objawia, jest sztuka i im doskonalsze dzieło, tym doskonalej i wyraźniej owo przesłanie do nas przemawia. Sztuka okazuje się dziedziną doskonalszego – pełniejszego i głębszego – poznania, niż to, którego dostarcza nauka, a piękno – które „nie jest ornamentem, lecz harmonią i subtelnym dostosowaniem rzeczy do jej przeznaczenia”⁴³ – najgłębszą i najpełniejszą prawdą. Swoją koncepcję sztuki E. d’Ors nazywał „arbitraryzmem”, wyrażając tym słowem swoje główne przekonanie dotyczące twórczości artystycznej: powinna być wolna w tym znaczeniu, że nie może ona być imitacją natury, takie bowiem jej rozumienie oznacza podporządkowanie ducha materii. Wolność, która w sposób istotny charakteryzuje człowieka i czyni zeń twórcę we wszystkich aspektach jego myślenia i działania, sprawia, że ludzki ogląd rzeczywistości nadaje – czy wręcz narzuca – jej porządek, harmonię, rytm i piękno. Także kontemplacja dzieła powinna być jego oglądem *sub specie aeternitatis*, niezależnym od tego, co przemijające, utylitarne i pragmatyczne. Oznacza to m.in., że wartość estetyczną dzieła, będącego syntezą konkretnej „figury” i ogólnego „sensu”, konstytuują przede wszystkim jego cechy formalne, w których przejawia się idea i piękno, a nie przedstawiona w nim anegdota. W tej tezie wyraża się upodobanie czy nawet miłość barcelońskiego filozofa do klasycyzmu, do świata doskonałych – klasycznych właśnie – form. Był głosicielem Zasady Prostoty (a nawet opublikował jej *Dekalog*). Jednak „jego klasycyzm nie zakłada powtarzania form antycznych, lecz przekładanie tego, co wiecznie klasyczne na formy zawsze nowe, jeszcze nieistniejące”⁴⁴. Był też przeciwnikiem stylu barokowego w sztuce (a nawet, jak twierdzi C. Vilanou Torrano, „całe życie Eugenio d’Orsa można postrzegać jako walkę przeciw barokowi i, w konsekwencji, przeciw romantyzmowi”⁴⁵), ku któremu zresztą miał stałą skłonność i – jak niektórzy oceniają – wbrew swoim deklaracjom w swojej prozie był bardziej barokowy niż klasyczny. Jak pisze C. Vilanou Torrano, „tym co czynił d’Ors, było barokową apologią klasycyzmu, bo jeśli Orsiańska myśl poszukiwała klasycznego eonu, posługiwała się barokową ekspresją do jego wyrażenia i proklamacji”⁴⁶.

Swoją koncepcję etyczną E. d’Ors wyraził m.in. w niewielkiej pracy *La Bien Plantada*, będącej także jego wizją i apologią śródziemnomorskiego⁴⁷ i kataloń-

⁴³ E. d’Ors, *Trilogia del la „Residencia de Estudiantes”*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, s. 65.

⁴⁴ J.M. Gil López, *Almanach...*, s. 142.

⁴⁵ C. Vilanou Torrano, *Eugenio d’Ors...*, s. 40.

⁴⁶ Ibidem, s. 32.

⁴⁷ Na „śródziemnomorską” dumę nowocentystów, na ich powrót do klasycznych wzorów w literaturze – zwłaszcza w poezji – oraz malarstwie zwraca uwagę E. Jardi, pisząc, że „Noucentisme nie jest niczym więcej ani niczym mniej niż neoklasycyzmem” (E. Jardi, *El „Noucentisme”...*, s. 15).

skiego stylu życia, przeciwstawianego jego stylowi kastylijskiemu. „Przeciw założonemu mistycyzmowi kastylijskiemu, przeciw pragnieniu nieskończonych horyzontów i nostalgii do bezbrzeżnych mórz, przeciw skłonności do przygody na szerokich, niezbadanych kontynentach i przeciw »tragicznemu poczuciu życia«, głosi granicę, proporcję, »ściśle szczegóły«, porządek, harmonię, klasyczny sens istnienia”⁴⁸ – streszcza jego pogląd J.L.L. Aranguren. Główna postać *La Bien Plantada* ma na imię Teresa, tak samo, jak kastylijska święta – św. Teresa z Ávila. E. d’Ors wyraźnie przeciwstawia Teresę katalońską kastylijskiej św. Teresie mistycznej, wojowniczej, surowej i nieco mrocznej. Bohaterka jego opowiadania jest łagodna, skromna, harmonijna, zrównoważona i świetlana. Ta personifikacja ideału etycznego oraz „pedagogicznego archetypu dla Katalonii idealnej, mieszczańskiej, klasycznej i śródziemnomorskiej”⁴⁹ jest ogólna, zaledwie przez d’Orsa naszkicowana i nie może być uznana za wzór osobowy. I być inaczej nie może, bo etyka, którą głosi kataloński filozof, nie wyraża się w jednoznacznych formułach. Z pewnością nie jest to etyka surowa, domagająca się poświęceń, ascezy, wielkiego natężenia woli. Jest to etyka intelektualistyczna, która za zło uznaje przede wszystkim zaciemnienie inteligencji, a za ideał życie rozumne, przeniknięte myślą, filozofią i kulturą – sensem – i tak eleganckie, jak teoria matematyczna. Sam zaś sens jest tutaj pojęty szczególnie – jako ponadczasowy czy pozadoczesny. Czynienie życia sensownym jest u d’Orsa nakazem moralnym – sens na życie nie spływa samoczynnie, trzeba mu go nadać. To zadanie spełnia właśnie przepełnienie życia myślą i – ogólniej – kulturą. Kultura nadaje mu formę – determinuje je i formuje, porządkuje i wyznacza granice; życie moralne to życie przeżywane w rozumnie wyznaczonych mu granicach. E. d’Ors nazywa je „bogactwem” i „skarbem” jednostki, dającym jej „jasność spojrzenia”. Niemniej w jednoznacznie ograniczonym życiu powinno się dążyć także do tego, co nieograniczone i nieskończone, co każdy człowiek nosi w sobie w postaci osobistego powołania (Anioła). To ono wyznacza mu misję, która powinna u kresu życia zakończyć się sukcesem, być „Dobrze Wykonanym Dziełem” („»Dziełem«, nie odizolowanymi działaniami, niepowiązanymi ze sobą aktami: nie dziełem zaledwie zaczęтым, lecz zakończonym, ukoronowanym, łącznie z odniesieniem sukcesu”⁵⁰) człowieka pełnego, tego, który „pracuje i bawi się” – osiągnięciem najwyższej możliwej do osiągnięcia doskonałości, przejściem od życia naturalnego do życia anielskiego. Osiągnięcie tego celu zakłada upór w pokonywaniu przeciwności i bólu, a zdradą misji życiowej jest lenistwo i bezwład, pozwalające, by życie rozprasało się i było formowane przez zewnętrzne, przypadkowe zdarzenia.

⁴⁸ J.L.L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio D’Ors*, s. 121.

⁴⁹ C. Vilanou Torrano, *Eugenio d’Ors...*, s. 32.

⁵⁰ M. Ocaña García, *D’Ors (1881–1954)*, s. 33.

W powyższym szkicu etyki d'Orsa zaznacza się jej pedagogiczne ukierunkowanie. W istocie, troska o odpowiednie ukształtowanie człowieka, a nawet pragnienie bycia intelektualnym przewodnikiem hiszpańskiej młodzieży, zaznacza się wyraźnie w całej jego twórczości, powieści nie wyłączając, w takim stopniu, że występująca w jego pismach nazwa „nauczyciel” nabiera pewnego radykalnego znaczenia. Również jego myśl filozoficzna nosi wyraźne piętno dydaktyczne, „które ujawnia się zarówno w jej treści, jak i w metodach dostępu do jego idei”⁵¹. Myśliciel odrzucał ideały pedagogiki romantycznej, według niego bałwochwalczo wysławiającej wychowanie spontaniczne, przeciwstawiając im heroicznego ducha wychowania oraz wymaganie ciężkiej pracy nad ukształtowaniem samego siebie.

W nauce o kulturze (jak wcześniej stwierdziliśmy, pod tą nazwą u d'Orsa funkcjonuje filozofia historii, nazywana przez niego także metahistorią), w jej części będącej systematyką kultury, filozof zmierza do odkrycia niezmiennych, nieprzemijalnych, wiecznych („tego, czego nie kęsa czas”) czynników dziejów, nazywanych przez niego „stałymi” historii i jej „eonami”⁵². Charakteryzując te kategorie, pisze:

wewnętrzne realności historyczne, te obiektywne syntezy, które jednoczą formy, dzieła i wydarzenia chronologicznie najbardziej oddalone, nazywamy „stałymi historycznymi”. Owe „stałe historyczne” wkraczają w powszechne życie ludzkości i jej wieloraką jednorodność (*pluralidad uniforme*), ustanawiając pewną względną niezmienną i stabilność, gdzie wszystko inne jest zmianą, przypadkiem i upływem⁵³.

E. d'Ors wymienia dwa przeciwstawne zestawy niezmienników, po jednej stronie sytuując eony Jedności, Ekumenizmu, Rzymu, Imperium (synteza narodu i uniwersalności), Hierarchii (synteza wolności i autorytetu), Kultury, Tradycji, Syndykatu (harmonia jednostki i porządku społecznego), Wiecznej Męskości, po drugiej natomiast Rozproszenia, Pospolitości, Babel, Narodów, Barbarzyństwa, Dzikości, Prehistorii, Rewolucji, Anarchii, Wiecznej Kobiecości. Najogólniejszymi kategoriami filozofii historii (kultury) d'Orsa są kategorie rytmu i formy („figury”). Według niego historia polega na przemianach konfiguracji tych stałych czynników, które według pewnego rytmu zjawiają się w dziejach i kulturze w zmienionych formach. Owe historyczne formy czy style kultury nie są liczne, sprowadzają się do zaledwie dwóch: klasycyzmu – treść tej kategorii tworzy porządek geometryczny, harmonia, prostota i dystynkcja, a także Jedność⁵⁴, rozum, równowaga, miara, hierarchia wiedzy, autorytetów,

⁵¹ F. Ezpeleta Aguilar, *Magín...*, s. 78.

⁵² Znak równości między „stałymi” i „eonami” d'Ors stawia m.in. w *Nuevo Glosario...*, s. 1032.

⁵³ E. D'Ors, *Lo barroco*, Tecnos – Alianza, Madrid 2002, s. 65.

⁵⁴ Jedność wydaje się najważniejszym dla d'Orsa wyznacznikiem klasycyzmu, pisze bowiem: „tam jest klasycyzm, gdzie jest obecność, triumf i prymat elementów jedności” (E. d'Ors, *Teoría de los Estilos y Espejo de la Arquitectura*, Aguilar, Madrid 1945, s. 204).

pochodzenia i gremiów, triumf nad przyrodą, czasem i przestrzenią, uprawianie sztuk i nauk; są to wartości, za którymi opowiadał się kataloński filozof – i baroku; na treść tej kategorii składają się przeciwieństwa wartości związanych z klasycyzmem – irracjonalizm, instynkt, zmysłowość, panteizm, naturalizm, dynamiczny witalizm, pasja⁵⁵. Według pewnego rytmu dziejów zmienia się organizacja wszystkich strukturalnych elementów całego życia, np. organizacja życia społecznego, struktura władzy, style w sztuce i myśleniu, formy i treści życia religijnego itd., które w danej epoce mają podobne cechy i nadają jej stylistyczną jedność, objawiającą się ponad wielością form jej życia (kategoria stylu jest podstawą Orsiańskiej morfologii kultury – drugiej, obok systematyki kultury z jej kategoriami „stałej” i „eonu”, głównej dziedziny jego refleksji nad kulturą). Przykłady takich wzajemnych związków między różnymi fenomenami kulturowymi – czy stylistycznej jedności epoki – to relacja między kształtem średniowiecznej dzwonnicy i feudalizmem, między kopułą i monarchią czy między techniką malarstwa Rembrandta i istnieniem licznych sekt protestanckich⁵⁶. „Mamy zatem przed sobą dialektykę, która nigdy nie degeneruje się w radykalnym rozszczepieniu, lecz zmierza do jednoczącej integracji, tzn. która ustanawia aktywny i twórczy związek między dwoma biegunami w trwałym powołaniu do zupełności⁵⁷” – pisze Vilanou Torrano. Jest to dialektyka, która „wykracza poza monizm, lecz zarazem nie znajduje ujścia w Heglowskich syntezach”⁵⁸. Dialektyka E. d’Orsa zakłada symultaniczność syntezy i tezy, będącej jej warunkiem. Kataloński filozof nazywa tę jednoczesność ironią (można przyjąć, iż jedną z ważnych treści tej Orsiańskiej kategorii filozoficznej jest odrzucenie skrajności; „ironia rozpoznaje, iż formuła nie jest niczym więcej niż zjawą, którą wykreował sam duch i przy pomocy ironii powstaje już nowa zjawą, która zwalcza, obala i zastępuje wcześniejszą”⁵⁹) i wyprowadza stąd wniosek, iż myślenie filozoficzne jest w samej swej istocie ironią, a jej wyrazem dialog – „ideacja dualna” (*ideación dual*)⁶⁰, zmierzająca do „przewyciężenia zasady niesprzeczności za pośrednictwem harmonizowania przeciwieństw dzięki zasadzie partycypacji, na mocy której każda rzecz partycypuje w dwóch biegunach dialektyki, determinujących rzeczywistość”⁶¹.

⁵⁵ Rozległy komentarz dotyczący tych dwóch kategorii przedstawia A. Amoros w pracy *Eugenio d’Ors, crítico literario*, Prensa Española, Madrid 1971, s. 224–227.

⁵⁶ Niestety, jak zauważa A. Llorente Hernández, wykreowane przez katalońskiego intelektualistę kategorie, które służyły mu do płodnego i oryginalnego opisu i analizy kultury i poszczególnych dzieł, niekiedy wprowadzały do jego myśli elementy aprioryzmu i schematyzmu (A. Llorente Hernández, *El crítico de arte Eugenio d’Ors*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, 1997/561, s. 38).

⁵⁷ C. Vilanou Torrano, *Eugenio d’Ors...*, s. 37.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁹ J. Biedma López, *En torno al d’Ors de Aranguren*, s. 165.

⁶⁰ E. d’Ors, *Confesiones y recuerdos*, Pre-Textos, Valencia 2000, s. 57.

⁶¹ C. Vilanou Torrano, *Eugenio d’Ors...*, s. 38.

Idea „myślenia figuratywnego”, stanowiąca główną zasadę refleksji E. d’Orsa wyraźnie wskazuje na pierwotność estetyki w jego myśleniu – w tym znaczeniu, że struktury i pojęcia, jakie stosuje w refleksji o sztuce, przenosi on w inne dziedziny własnych rozważań filozoficznych. Drugą charakterystyczną cechą myśli d’Orsa jest jej zaangażowanie etyczne, przejawiające się m.in. w dążeniu do spirytualizacji natury i podniesienia życia na poziom filozoficzny oraz w ideale „dobrze spełnionego dzieła”. J.L.L. Aranguren nazywa filozofię d’Orsa „etyką kultury”⁶².

José María Ferrater Mora (1912–1991)

Urodził się w Barcelonie, gdzie następnie uczył się i w latach 1929–1936 studiował filozofię na wydziale filozoficzno-filologicznym. W 1939 r., podczas wojny domowej, wyemigrował najpierw do Francji, a po kilku miesiącach na Kubę. W Hawanie przebywał do 1941 r., następnie przeniósł się do Chile i wykładał filozofię nowożytną i logikę na uniwersytetach w Santiago⁶³. Od 1947 r. mieszkał w Stanach Zjednoczonych i do przejścia na emeryturę w 1981 r. pracował jako profesor filozofii w Bryn Mawr College w Pensylwanii. Początkowo (lata 1932–1936) jego zainteresowania skupiały się na historii myśli, w szczególności hiszpańskiej, oraz na zagadnieniach związanych z istotą kultury katalońskiej. Był wówczas zafascynowany myślą M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset i E. d’Orsa. Następnie filozof „uczynił krok w kierunku filozofii antropologicznej i egzystencjalnej”⁶⁴.

Najpowszechniej znaną pracą J. Ferratera Mory jest *Diccionario de filosofía*, opublikowany po raz pierwszy w Hawanie w 1941 r. i później sześciokrotnie wznawiany. Ferrater pracował nad nim przez całe swoje życie, stale uzupełniając go i poszerzając. Pierwsze wydanie *Diccionario* zostało opublikowane w dwóch tomach, ostatnie – w czterech (blisko 3600 stron). Autor miał do *Diccionario* ambiwalentny stosunek: wprawdzie dostrzegał sens wysiłków wkładanych w jego tworzenie, jednak zdarzało mu się oceniać je jako „dzieło idioty albo szaleńca”⁶⁵, zabierające mu czas, który mógłby przeznaczyć na bardziej

⁶² J.L.L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d’Ors*, s. 129.

⁶³ Zob. szczegółowy opis pobytu i działalności filozofa w Chile w: J. Ortega Villalobos, *José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio*, „El Basilisco”, 1996/21, <http://filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm> (5.10.2012).

⁶⁴ J. Ortega Villalobos, *José Ferrater Mora en Chile...*

⁶⁵ O stosunku J. Ferratera Mory do pracy nad *Diccionario de filosofía* opowiada E. de Olaso w *Perfil de José Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994, s. 53–55. On sam wyraża ten stosunek w jednym z wywiadów: E. Ronzon, A. Hidalgo, M.F. Lorenz, *Entrevista a José Ferrater Mora*, „Basilisco”, 1981/12, s. 53–54.

oryginalną twórczość (będącą, jak twierdził, jego rozrywką w chwilach wytchnienia od pracy nad słownikiem). Niemniej od początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia publikował oryginalne prace filozoficzne, które, jak sam zauważał, w niewielkim tylko stopniu wpływały na zmianę opinii o jego twórczości – dla wielu pozostał wyłącznie autorem słownika. Natomiast ci, którzy jego myśl znają, skłonni są twierdzić (najzupełniej słusznie), że jest ona jednym z największych osiągnięć filozofii hiszpańskiej. Znaczących jego myśli nie jest jednak zbyt wielu, o czym świadczy skromna ilościowo literatura na jej temat. J. Ferrater Mora pozostaje filozofem niedocenionym, a może dla wielu nawet jeszcze nieodkrytym.

Do najważniejszych dzieł filozoficznych Ferratera Mora należą: *España y Europa* (1942), *Les formes de la vida catalana* (1944), *Unamuno. Bosquejo de una filosofía* (1944), *Cuatro visiones de la historia universal* (1945), *Cuestiones españolas* (1945), *El sentido de la muerte* (1947), *El hombre en la encrucijada* (1952), *Cuestiones disputadas. Ensayos de filosofía* (1955), *Lógica matemática* (1955; napisana we współpracy z H. Leblanc), *Ortega y Gasset. An outline of his philosophy* (1957), *La filosofía en el mundo de hoy* (1959), *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista* (1962), *El ser y el sentido* (1967), *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970), *El hombre y su medio y otros ensayos* (1971), *Las palabras y los hombres* (1971), *Cambio de marcha en filosofía* (1974), *De la materia a la razón* (1979), *Ética aplicada. Del aborto a la violencia* (1981; współautorką tej pracy jest P. Cohn, jego żona), *Modos de hacer filosofía* (1985), *El juego de la verdad* (1988). Napisał również kilka powieści (*Claudia, mi Claudia; Hecho en Corona; Regreso del infierno; La señorita Goldie*)⁶⁶ i zbiorów opowiadań oraz nakręcił kilka krótkich, amatorskich filmów fabularnych (m.in. *Back to the Firing Squad; A Hero of our Time; Everydayness; The Call*), których był scenarzystą, reżyserem, kamerzystą i montażystą.

Swoją koncepcję filozoficzną J. Ferrater Mora nazwał integracjonizmem i filozofią integracjonistyczną⁶⁷. Tworząc ją, w aspektach metodologicznych na-

⁶⁶ Co ciekawe, Ferrater Mora spokojnie znosił krytykę swojej filozofii, nie przyjmował natomiast krytyki swoich powieści (zob. J. Mosterin, *Semblanza de José Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, s. 310).

⁶⁷ Słowami V. Camps wyjaśnijmy, że „integracjonizm Ferratera nie ma nic wspólnego ani z integracjonizmem religijnym, ani z żadną podobną orientacją o charakterze politycznym. [...] integracjonizm, o którym on mówił, nie zmierza do zatarcia różnic w rzeczywistości, lecz raczej do ich rozpoznania, a nawet ich podkreślenia, integrując je w tzw. rzeczywistości. A jest tak, że prawda nigdy nie wyraża się w jakimkolwiek ekstremum, lecz tylko w integracji i pogodzeniu różnych elementów. Swoją metodą Ferrater Mora chce uniknąć niebezpieczeństwa, jakie zagraża każdej filozofii: wymyślenia rzeczywistości” (V. Camps, *El método filosófico de Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, s. 312–313. Na temat integracjonizmu Ferratera Mora zob. także J.M. Terricabras, *Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, s. 70; C.U. Moulines, *La distinción entre hechos y valores: una perspectiva integracionista*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, s. 87–88 oraz J. Echeverría, *El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, s. 117–122).

wiązywał najpierw do fenomenologii i egzystencjalizmu, a w dojrzałej fazie twórczości – do filozofii analitycznej. Najogólniej ujmując, integracjonizm J. Ferratera Mora w aspekcie metodologicznym polega na łączeniu – integracji – pojęć wyrażających skrajne stanowiska filozoficzne, na znajdowaniu takich rozwiązań problemów filozoficznych, które cechują się pewnego rodzaju intelektualnym umiarem. Integrację pojęć Ferrater Mora poprzedza analizą ich funkcji, jakie spełniają w określonych, przeciwstawnych koncepcjach. Zauważa, że owe pojęcia wzięte w ich znaczeniu absolutnym nie mają odniesienia do żadnego bytu i nazywa je „pojęciami granicznymi”. Ich funkcja polega na wytyczeniu zakresu pola teoretycznego, w którego odpowiednich punktach zostają usytuowane rzeczywiste, konkretne byty⁶⁸. Ferrater Mora twierdzi, że każdy rzeczywisty byt może być zdefiniowany tylko relacyjnie, poprzez wskazanie jego odległości od skrajnych biegunów rzeczywistości, wskazywanych i wyrażanych przez pojęcia graniczne. Tego rodzaju definicja zakłada pewną skalę intensywności predykatów, jakimi określa się dany byt. Jego miejsce w rzeczywistości może być także wyznaczone przez wskazanie „tendencji” ku byciu mniej lub bardziej tego rodzaju bytem, na jaki wskazują pojęcia graniczne. Tę procedurę metodologiczną kataloński filozof nazwał – odwołując się do znanych kategorii metafizyki Hegłowskiej – „dialektyką bez trzeciego momentu”, czyli syntezy⁶⁹. Podstawą tej procedury jest założenie o ciągłości świata, dokładniej – o emergentnym charakterze wszystkich sfer rzeczywistości:

według tej idei poziom nazywany „wyższym” jest zależny od poziomu nazywanego „niższym”, ale zarazem pierwszy jest autonomiczny w stosunku do drugiego. Autonomia poziomu wyższego polega na posiadaniu właściwości, które nie są wprost (i w mniejszym nawet stopniu logicznie) wyprowadzane z właściwości systemu niższego, czy redukowalne do nich, lecz konstytuują się na fundamencie pewnego ich uorganizowania, będąc właściwościami poziomu wyższego, „emergentnymi” w stosunku do tych z poziomu niższego⁷⁰.

Ferrater Mora stosował tę zasadę i związaną z nią procedurę metodologiczną nie tylko w rozważaniach ontologicznych, lecz we wszystkich dziedzinach refleksji filozoficznej – w epistemologii, filozofii przyrody, nauki, języka, polityki, w metafizologii, etyce i innych. Obecność tego podstawowego założenia ontologicznego w całej jego myśli wyklucza przyjęcie stanowiska absolutystycznego w jakiegokolwiek rozważanej przez niego kwestii oraz jakiegokolwiek dogmatyzm; wskazując tę cechę myśli J. Ferratera Mora niekiedy mówi się o jego postawie ironicznej.

⁶⁸ Zob. J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Alianza Editorial, Madrid 1988, s. 14–15.

⁶⁹ Zob. C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1985, s. 105.

⁷⁰ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Universidad, Madrid 1979, s. 31.

Budowanie systemu filozoficznego J. Ferrater Mora zapoczątkował pracą *El ser y la muerte*. Podjął on w niej rozważania nad śmiercią, rozumianą w sposób najogólniejszy, jako zjawisko „ustępowania” (*cesación*), obecne we wszystkich regionach czy sferach rzeczywistości: w materii nieorganicznej, organicznej, w człowieku i w kulturze. Jego główna teza dotycząca śmierci ma charakter ontologiczny⁷¹. Głosi ona, że „wszystko, co rzeczywiste, jest śmiertelne i wszystko, co śmiertelne, jest rzeczywiste” oraz – w nieco zmienionej wersji – „być rzeczywistym (istnieć) to być ustępowalnym. Przeciwna relacja jest równie pewna: być ustępowalnym to być realnym”⁷² (*analogia mortis* przyjęta w tanatologii – czy tanatologicznej ontologii – jako odpowiednik *analogia entis*). Rozważając odmienne sposoby „ustępowania” (umierania) bytów należących do trzech dziedzin rzeczywistości, Ferrater Mora rozważa zarazem właściwe dla nich trzy odmienne sposoby istnienia. Najpełniej opracowaną koncepcję ontologiczną przedstawił on w pracy *El ser y el sentido* (1967), a jej ostatnią wersję (zmiany w stosunku do jej wcześniejszej wersji dotyczą głównie terminologii) zawiera praca *De la materia a la razón* (1979).

Z zacytowanej wyżej tezy, że „wszystko, co rzeczywiste, jest śmiertelne i wszystko, co śmiertelne, jest rzeczywiste”, ustanawiającej podstawę paralelnych rozważań tanatologicznych i ontologicznych, wynikają następujące: w świecie nie wszystkie byty „ustępują” tak samo; istnieją różne stopnie „ustępowania” czy tendencji do niego – rozumianego nie jako przejście od bycia do niebycia (nicości), lecz jako zaprzestanie przez dany byt bycia tym, czym był oraz jako zmiana jego funkcji – od minimalnej, czystej i prostej formy „ustępowania”, aż po jego formę maksymalną, którą J. Ferrater Mora nazywa śmiercią. „Ustępowanie” minimalne właściwe jest światu nieorganicznemu (polega na zmianie struktury podstawowych, fizycznych składników rzeczywistości, chociaż i te ostatecznie podlegają „ustępowaniu”, bowiem – jak wykłada w jednej z tez – co nie „ustępuje”, to nie istnieje⁷³), natomiast jego forma maksymalna – śmierć – właściwa jest bytom żywym, w największym zaś stopniu człowiekowi. W rzeczywistości istnieje continuum „ustępowalności”: im mniej życia w danym byciu materialnym, im mniejsza jego życiowa złożoność, tym w mniejszym stopniu jest on podatny na „ustępowanie”⁷⁴. Jak trafnie streszcza ten pogląd C. Nieto Blanco, „ustępuje się tak samo, jak się jest”⁷⁵, co wyrażają następujące tezy:

⁷¹ Jak pisze I. Reguera, „śmierć dla Ferratera nie jest tylko motywem filozofowania, lecz fundamentem ontologii” (I. Reguera, *Metafísica de la muerte*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, s. 160).

⁷² J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, s. 117.

⁷³ Zob. J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, s. 45.

⁷⁴ Zob. ibidem, s. 14–15.

⁷⁵ C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada...*, s. 118.

1. Byt realny jest śmiertelny.
2. Są różne stopnie śmiertelności, od śmiertelności minimalnej aż po maksymalną.
3. Śmiertelność minimalna jest śmiertelnością natury nieorganicznej.
4. Śmiertelność maksymalna jest śmiertelnością bytu ludzkiego.
5. Każdy rodzaj bytu, włączony w rzeczywistość, jest pojmowany i analizowany na mocy jego usytuowania ontologicznego wewnątrz pewnego kontinuum określonego przez dwie przeciwstawne tendencje: jedną, która zmierza od mniej śmiertelnego ku temu, co bardziej śmiertelne oraz drugą, która przebiega w kierunku przeciwnym⁷⁶.

Takie ujęcie tanatologii ustanawia specyficzną perspektywę, w której J. Ferrater Mora dokonuje oceny historycznych koncepcji bytu. Rozważa on trzy główne sposoby jego pojmowania, właściwe hylemorfizmowi, nowożytnemu substancjalizmowi i nowszemu (romantyczna filozofia przyrody i ewolucjonizm) procesualizmowi. Hylemorfizm i substancjalizm odrzuca jako stanowiska nieaktualne, niezgodne z tym, co o rzeczywistości fizycznej mówią współczesne nauki, a ponadto hylemorfizm uznaje za stanowisko redukcjonistyczne – uznające rzeczywistość fizyczną, daną w bezpośrednim doświadczeniu empirycznym – za wzór wszelkich jej form i odmian. Pojęcie substancji właściwe dla filozofii nowożytnej uznaje za bezużyteczne we współczesnej nauce, bowiem opisując świat posługuje się ona takimi pojęciami, jak pole czy związek funkcjonalny, a nie pojęciem substancji. Procesualistycznej koncepcji rzeczywistości (bytu) nie akceptuje dlatego, że jej intelektualne narzędzia opisu i wyjaśniania zakładają, że byty należące do wszystkich regionów rzeczywistości nie różnią się ontologicznie, co jest niezgodne z jego tezą zakładającą wielość form „ustępowania” rzeczywistości, a więc i ontologiczną różnorodność tworzących ją bytów. Ferrater Mora proponuje strukturalny model rzeczywistości, w którym główną rolę odgrywają pojęcia „elementu” i „struktury”. Pierwsze pojęcie wskazuje typ materii, drugie natomiast układ wzajemnych relacji, w jakim znajdują się elementy rzeczywistości. Relacja między strukturą a elementami jest względna – w tym znaczeniu, że to, co uchodzi za strukturę lub nią jest, może stać się elementem większej struktury; taka zamiana może nastąpić jako rezultat zmiany poznawczego ujęcia rzeczywistości. Ponadto w jego modelu funkcjonuje pojęcie skłonności (także tendencji – będziemy posługiwali się tutaj tymi słowami zamiennie), którym wyjaśnia on „zachowania” elementów rzeczywistości.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. Ferrater Mora swój integracjonizm zaczął prezentować nie jako system ontologiczny, lecz jako system epistemologiczny pojęć granicznych i metodę poznania⁷⁷. Ta zmiana miała zapewne zwią-

⁷⁶ Zob. J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, s. 45–47.

⁷⁷ Zob. I. Reguera, *Tanatología Ferrateriana*, „Azafra”, 1990/3, s. 177.

zek z wnioskami, jakie wyprowadził z rozważań nad funkcją metodologii i logiki w konstytuowaniu przedmiotu poznania oraz nad poznaniem w ogóle. W *Fundamentos de Filosofía*, rozważając możliwość poznania obiektywnej rzeczywistości, pisał, m.in.:

to, co wcześniej nazwałem „sytuacją poznawczą” nie sprowadza się jedynie do serii „okoliczności” (nawet jeśli są one fundamentalnym składnikiem takiej „sytuacji”), ani do serii stanów subiektywnych, zmieniających się wraz ze zmianami mentalnymi (bio-neuronalnymi) podmiotu [...]. Zawiera inne elementy, między innymi ekspresję wierzeń, opinii itd., które, jeśli chodzi o procesy poznawcze, są wypowiedane za pomocą wyrażań mających postać „jestem przekonany, że p”, „sądzę, że p”, gdzie „p” symbolizuje twierdzenie, którego (możliwą) prawdziwość się deklaruje. Tak więc w samej sytuacji poznawczej, wyrażonej „subiektywnie” i „osobiście”, tkwią źródła obiektywności. Z drugiej strony, sama „obiektywność” przyjmuje różne formy i funkcjonuje na różnych poziomach. Prawdopodobnie nie istnieje „czysta obiektywność” – taka, która byłaby czymś takim jak platońska idea czy, trafniej ujmując, zakładana zupełna intuicyjna aprehensja takiej idei – lecz prawdopodobnie nie jest także możliwe istnienie obiektywności aż tak „nieczystej”, że całkowicie wykluczałaby jakakolwiek różnicę między nią, a tak zwaną obiektywnością. [...] Różne formy i odmienne poziomy poznania operują w szerokich sferach pośrednich między „czystą obiektywnością” i „czystą subiektywnością”, jak również między tym, co „całkowicie publiczne” i tym, co „w pełni prywatne”⁷⁸.

Dopełnieniem i uszczegółowieniem tego poglądu są następujące słowa katalońsko-amerykańskiego filozofa, dotyczące relacji między logiką i rzeczywistością:

logika jest przede wszystkim nazwą, którą nadaje się pewnym operacjom, za pośrednictwem których opisujemy pewne sposoby porządkowania tego, co faktyczne lub tylko możliwe. Z drugiej strony, „rzeczywistość” jest przede wszystkim wyrażeniem, którym nazywa się pewne możliwe sposoby zachowania tego, co dane naszym percepcjom lub wywnioskowane za pośrednictwem naszych percepcji. Tak ujęte, logika i rzeczywistość stanowią dwa *porządki* – porządki odmienne, liczne, zmieniające się zgodnie z różnymi właściwościami swoich elementów. [...] Za pomocą logiki krątkujemy, by tak rzec, to, co rzeczywiste. Do tego celu używamy pewnych konwencji, dlatego to, co rzeczywiste może być pokratkowane na wiele odmiennych sposobów. Lecz to, że pewne konwencje są bardziej zadowalające od innych zależy w znacznej mierze od samej rzeczywistości. [...] Formuły logiczne odnoszą się do faktów, chociaż nie bezpośrednio, bowiem ich funkcja ogranicza się do porządkowania odmiennych struktur, w jakich można ukazywać fakty. Po drugie, nie czujemy się zobligowani do ustanawiania jakiegokolwiek tożsamości – empirycznej czy metafizycznej – między logiką i rzeczywistością. Obie mają swój własny sposób „bycia” a wraz z nim swoje własne sposoby porządkowania. Dlatego możemy mówić o rzeczywistości logicznie, nie zakładając przez to, że narzucamy rzeczywistości – za pośrednictwem konwencji czy konieczności – naszego logicznego myślenia, ani że ograniczamy się do biernego odzwierciedlenia struktur tej rzeczywistości. [...] logikę [...] można odnosić do porządków rzeczywistości na wiele bardzo odmiennych sposobów i na bardzo wielu poziomach⁷⁹.

⁷⁸ J. Ferrater Mora, *Fundamentos de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985, <http://mulata.fis.cinvestav.mx/mula/pdf/libros/materias/filosofia/morafundamen.pdf> (4.05.2012).

⁷⁹ J. Ferrater Mora, *Apuntes sobre lógica y realidad*, „Ágora”, 1991/10, s. 12

Korzystając z wyżej wskazanego strukturalnego modelu rzeczywistości, Ferrater Mora charakteryzuje elementy kolejnych struktur (poziomów, sfer) rzeczywistości. Według niego, elementom materii nieorganicznej przysługują dwie cechy: większa tendencja ku zewnętrżności niż ku wewnętrzności i niewielka – minimalna – skłonność do „ustępowania”; inaczej ujmując, świat fizyczny wykazuje silną skłonność do trwania czy nieśmiertelności, a najsilniejsza jest ona w przypadku cząstek elementarnych materii, które są „praktycznie nieśmiertelne”. Tendencje te i skłonności w strukturach materii organicznej zmieniają się w ten sposób, że wzrasta tendencja ku wnętrzu, a maleje ku zewnętrzności oraz wzrasta skłonność do „ustępowania”, uzyskując u człowieka natężenia skrajne (jego ujęcie człowieka ma charakter materialistyczny: „bycie osobą jest sposobem bycia ciał organicznych”⁸⁰). Inne skłonności, cechujące materię organiczną, to niezdecydowanie (*indecisión*), bycie dla siebie (*ser para sí*), spontaniczność (*espontaneidad*), gatunkowość (*especificidad*) i indywidualność (*individualidad*). Niezdecydowanie ontologiczne to taka właściwość bytów organicznych, która jest związana z ich usytuowaniem między światem fizycznym i psychicznym czy umysłowym. Bycie dla siebie – to skłonność bytów organicznych do osiągnięcia osobistej satysfakcji; jednym z mechanizmów związanych z tą właściwością jest zdolność do asymilacji. Spontaniczność to pewna niezależność od bezpośrednich uwarunkowań życiowych żywych bytów, która może być wyrażona także słowami „żyć więcej” (także „żyć bardziej”) czy „chcieć żyć więcej (bardziej)”, ich skłonność do zużywania (czy nawet marnotrawienia) energii, najlepiej dostrzegalna wśród organizmów wyższych. Gatunkowość to inaczej przynależność organizmów do gatunków biologicznych, wyznaczająca granice ich możliwości strukturalnych. Indywidualność jest cechą, której Ferrater Mora bardziej niż innym przypisuje charakter „skłonnościowy”, mimo że wszystkie one są właśnie skłonnościami. Porównując byty nieorganiczne z organicznymi pisze też, że te pierwsze mają charakter stały, „bytowy”, natomiast te drugie – dynamiczny, „potencjalny”, „rozwojowy”. Twierdzi także, że im wyższy poziom „gatunkowości” jednostki – inaczej: jej mniejsze zindywidualizowanie – tym niższa jej strukturalna tendencja do śmierci. W tej perspektywie śmierć to dezindywidualizacja.

Między człowiekiem a innymi bytami żywymi nie ma radykalnej, istotowej różnicy bytowej. Człowiek różni się od nich jedynie tym, że ma dodatkową właściwość, jaką jest psychiczność. Ferrater Mora może tak tę kwestię ujmować, ponieważ według niego nie istnieje także istotowa różnica między procesami mentalnymi i neuronalnymi. Owszem, ludzkie procesy neuronalne (ewentualnie mentalne) są inne niż u zwierząt, ale jest to różnica jedynie akcy-

⁸⁰ J. Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid 1967, s. 228.

dentalna. To samo można powiedzieć o różnicy między mózgiem i umysłem, jeśli weźmie się pod uwagę z jednej strony przeżywane, a z drugiej obserwowane procesy mentalne (neuralne). W pracy z późniejszego okresu – w *De la materia a la razón* – określi tę relację w terminach identyczności stanów⁸¹. Jak dostrzegamy, omawiany filozof po raz kolejny unika dualizmu, w tym wypadku konsekwentnie utrzymując tezę materialistyczną w odniesieniu do człowieka. I podkreśla to wyraźnie, twierdząc, że w człowieku nie ma nic, co by absolutnie wykraczało poza sferę jego ciała czy w jakikolwiek sposób nie byłoby z ciałem związane. Ujmując tę kwestię dosadniej, powiada, że człowiek nie posiada ciała, lecz nim jest, i nieco inaczej: że człowiek jest pewnym sposobem bycia własnym ciałem, takim, że żyjąc sam siebie musi tworzyć, bo jest bytem inicjalnie nieokreślonym, plastycznym, ontologicznie niezdecydowanym: wolnym. Inną kategorią, która ujawnia specyfikę ludzkiej rzeczywistości, jest historyczność. Ta cecha nie określa człowieka w sposób tak zdecydowany, że można byłoby za J. Ortegą y Gassetem powiedzieć, że człowiek nie ma natury, a wyłącznie historię. W człowieku, zdaniem Ferratera, musi być coś ponadczy pozahistorycznego, inaczej nie można byłoby nawet orzec o człowieku tego, co wypowiedział Ortega, bowiem byłby to stale inny byt, zmieniający się wraz z nowymi okolicznościami historycznymi. Zgadając się na określenie Ortegi, w najlepszym razie można byłoby mówić o historycznie zmiennym rozumieniu sensu zawartego w pojęciu człowieka (i tego, co z życiem ludzkim jest związane, np. życia, śmierci itd.), a nie pewnego realnego bytu (realnego w innym znaczeniu, niż to, w jakim tego pojęcia używamy, kiedy wypowiadamy się o realności sensu). Dlatego Ferrater Mora woli powiedzieć, że człowiek nie jest wyłącznie wytworem okoliczności historycznych ani elementem zupełnie niezmiennym, takim jak obiekty świata fizycznego, lecz że te stany wyznaczają kontinuum, w którym zawierają się formy bycia człowiekiem⁸². Niemniej zauważał on w życiu dominację sensu nad bytem, przynajmniej w tym znaczeniu, że człowiek postrzega życie zdecydowanie bardziej jako sens niż jako fakt⁸³ (tej kwestii Ferrater poświęcił oddzielną pracę, zatytułowaną *El ser i el*

⁸¹ „Procesy mentalne [...] nie tworzą własnego poziomu; w najlepszym razie mogą stanowić pewien podpoziom. Mimo to, nie ma potrzeby postulowania istnienia takiego poziomu. Procesy biologiczne i specyficznie neurobiologiczne [...] organizmów, a co najmniej pewną ich część, należy uznać za procesy mentalne” (J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 44). I chyba jeszcze wyraźniej: „procesy mentalne [...] w ramach gatunku ludzkiego nie są realnymi procesami autonomicznymi w stosunku do procesów organicznych” (ibidem, s. 45); „nie istnieje także żadnej rzeczywistości, którą można byłoby nazwać »podmiotem mentalnym« – to, co tradycyjnie nazywało się »umysłem« czy »duszą« – posiadającym atrybuty zwane »mentalnymi«” (ibidem, s. 46); „nie istnieje żaden proces mentalny, który nie dokonywałby się za pośrednictwem procesu neutralnego, a to oznacza, że pierwszy jest jednoznacznie i wprost tym drugim” (ibidem, s. 48).

⁸² Zob. J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, s. 115.

⁸³ Zob. ibidem, s. 120.

sentido; omawiamy ją niżej). W związku z takim ujęciem zagadnienia bytowości człowieka, zmienia on w pewien sposób definicję osoby, jaką przedstawił Boecjusz: osoba ludzka to, według niego, „substancja indywidualna historycznej natury”. Dostrzegamy, oczywiście, że owa zmiana definicji polega na tym, że w tym miejscu, w którym u Boecjusza znajdowało się odniesienie do „racjonalnej” natury, u Ferratera pojawia się „historyczność”.

Pisząc o człowieku, barceloński filozof rozważał także szczegółowo zagadnienie śmierci, określając ją w tym kontekście jako definitywne zamknięcie możliwości dalszego istnienia w sposób właściwy człowiekowi, czyli jako zamknięcie możliwości tworzenia siebie w sposób istotnie ludzki. Śmierć ludzka różni się także od każdej innej tym, że jest przez człowieka przeżywana jako coś, co dotyka właśnie jego. Ten fakt jest związany z tym, że w kontinuum tworzonym przez wszystkie byty świata tendencja ku wewnętrzności osiąga u człowieka maksimum. Najbardziej wewnętrzne z możliwych w świecie przeżywanie własnego „ustępowania” zasługuje, zdaniem Ferratera, na to, by wyróżnić je nazwą „śmierć”. Śmierć jest świadomością „ustępowania” należącego do samej natury ludzkiego życia; człowiek przeżywa je właśnie jako zaprogramowane, by „ustąpić”, jako dziejące się – podobnie jak w przypadku wszystkiego, co rzeczywiste – w przestrzeni rozwierającej się między czystym sensem a czystym, pozbawionym sensu faktem, do którego w chwili śmierci zostaje sprowadzone ludzkie życie.

W *El ser y el sentido* J. Ferrater Mora rozwija swoje tezy ontologiczne, wyrażone w *El ser y la muerte*, uwyrażniając m.in. swoje stanowisko materialistyczne (materialistyczny monizm, „materializm emergentny”, „monopluralizm” „kontynuacjonizm”) oraz podkreślając swój negatywny stosunek do metafizycznego absolutyzmu. To drugie stanowisko wyrażaw stwierdzeniu, że w rzeczywistości nie ma nic, co by było ontycznie i czasowo wcześniejsze wobec tego, co jest, czy – nieco inaczej – co by mogło stanowić fundament rzeczywistości. Nie można, według niego, wyróżnić ani fundamentu rzeczywistości, ani uznać jakichkolwiek rzeczy za ufundowane w czymś innym niż one same. Nie istnieje rzeczywistość inna niż ta, która jest rzeczywistością konkretnych, jednostkowych rzeczy; oddzielna bytowość nie przysługuje także całości czy sumie tego, co jest. Tezę tę filozof nazwał tezą o nietranscendentności (*intranscendencia*) rzeczywistości. Pojawia się tutaj także kolejne kryterium, według którego porządkuje on to, co jest rzeczywiste, w takim porządkowaniu dostrzegając jedyne zadanie ontologa. Kryterium tym jest kontinuum wyznaczone przez dwa – jak zwykle u niego – pojęcia graniczne, zawarte zresztą w tytule pracy: byt i sens. Według dystansu, w jakim znajduje się każda rzecz świata w stosunku do granic wyznaczonych przez oba te pojęcia, może mieć ona więcej lub mniej bytu i zarazem mniej lub więcej sensu; nie tylko jest taką a nie inną rzeczą, ale

także coś znaczy. Nie ma natomiast rzeczy zupełnie pozbawionych sensu, tak jak nie istnieją rzeczy całkowicie pozbawione bytu czy ukonstytuowane wyłącznie z sensu (pojęcia graniczne niczego nie denotują)⁸⁴. Każda rzecz ma sens przynajmniej potencjalny – jako obiekt, na który może zostać skierowana intencja (np. myślenie, wyobrażanie, przypominanie, rozumienie, opis, rysowanie). Intencja, która jest podstawą tworzenia sensów przez człowieka, nie dodaje w najmniejszym nawet stopniu nic do bytu rzeczy⁸⁵. Również ich sens, chociaż niemożliwy do istnienia bez ludzkich aktów intencji (poznania), nie jest ustanawiany wyłącznie przez te akty – to rzeczy same, jako przedmioty o określonych cechach, są jego prawdziwym źródłem. Sensy rzeczy są wzajemnie powiązane.

Kolejnym pojęciem, które Ferrater wprowadził w *El ser y el sentido*, jest pojęcie „grup ontologicznych”, do których należą rzeczy (w znaczeniu ogólnym, nie wyłączając osób, zjawisk, zdarzeń czy procesów) o określonym „typie” czy „rodzaju” rzeczywistości⁸⁶. Ma ono wyrażać zarówno monizm, jak i zarazem pluralizm jego stanowiska ontologicznego; ma podkreślać, że rzeczy nie występują w rzeczywistości jako niepowiązane ze sobą elementy, ale ma także wskazywać, że nie wszystkie rzeczy mają ten sam charakter bytowy, jak też zaznaczać, że świat nie jest jedną rzeczą. Wzajemne związki między grupami ontologicznymi, tworzącymi kontinuum, mogą mieć charakter współobecności, przyczynowości, interakcji, zależności funkcjonalnej, wewnętrznego powiązania, celowości i – w odniesieniu do człowieka – „kierowania uwagi”, „zajmowania się”, „przejmowania się” czy „interesowania się” czymś bądź kimś.

Ferrater Mora wskazał trzy „grupy ontologiczne”: realności fizyczne, osoby i obiektywizacje. To wszystko, co jest. Realności fizyczne istnieją same przez siebie (*por sí mismos*), nie są przez nikogo wykonane i „oto są” – to cała ich ontologiczna, istotowa charakterystyka. Do drugiej grupy ontologicznej należą osoby, istniejące „dla siebie” (*para sí*), mające charakter organiczny oraz zdolność dokonywania obiektywizacji, czyli tworzenia świata transpersonalnego. Obiektywizacje są rezultatami aktywności osób zrzeszonych we wspólnoty, takie

⁸⁴ „Będą tutaj używane przede wszystkim trzy terminy: »dyspozycja« (jako skrót od »dyspozycji ontologicznej«), »byt« i »sens«. Byt i sens są rozumiane jako dyspozycje; wyrażenia »rzeczywistość jako byt« i »rzeczywistość jako sens« odpowiadają zatem wyrażeniom »rzeczywistość w swej dyspozycji do bycia bytem« i »rzeczywistość w swej dyspozycji do bycia sensem«” – wyjaśnia J. Ferrater Mora w *El ser y el sentido*, s. 249. Nieco dalej dodaje: „słowa »byt« i »sens« nie desygnują oczywiście żadnej rzeczywistości, jak również żadnej właściwości jakiegokolwiek rzeczywistości; ściśle biorąc, nie ma ani bytów, ani sensów jako takich. Tym, co jest, jest to, co może nazywać się »rzeczywistościami-bytem« i »rzeczywistościami-sensem«. Nie chodzi o dwa rodzaje rzeczywistości. Każda rzeczywistość jest zarazem bytem i sensem – zarazem »jest«, jak i »znaczy«” (ibidem, s. 250).

⁸⁵ Zob. ibidem, s. 274.

⁸⁶ Zob. ibidem, s. 218–223.

zwłaszcza, jak grupy społeczne i historyczne społeczeństwa. Tę grupę ontologiczną tworzą wytwory kultury („duch obiektywny”), takie jak rzeczy wyprodukowane przez człowieka, instytucje, język, zwyczaje, wierzenia, idee, teorie, wartości czy wytwory artystyczne. Ta grupa rzeczy istnieje autonomicznie, rządzi nią swoiste dla niej prawa, ale nie pozostaje bez związków z dwiema pozostałymi grupami, zwłaszcza z ontologiczną grupą osób, jej wytwórców. Najwięcej bytu i zarazem najmniej sensu mają rzeczy fizyczne, natomiast najmniej sensu i zarazem najmniej bytu mają obiektywizacje.

W ostatniej wersji swojej ontologii, wyłożonej w *De la materia a la razón*, J. Ferrater Mora wprowadził pewne zmiany terminologiczne. Zamiast, jak dotychczas, pisać o bycie i rzeczywistości, pisze o materii i świecie; nie posługuje się już wyrażeniem „grupa ontologiczna”, zastępując je wyrażeniem „poziom rzeczywistości”⁸⁷, a nawet mocniej podkreślającym dynamikę świata terminem „kontinuum”⁸⁸, oraz zmienia termin „sens” na wyrażenie „poziom kulturowy” (*nivel cultural*). Największa zmiana, jaka się tutaj dokonała, przejawia się jako wyraźniejsze zaznaczenie naturalistycznego charakteru jego materialistycznego monizmu (nie wykluczającego, oczywiście, także pewnego rodzaju pluralizmu, na co wskazuje obecność w filozofii Ferratera wyrażenia „poziom rzeczywistości” i „kontinuum”; swoje stanowisko ontologiczne nazywał „monopluralizmem”). Ferrater podkreślił, że nie ma i nie może być kilku odmian materii, np. nieorganicznej i organicznej, lecz że to, co nieorganiczne i organiczne tworzy kontinuum, a różnica tych poziomów rzeczywistości polega jedynie na odmiennym uorganizowaniu tych samych własności fizyczno-chemicznych tej samej materii. Posługując się terminologią Ferratera Mory, tezę o jedności świata można wyrazić stwierdzeniem, że jest on „kontinuum kontinuumów”⁸⁹. Ów monizm w *De la materia a la razón* jest nie tylko wyraźnie naturalistyczny, ale nadal ujawnia się także jego ewidentnie emergentny charakter, zaznaczający się w tezie, że kolejne, pod pewnym względem wyższe poziomy świata, są produktem jego poziomów niższych, chociaż zarazem są one wzajemnie autonomiczne. W *De la materia a la razón* Ferrater wyróżnia cztery poziomy (kontinua) rzeczywistości: fizyczny (uznany przez niego za podstawowy), organiczny (kontinuum fizyczno-organiczne), społeczny (kontinuum organiczno-

⁸⁷ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 27 oraz 36–37. C. Nieto Blanco dostrzega w *De la materia a la razón* zmiany znacznie głębsze niż tylko terminologiczne. Pisze on, że wraz z terminologią zmieniła się nie tyle jego wizja świata, ile punktu widzenia, w którym większe niż dotychczas znaczenie filozof zaczął przypisywać dynamice świata (zob. C. Nieto Blanco, *Naturalismo filosófico y dialéctico en el pensamiento de Ferrater Mora*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, s. 25–26).

⁸⁸ Zob. J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 27.

⁸⁹ Zob. E. Guísan, *La ética libertaria de Ferrater Mora*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, s. 248.

-społeczne⁹⁰) i kulturowy (kontinuum społeczno-kulturowe⁹¹), współistniejące we wzajemnym powiązaniu, które oscyluje między autonomią i zależnością. „Autonomia poziomu wyższego polega na posiadaniu przezeń takich właściwości, których nie można po prostu (i tym mniej logicznie) wyprowadzić z właściwości poziomu niższego, ani niedających zredukować do nich, które jednak stanowią podstawę organizacji tych pierwszych; właściwości poziomu wyższego są »emergentne« w stosunku do właściwości poziomu niższego”⁹². Podstawowym poziomem rzeczywistości jest poziom fizyczny – w tym znaczeniu, że jest on konieczny do istnienia jakiegokolwiek innego poziomu. Więcej nawet: „tym, co w świecie istnieje, są »rzeczy fizyczne«. [...] jeśli coś jest rzeczywiste, jest albo rzeczywistością naturalną, albo jest jakoś związane z rzeczywistością naturalną, która przede wszystkim zawiera »uniwersum materialne«”⁹³. Oczywiście, twory np. z poziomu kulturalnego rzeczywistości – takie jak np. sonata czy teoria – nie są materialne, ale też nie należą do rzeczywistości „innego rodzaju”, nie są bytami idealnymi – „teoria czy sonata są »ustaleniami« (*fijaciones*) [...] działań wykonywanych przez indywidua biologiczne w ramach ich zachowań społecznych”⁹⁴. Ostatecznie, przedstawiona przez Ferratera Morę w pracy *De la materia a la razón* wizja rzeczywistości przedstawia się w skrócie następująco:

„świat” [...] jest światem bytów fizycznych, spośród których pewne są organizmami, a spośród tych liczne (jeśli nie wszystkie) przejawiają zachowania społeczne, a z tych niektóre są źródłem tworów kulturowych, łącznie z teoriami, za pośrednictwem których są opisywane i wyjaśniane realności i normy określające sposoby zachowania.

⁹⁰ „To, co organiczne i to, co społeczne tworzą kontinuum w tym znaczeniu, że nie istnieje żaden punkt kontinuum, który można byłoby uznać za jednoznacznie oddzielający to, co organiczne (w znaczeniu zachowania organicznego) od tego, co społeczne (w znaczeniu zachowania społecznego). [...] W kontinuum organiczno-społecznym widoczne są dwa kierunki, które wzajemnie się przenikają: jeden ku poziomowi bardziej organicznemu i drugi ku poziomowi bardziej społecznemu. Powinno nazywać się »organicznym« albo »społecznym« ten, w którym dominuje jeden z tych dwóch kierunków. [...] Kiedy mówi się o »jednostce społecznej« lub o »organizmie społecznym«, mówi się o pewnej jednostce biologicznej lub o organizmie w takiej mierze, w jakim on zachowuje się społecznie” (J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 54).

⁹¹ „To, co nazywamy »poziomem kulturowym« wydaje się być w istocie albo samym poziomem społecznym lub najwyżej jakimś jego aspektem. [...] tym, co charakteryzuje poziom kulturowy, jest jego większy lub mniejszy stopień złożoności społecznej. Zgodnie z tym, poziom kulturowy byłby bardziej złożonym poziomem społecznym” (ibidem, s. 63).

⁹² Ibidem, s. 31. Filozof wyjaśnia: „w ten sposób, na przykład, organizm jest zbudowany z komórek, będąc pewnym sposobem organizacji komórek. W tym znaczeniu poziom organizmów jest poziomem »wyższym« niż poziom komórek. Lecz zarówno organizmy, jak i komórki mają właściwości charakterystyczne dla poziomu organicznego czy biologicznego w takiej mierze, w jakiej ów poziom różni się od poziomu fizycznego, nawet gdyby podstawą jego ukonstytuowania się była samoorganizacja elementów z poziomu fizycznego” (ibidem, s. 33).

⁹³ Ibidem, s. 34.

⁹⁴ Ibidem, s. 35.

W tym znaczeniu istnieje ciągłość poziomów, stanowiona przez serię ciągłości. Ten ciąg jest tym, co nazywamy „kontinuum rzeczywistości”⁹⁵.

C. Nieto Blanco, biorąc pod uwagę wymienione tutaj aspekty tej wersji ontologii Ferratera Mora uznaje, że nazwa „emergentystyczny materializm”, jaką określał on swoje stanowisko ontologiczne, jest adekwatna i uzasadniona⁹⁶. Tę opinię utrzymuje także J. Echevarría⁹⁷.

Swoje poglądy etyczne J. Ferrater Mora wyłożył w pracach z późniejszego okresu twórczości – w *De la materia a la razón* i w *Ética aplicada* – dlatego można sądzić, że w jego zamierzeniu miały być one ukoronowaniem jego systemu filozoficznego. Także w tej dziedzinie refleksji utrzymuje on główne zasady swojej integracjonistycznej postawy metodologicznej, odrzucając dualizm bytu i powinności jako niewłaściwe ujęcie tej relacji⁹⁸ oraz twierdząc, że działania moralne człowieka nie są w pełni autonomiczne i nie stanowią sfery wyłączonoj poza obszar kultury i życia społecznego oraz że normy postępowania są bardziej normami społecznymi niż moralnymi. Ferrater odrzucał deontologizm, który według niego jest przejawem absolutyzmu – absolutyzmu obowiązku – i dualizmu ontologicznego, zakładającego istnienie autonomicznego podmiotu moralnego, absolutnej sfery niezmiennych wartości oraz oddzielającego świat moralności od życia społecznego i świata natury. Deontologizm opiera się w jego opinii na iluzorycznym przekonaniu, że „istnieją pewne obowiązki »moralne« jako takie (*sin más*) albo w sposób absolutny, niezależnie od wszelkiego kontekstu, zwłaszcza od kontekstu społecznego”⁹⁹. Obowiązki znajdują się, według niego, w funkcjonalnym związku z celami ludzkich dążeń, ze społecznie ustanowionymi preferencjami i wartościowaniami – „przez »moralność« należy ogólnie rozumieć pewne odmiany aktywności społecznej, które konkre-

⁹⁵ Ibidem, s. 41.

⁹⁶ C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada...*, s. 175.

⁹⁷ J. Echevarría, *El integracionismo...*, s. 121. J.R. Coca i J.A. Valero Matas stwierdzają, że „Ferrater Mora był skrajnym materialistą” (J.R. Coca i J.A. Valero Matas, *Dificultades lógico-sociológicas del rechazo social del racismo*, „Revista Real Academia Galega de Ciencias”, 2010/29, s. 57).

⁹⁸ P. Cohn pisze, że Ferrater Mora zarówno odrzuca stanowisko uznające niezależność bytu i powinności, jak i stanowisko przeciwne, zakładające, że z bytu wynikają zasady zachowań moralnych. „Według niego »jest« i »powinien« znajdują się w pewnej relacji, ale nie w takim znaczeniu, że jedno wynikałoby z drugiego, lecz raczej w takim sensie, że pewne czynniki mają wpływ w chwili podejmowania decyzji moralnej. Krótko mówiąc, znaczy to, że decyzje moralne nie są podejmowane w próżni” (P. Cohn, *El punto de vista de Ferrater Mora respecto a cómo realizar juicios morales*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, s. 225). Za E. Guísan można uzupełnić tę wypowiedź stwierdzeniem, że „»wartości« moralne, normy, powinności, cele, »wyłaniają się« (»emergen«) z naszej konstytucji psycho-somatycznej, psycho-somatyczno-społecznej, jednak nie są do niej redukowalne” (E. Guísan, *La ética libertaria...*, s. 238). Zob. także C.U. Moulines, *La distinción...*, s. 91–95.

⁹⁹ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 145.

tyżują się w postaci formułowania sądów, ustanawiania kodeksów itd.”¹⁰⁰ – i nie tworzą sfery specyficznie etycznej, autonomia podmiotu jest zaś idealnym, nieosiągalnym stanem. Do określonego celu dąży się nie dlatego, że istnieje obowiązek dążenia do niego, lecz dlatego, że jego osiągnięcie zaspakaja pewne potrzeby i aspiracje, należące do programu życiowego wspólnego dla wielu ludzi. Takie programy nie mają żadnego ostatecznego i trwałego uzasadnienia; systemy preferencji i wartościowań mogą być krytykowane i zmieniane¹⁰¹. Nie oznacza to, że Ferrater Mora był zwolennikiem skrajnego relatywizmu moralnego czy – szerzej – normatywnego. Był zwolennikiem konsensualizmu, stanowiska z gruntu intersubiektywistycznego¹⁰². Uważał, że odwołując się do racjonalnych argumentów (a nie do zawsze subiektywnych i arbitralnych odczuć moralnych – był antyintuicjonistą w etyce), można w dialogu dojść do konsensusu w kwestii mających obowiązywać w danej społeczności relacji między celami a środkami, które do nich prowadzą – a jedne i drugie są zawsze sytuacyjne¹⁰³. Relacje te nie są czymś danym z góry, nie spływają „z nieba”, lecz są sprawą decyzji podejmowanej przez daną społeczność, dotyczącej pożądanego przez nią modelu życia. Ferrater nie akceptuje imperatywów kategorycznych w etyce, ponieważ, jak trafnie streszcza pogląd katalońskiego filozofa O. Horta, „jeśli nie istnieje obiektywna instancja, która mogłaby określić co powinniśmy zrobić, nie ma niczego, co rzeczywiście powinniśmy zrobić niezależnie od naszych preferencji¹⁰⁴”. Ferrater Mora uznaje, że możliwe są tylko imperatywy hipotetyczne, biorące pod uwagę uwarunkowania, w jakich człowiek znajduje się zawsze, a więc systemy normatywne mają taki sam status ontologiczny, jak pozostałe wytwory istot posiadających kulturę. Ten pogląd sytuuje go zarówno poza realizmem etycznym, jak i poza etycznym subiektywizmem – jest on przekonany, że większość ludzi zgodzi się na takie np. stwierdzenia, jak te, iż życie jest bardziej godne wyboru niż śmierć, że wolność jest bardziej godna wyboru niż niewolnictwo, czy że równość jest bardziej godna wyboru niż nierówność. „U Ferratera, tak jak u starożytnych, etyka zbliża się do estetyki: ugruntowaniem naszych preferencji jest ostatecznie myśl, że społeczeństwo, które z nimi się liczy, jest lepsze, bardziej pożądane niż społeczeństwo,

¹⁰⁰ J. Ferrater Mora, P. Cohn, *Ética aplicada: del aborto a la violencia*. Alianza, Madrid 1981, s. 153.

¹⁰¹ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, s. 170.

¹⁰² Ibidem, s. 171.

¹⁰³ „Wszystkie cele są sytuacyjne w takiej mierze, w jakiej zależą od konkretnej sytuacji, w jakiej znajdują się ci, którzy do tych celów dążą. Można tak samo powiedzieć, że w takiej samej mierze sytuacyjne są środki, w jakiej konkretna sytuacja określa możliwe do wybrania środki ze względu na wybrany cel” (ibidem, s. 164).

¹⁰⁴ O. Horta, *Un reino de este mundo: las aportaciones en ética de Ferrater Mora*, „Enrahonar”, 2010/44, s. 37.

które z nimi się nie liczy”¹⁰⁵. Sam Ferrater przyjmuje konsekwencjalistyczne i utylitarystyczne kryteria wyboru (ograniczając jednak zasięg tych drugich, ze względu na zawsze niepewny wynik rachunku użyteczności skutków czynu)¹⁰⁶ oraz zakłada, że ludzkie postawy etyczne mogą stać się doskonalsze wraz z postępowaniem nauki i doświadczenia.

W etyce normatywnej Ferratera Mory główną kategorią jest kategoria celu (preferencji) – moralność określa on jako zbiór czy system celów ostatecznych. Wśród celów, do których zmierzają ludzie i które konstytuują moralność wyróżnia on cele niedostateczne (*finis insuficientes*), mające charakter czysto instrumentalny (nie są one celami osiąganymi wyłącznie ze względu na nie), cele dostateczne (*finis suficientes*), do których dążymy wyłącznie ze względu na nie, oraz cele ponaddostateczne (*finis supersuficientes*), uznawane za wartościowe i godne osiągnięcia w każdych okolicznościach (choć według Ferratera Mora nie istnieją preferencje absolutne, uniwersalne, niezależne od wszelkich okoliczności). Filozof wskazuje trzy takie ponaddostateczne preferencje (cele), stanowiące fundament etyki: pragnienie życia, bycia wolnym i preferencję za równością. W swojej „etyce stosowanej” Ferrater Mora odrzuca antropocentryzm, uznając, że człowiek jest tylko częścią natury. W szczególności występował w obronie praw zwierząt, na rzecz uwolnienia ich od „opresji, którym są one poddane przez ludzki gatunek czy też przez grupę ludzi, którzy przyjmują, świadomie czy też nie, postawę nazywaną »szowinizmem gatunkowym« (*especiésimo*)”¹⁰⁷ i „ludzkiem rasizmem”. Postulował, by zasada równości odnosiła się nie tylko do człowieka, lecz do wszystkich istot czujących.

Joaquín Xirau i Palau (1895–1946)

Studiował prawo i filozofię na uniwersytecie w Barcelonie, a następnie, w 1919 r., słuchał wykładów J. Ortegi y Gasset i M. Garcíi Morente dla doktorantów na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie. W 1921 r. obronił doktorat z filozofii, zatytułowany *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, a dwa

¹⁰⁵ V. Camps, *El método filosófico de Ferrater Mora*, s. 318.

¹⁰⁶ Choć J. Ferrater Mora głosił pewną wersję utylitarystycznej etyki, to jednak nie akceptował bez zastrzeżeń wszystkich założeń utylitarystyki. Krytykował zwłaszcza hedonistyczny pogląd, że kryterium postępowania moralnego może być przyjemność, bowiem, według niego, to co wartościowe nie zawsze wiąże się z przyjemnością i odwrotnie – nie zawsze to, co przyjemne jest wartościowe. Ma np. wartość symfonia, mimo że może nas w pewnych okolicznościach nudzić. Przyjemność nie może służyć za kryterium rozróżnienia wartości, zrównując np. wartość dzieła wysokiej kultury z wytworami kultury popularnej, bo różnym ludziom mogą one dostarczać takiej samej przyjemności, a nawet te drugie większej niż te pierwsze.

¹⁰⁷ J. Ferrater Mora, P. Cohn, *Ética aplicada...*, s. 162.

lata później uzyskał stopień doktora prawa na podstawie pracy pt. *Rousseau y las ideas políticas modernas*. Od 1920 r. wykładał na uniwersytecie w Lugo, następnie, od 1927 r., w Salamance i w latach 1928–1939 na uniwersytecie w Barcelonie. Tutaj od 1933 r. do 1939 r. sprawował funkcję dziekana Wydziału Filozofii i Filologii. W 1939 r. wyemigrował z Hiszpanii do Meksyku, gdzie wykładał na Universidad Nacional Autónoma de México i pracował w Liceo Franco-Mexicano. Tam też zmarł.

Wśród prac J. Xirau dzieła o największym znaczeniu to: *El sentido de la verdad eterna* (1923), *La filosofía de los valores y el derecho* (1928), *El sentido de la vida y el problema de los valores* (1930), *L'Amor i la percepció dels valors* (1936), *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (1940), *Amor y mundo* (1940), *Lo fugaz y lo eterno* (1942) *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (1943), *El pensamiento de Juan Luis Vives* (1944), *Vida y obra de Ramón Llull* (1946). Pośmiertnie opublikowano *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1969), *Descartes, Leibniz, Rousseau* (1973).

Na podstawie powyższego wykazu łatwo zauważyć, że większość książek J. Xirau ma charakter historyczno-filozoficzny. Jego myśl oryginalna koncentruje się na zagadnieniu miłości, ujmowanym przez niego w różnych aspektach, jednak przede wszystkim w aspekcie epistemologicznym i aksjologicznym. Początkiem tego filozoficznego zainteresowania miłością był dostrzeżony przez niego problem materializmu i relatywizmu epistemologicznego i aksjologicznego, wywołany przez dominujący na przełomie XIX i XX stulecia pozytywizm, zwłaszcza w wersji zwanej psychologizmem, oraz przez utylitaryzm, pragmatyzm, witalizm i psychoanalizę. Xirau był przekonany, że psychologistyczny relatywizm, ustanawiający człowieka miarą prawdy oraz sprowadzający dobro do tego, co przyjemne (szerzej – negujący obiektywne istnienie wartości), stanowi zagrożenie zarówno dla nauki i filozofii oraz – w konsekwencji – dla samego życia, przekreślając sens pytań o wartości i zasady, na których ma się ono opierać. Xirau wahał się nazwać ten stan dekadencją, dostrzegając możliwości, jakimi dysponuje człowiek XX stulecia, niemniej wyrażał się o nim w pełnych dramatyzmu słowach:

żyjemy pośród apogeum barbarzyństwa. Człowiek dzisiejszy posiada niebywale skuteczne środki. Brakuje mu jasnych celów, ideałów zdolnych stawiać żądania bezwarunkowego podporządkowania im życia. Wielkim błędem byłoby mówienie o „dekadencji”. „Dekadencji” czego? Trudno byłoby wskazać jakkolwiek inny moment w dziejach, w którym z większym wigorem manifestowałyby się życie. Możemy robić wszystko, czego tylko zapagniemy. Jednak podkreślam, nie wiemy, czego chcemy¹⁰⁸.

¹⁰⁸ J. Xirau, *Lo fugaz y lo eterno*, UNAM, México 1942, s. 11.

Bardziej skłonny był nazwać tę sytuację kryzysem, wstrząsającym zachodnią kulturą, u którego podstaw znajdują się przemiany w dziedzinie wiedzy, przede wszystkim zaś w odejściu od racjonalizmu w kierunku witalizmu:

przeciw racjonalizmowi we wszystkich jego formach, dawnych i nowożytnych, występuje witalizm. Statyczne struktury Uniwersum czy Wiedzy, na których opiera się ważność nauki i całej kultury i dla których zmienność nie jest niczym więcej jak tylko przejściowym i przypadkowym stanem głębokiej i wiecznej rzeczywistości, toną w stałym przepływie zmienności bez końca, na której powierzchni powstają, kształtują się, ulegają rozkładowi, niszczeniu i rozpadają się idee i formy, postaci i liczby, struktury i moduły życia duchowego¹⁰⁹.

Witalizm rodzi relatywizm w naukach (przejawiający się brakiem kryterium, dzięki któremu można byłoby odróżnić prawdę od fałszu, to, co realne, od tego, co nierzeczywiste, sen od jawy), staje się źródłem subiektywizmu opanowującego świadomość współczesnego człowieka, prowadząc ostatecznie do nihilizmu. Kulminację tych stanowisk i postaw Xirau dostrzega w pozytywizmie, widząc w tym nurcie myśli źródło witalizmu i pragmatyzmu („zarodek pragmatyzmu implikowany przez każdą filozofię empirystyczną”¹¹⁰). Filozof był przekonany, że „życie ludzkie mocno wykracza poza granice tego, co fizjologiczne i psychologiczne, by kierować się, jako duch, ku dziedzinie tego, co idealne. Ten obszar ma także swoje życie, swoje problemy i swoje prawo i zadziwiająca dla teorii witalistycznych złożoność”¹¹¹.

Jak pisze J.L. Abellán, „zagadnieniem, które jest punktem wyjścia dla zadającego niepokojące pytania Xirau jest kryzys naszego czasu, kryzys wartości”¹¹². Jego przełamanie dostrzegał w ponownym odkryciu człowieka oraz ustanowieniu takiego myślenia, które kulturze przywróci sens, a człowiekowi przyniesie zbawienie. To ostatnie słowo nie pojawia się tutaj przypadkowo – Xirau postrzegał zadanie filozofii w perspektywie religijnej.

Kwestia przypisywanego pozytywizmowi (pozytywistycznemu psychologizmowi) relatywizmu była, jak wiadomo, podniesiona po raz pierwszy przez E. Husserla i podjęta przez niektórych fenomenologów, którzy dążąc do przełamania jego wpływów opracowali swoją metodologię, mającą gwarantować poznanie absolutnej prawdy, a w konsekwencji – trwałość i sensowność ludzkim dziełom. Xirau, który dostrzegł te same symptomy kryzysu kultury, jakie wskazywali fenomenologowie, dążąc do opracowania zbawczej filozofii, również nawiązał do ich metody, czyniąc to jednak dość selektywnie. Metodę fenomenologiczną E. Husserla uznał za zbyt intelektualistyczną, przeciwstawi-

¹⁰⁹ Ibidem, s. 31–32.

¹¹⁰ Ibidem, s. 59.

¹¹¹ Ibidem, s. 119.

¹¹² J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 48.

jąc jej zarzuty podobne do tych, które przeciw niej kierowali J. Ortega y Gasset i M. Scheler. To właśnie ich drogą, zwłaszcza Schelera, pójdzie Xirau, wskazując miłość jako ten rodzaj poznania, dzięki któremu możemy mieć dostęp do świata wartości. I jak pisze J.I. Sánchez Carazo, „u Xirau analiza miłości przekształca się w prawdziwą *filozofię pierwszą*”¹¹³.

Metoda fenomenologiczna, zgodnie z założeniami jej twórcy, E. Husserla, jest metodą opisową, unikającą wyjaśnień odnoszących się do tego, co poznającemu jawi się w bezpośrednich świadomych przeżyciach. Kiedy J. Xirau pisze o miłości, ma na uwadze pewien specyficzny – radykalny – stan świadomości, który jednak nie jest przezeń pojmowany jako proces psychofizjologiczny. Istota miłości „jest niezależna od empirycznego kierunku procesów, które są składnikami świadomości i życia. W sensie ścisłym miłość nie jest »treścią« świadomości, lecz specyficzną i stałą formą ducha, pewną radykalną postawą życiową, która warunkuje zjawiska i treści i nadaje im kierunek i sens”¹¹⁴. Jest ona duchową postawą oddania się temu, co umiłowane, duchową „siłą odśrodkową”. W takim określeniu można dostrzec pewną specyficzną realizację Husserlowskiego postulatu, wyrażonego w hasło: „z powrotem do rzeczy”. Odpowiednikiem owej „rzeczy” u Xirau byłby przedmiot miłości, a samo „oddanie” – bezpośrednim (niezapośredniczonym teoretycznie) zwróceniem się ku temu obiektowi i jego przeżywaniem. Xirau zaznacza, że takie oddanie się nie jest czymś dostępnym dla każdego („miłość nie jest, jak można byłoby przypuszczać, czymś źródłowym i naturalnym w człowieku”¹¹⁵), wymaga „wewnętrznego bogactwa” i „nadmiaru życia wewnętrznego”¹¹⁶, jakie w niektórych epokach historycznych (czy raczej kulturach) nie było możliwe. Na przykład nie było ono dostępne starożytnym Grekom, jak twierdzi Xirau, w których świecie doskonalenie się (miłość) polegało nie na relacji między osobami, lecz na dążeniu ku temu, co wyższe, boskie (przykładem jest koncepcja Platona, w której miłość polega na dążeniu do wiecznego Piękna), Bóg zaś, jako doskonały, nie musi dążyć do niczego, dlatego, wyzwalając miłość do siebie, sam nie kocha. Takie życie („wewnętrzne bogactwo”), w którym jest możliwa miłość, zostało ustanowione – twierdzi Xirau – dzięki chrześcijaństwu, które je odkryło wraz z odkryciem Boga jako miłości. W kulturze chrześcijańskiej istnieje miłość nie dlatego, że ludzie dążą do Boga, lecz dlatego, że Bóg przekazał ją ludziom w łaskawym darze. By kochać, wystarczy przyjąć udzielaną przez Boga łaskę; możemy kochać Boga, bo On pierwszy, będąc rzeczywistością osobową, poko-

¹¹³ Zob. J.I. Sánchez Carazo, *Xirau (1895–1946)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, s. 20.

¹¹⁴ J. Xirau, *Amor y mundo y otros escritos*, Península, Barcelona 1983, s. 92.

¹¹⁵ Ibidem, s. 3.

¹¹⁶ Ibidem, s. 117.

chał człowieka. Właśnie odkrycie osoby – najpierw osoby Boga, jako paradygmatycznej, a później osoby człowieka – Xirau uznaje za kapitalne, rewolucjonizujące ludzkie dzieje dokonanie chrześcijaństwa, bowiem prowadziło ono do zrozumienia, że miłość rodzi się we wnętrzu osoby.

Jednak czasy dominacji tak pojmowanej miłości już przeminęły:

po chrześcijaństwie koncepcja miłości podlega stałej dekadencji jako konsekwencja rozerwania jedności między bytem i dobrem, charakterystycznej dla całej filozofii przed renesansem – komentuje jego myśl J.L. Abellán. Istotnie, w świecie antycznym istniało wzajemne harmonijne przenikanie się Erosa i Logosu; lecz od początku epoki nowożytnej wymagania rozumu stawały się coraz bardziej naglące i obliowały do pozostawienia na boku czynników uczuciowych czy emocjonalnych, tzn. tego, co nie jest czystą kontemplacją. Tak więc homogeniczność rozumu narzuca jednorodność czy jedność bytu, którego doskonałością może być tylko Bóg. Chodzi oczywiście o Boga absolutnie racjonalnego i przez to samo bliskiego nieporuszonemu Bogu Arystotelesa¹¹⁷.

W tej sytuacji emocjonalne i wolicjonalne aspekty bytu ludzkiego zostają zdeprecjonowane, a jedynym adekwatnym sposobem oglądu rzeczywistości okazuje się sposób, w który ją widzi Bóg, ogląd świata *sub specie aeternitatis*, a miłość zostaje zredukowana do *amor intellectualis Dei*. W tej perspektywie poznawczej i aksjologicznej świat przestaje być dziełem Boga uczynionym przezeń z miłości i przekształca się w rachunek dokonujący się w umyśle Najwyższego Matematyka. Droga ku temu momentowi prowadzi od teologii i metafizyki do nauki, w której nie ma miejsca na miłość rozumianą inaczej niż w sposób mechanistyczny albo fizjologiczny, chociaż w ludzkim, potocznym doświadczeniu jest ona dana inaczej, szerzej, obejmując także jej składniki duchowe. Naturalizm, poczynając od Spinozy, na Freudzie kończąc, dokonał amputacji ważnych aspektów ludzkiego życia.

Xirau jednak nie potępia nauki, lecz tylko przeciwstawia się zredukowaniu wielu możliwych sposobów widzenia rzeczywistości do jednego, naukowego właśnie, skoncentrowanego na odkrywaniu ogólnych, abstrakcyjnych praw, a pomijającego to, co jednostkowe i konkretne. Zdaniem katalońskiego filozofa taka postawa nauki wobec innych form wiedzy wynika z tego, że nie potrafi ona rozpoznać swoich granic i uznać, że jej funkcją jest służenie życiu. Dlatego „Xirau jest filozofem, który mając głęboko zapuszczone swoje korzenie w filozoficznej tradycji humanistycznej i chrześcijańskiej, kieruje się ku poszukiwaniu *zgody*; tzn. dąży do zszycia rozdarcia między rozumem i sercem, rozdzielania chrześcijańskiego humanizmu i nowożytnego scjentyzmu, a nawet zasypania przepaści między oświeceniem i romantyzmem”¹¹⁸.

¹¹⁷ J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 51–52.

¹¹⁸ J.M. Sevilla, *La modernidad problemática de Vico receptionada en tres filósofos hispánicos (F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater)*, „Cuadernos sobre Vico”, 2004–2005/17–18, s. 299.

Istotne w miłości jest to, że jest ona pewnym sposobem poznawania rzeczywistości („miłość jest widzeniem”¹¹⁹) – takim mianowicie, któremu w sposób oczywisty ujawnia się wartość i sens rzeczy; w akcie miłosego poznania „wszystko uzyskuje jakość i godność”¹²⁰. W chrześcijańskiej perspektywie ważne jest również to, że miłość doświadcza tego, o czym chrześcijanin wie: osobowej wewnętrzności (intymności) innego człowieka. Miłość ma tę właściwość, że pozostawia nietknięty obiekt, na który jest skierowana, nie dokonując nań żadnych projekcji, pochodzących od kochającego, ani w żaden inny sposób go nie modyfikując, nawet go nie dotykając: „cała jej istotą jest afirmowanie”¹²¹ – pisze filozof. Co więcej, dzięki takiej relacji do kochanego obiektu, miłość pozwala ujawnić się wszystkim cechom (w tym także wadom i brakom) oraz wartościom, jakie w nim tkwią. Można rzec, że jest ona pewnego rodzaju światłem, które pozwala ukochanemu przedmiotowi ujawnić całe bogactwo jego autentycznej rzeczywistości. Jeszcze inaczej, bardziej fenomenologicznie: dzięki miłości rzeczywistość staje się w pełni obecna.

Miłość według Xirau to siła, a nawet „czysta aktywność”. Chociaż kataloński filozof pisze, że nie przekształca ona obiektu, na który jest skierowana, to zarazem twierdzi, że go w pewien sposób doskonalą – w taki mianowicie, że poszukuje zawartych w nim możliwości doskonalenia się, domagając się podporządkowania tego, co w owym obiekcie niższe temu, co w nim wyższe. Jest to wymóg, który zmienia ów obiekt gruntownie, bowiem wszystko w nim uzyskuje wyższą jakość i sens. Za paradygmat takiej miłości Xirau uznaje miłość chrześcijańskiego Boga, pod którego miłosnym spojrzeniem to, co naturalne, staje się ponadnaturalnym:

miłość najwyższa, miłość Boga, podnosi ostatecznie wszystko na świetliste tło, na którym wszystkie rzeczy objawiają swą własną istotę. To co „naturalne” staje się po prostu pewną częścią tego, co ponadnaturalne. Pojawia się cud. Wszystko staje się cudem. Chleb i wino przemieniają się w ciało i krew, a krew i ciało w jasną myśl i niezaspokojone pragnienie¹²².

Zupełnie przeciwne następstwa ma spojrzenie nienawistne – ono wydobywa z obiektu, na którym spocznie, to, co w nim niskie i sprawia, że wszystko w nim zostaje poniżone, zdeformowane, wyzbyte sensu, szare i milczące.

Wzajemność i unia miłującego z umiłowanym, ich wzajemne przenikanie się – to kolejne cechy, którą J. Xirau przypisuje miłości. W owej jedności – rozumianej przez niego na wzór unii mistycznej – następuje wzajemne przeniknięcie się intymności kochającego i kochanego, w którym nie tylko nie tracą

¹¹⁹ J. Xirau, *Amor y mundo...*, s. 26.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 99.

¹²¹ *Ibidem*, s. 131.

¹²² *Ibidem*, s. 104.

oni nic ze swojej indywidualności, ale uzyskują jej najwyższe potwierdzenie¹²³. Bo „tylko afirmując moją własną intymność mogę dokonać afirmacji intymności tego, co inne. I tylko poprzez tę podwójną afirmację intymności mojej i tego, co inne, mogę utrzymywać autentyczny dialog, który zakłada miłość”¹²⁴ – myśl Xirau streszcza J.I. Sánchez Carazo.

Ta miłosna postawa, a następnie relacja, wymagają spełnienia kilku warunków natury etycznej. Przede wszystkim ten, kto kocha, powinien szanować i kochać siebie samego, bo tylko ten, kto kocha siebie i jest sobie wierny, może kochać innego i być wierny jemu. Ale także i przeciwnie: jeśli nie kocha się i nie ceni innego, nie można kochać i cenić samego siebie. Miłość własną Xirau uznaje za źródło wszelkiej miłości: „tylko ten potrafi żyć w innym, kto potrafi żyć w sobie, ukształtować swoją własną osobowość i szanować siebie samego i odnosić się z szacunkiem do siebie jako osoby. Aby rzeczywiście móc być »poza sobą«, trzeba najpierw »być w sobie«”¹²⁵. Wierność sobie oznacza akceptację własnego powołania, które jest istotą ludzkiej intymności. Pierwszym imperatywem moralnym, dotyczącym naszego powołania, jest podążanie za nim, realizowanie go w możliwie najwyższym stopniu. Ten imperatyw Xirau nazywa imperatywem autentyczności. Nieudzielenie pozytywnej odpowiedzi na wezwanie tego imperatywu, pozostawanie tym, czym i kim jest się aktualnie, kończy się autodestrukcją. Szacunek i miłość do siebie samego to także uznanie własnej wartości. Więcej, barceloński filozof przyjmuje, że osobowość, najpierw własna, następnie inne, jest paradygmatem wszelkich wartości. Miłość do siebie samego ustanawia perspektywę, w której może być dostrzeżona jakakolwiek wartość. Jednak, skoro miłość została uznana za paradygmat wartości, to trzeba uznać, że ona także jest wartością. W rzeczy samej, takie jest rozumowanie J. Xirau – miłość jest wartością, która pozwala postrzegać inne wartości. I nieco inaczej: objekty miłości mają wartość, bo są kochane, a są kochane, bo są wartościowe. Jedynym obowiązkiem moralnym, jaki wskazuje J. Xirau, jest obowiązek miłości. Za św. Augustynem głosi on: *ama et fac quod vis*, pojmując tę formułę nie jako zewnętrzny nakaz, lecz jako wymaganie płynące z głębi ducha. Formuła ta nakazuje przede wszystkim miłość do siebie:

imperatyw szacunku dla samego siebie i dla własnej osobowości jest zarazem i w sposób istotny imperatywem szacunku i czci dla osobowości bliźniego, która, tak jak moja własna, ma w sobie swój własny cel oraz prawo i obowiązek jego całkowitego spełnienia. A to jest możliwe tylko za pośrednictwem miłości¹²⁶.

¹²³ „Miłość żąda całkowitego zbawienia i szacunku dla indywidualnej postaci osób i rzeczy, nieuznawania ich za moje, lecz właśnie jako mi obce i odmienne od mojej osoby. W tym znaczeniu miłość nie jest połączeniem (*fusión*), zmieszaniem (*confusión*) ani zniesieniem (*supresión*) granic” (ibidem, s. 108).

¹²⁴ J.I. Sánchez Carazo, *Xirau...*, s. 30–31.

¹²⁵ J. Xirau, *Amor y mundo...*, s. 110.

¹²⁶ J. Xirau, *Fidelidad*, „Romance”, 1940/3, s. 2.

Jeśli podstawą stosunku do innych nie jest miłość, to wszelkie normy moralne, jakkolwiek moralny rygor, nie mają najmniejszego sensu.

Rozpoczynając fragment poświęcony omawianemu tu filozofowi stwierdziliśmy, że jego myśl ma charakter religijny, że poszukuje on odpowiedzi na pytanie o możliwość zbawienia człowieka. Pojawiły się także wzmianki o jego przeświadczeniu, że zrewolucjonizowanie zachodniej kultury nastąpiło przez chrześcijaństwo. Nie są to jedyne elementy myśli Xirau, które pozwalają określić jego filozofię jako religijną. Uważa on ponadto, że sens ludzkiemu życiu (zagrożony przez pozytywizm, jak pamiętamy), indywidualnemu i zbiorowemu, we wszystkich jego formach i postaciach, daje obecność w nim Boga. Za uprzywilejowaną formę Jego obecności uznaje on tę, o której mówią mistycy, a więc taką, w której Bóg jest przez człowieka osobiście i intymnie doświadczany. Doświadczenie to nie jest, według niego, dostępne jedynie dla wybranych, tych, których znamy jako uprzywilejowanych wirtuozów mistycyzmu. Powołany jest do niego każdy, chociaż, oczywiście, do tego potrzebna jest łaska otrzymana od Boga. Xirau powtarza odwieczną tezę chrześcijaństwa, że Bóg kocha wszystkich i wszystkich obdarza swoją łaską i by doświadczyć Boga i partycypować w wieczności i w powszechnej, obejmującej całość rzeczywistości (będącej epifanią Boga), komunii miłości, trzeba niewiele – wystarczy przyjąć Jego miłość i łaskę, co znaczy: wystarczy Boga kochać i być przygotowanym na Jego obecność. Drogę przygotowania na obecność Boga wskazali mistycy. Tę jej wizję proponuje także Xirau, twierdząc, że jest to właściwa droga zbawienia sensu ludzkiego życia i zachodniej kultury.

Eduardo Nicol (1907–1991)

Urodził się w Barcelonie¹²⁷, tam się uczył i od 1928 r. studiował filozofię. Po ukończeniu studiów na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie, przygotowując się do konkursu na kierownika katedry filozofii (*oposiciones a cátedra*) na Universidad de Barcelona, którą uzyskał w 1934 r., słuchał wykładów m.in. J. Ortegi y Gasset i X. Zubiriego. Jako zwolennik Republiki w 1939 r. opuścił Hiszpanię. Krótko przebywał we Francji, następnie, w 1940 r., wyemigrował do Meksyku, gdzie mieszkał do końca życia. Najpierw nauczał w El Colegio de México; w 1941 r. na Universidad Nacional Autónoma de México obronił doktorat (*Psicología de las situaciones vitales*) oraz został na tej uczelni zatrudniony, a w 1946 r. otrzymał nominację na kierownika Seminario de Metafísica. W Meksyku założył Centro de Estudios Filosóficos. Był także współzałożycie-

¹²⁷ Co do roku śmierci tego filozofa panuje niezrozumiała rozbieżność; zdarza się, że jako rok jego śmierci wskazywane są także lata 1990 i 1992.

lem dwóch wpływowych meksykańskich czasopism filozoficznych: „Filosofía y Letras” oraz „Dianoia”. Spośród jego 18 książek najbardziej wartościowe to: *Psicología de las situaciones vitales* (1941), *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo* (1950), *La vocación humana* (1953), *Metafísica de la expresión* (1957), *El problema de la filosofía hispánica* (1961), *Los principios de la ciencia* (1965), *El porvenir de la filosofía* (1972) oraz *Crítica de la razón simbólica* (1982). Na tle myśli przedstawionych wyżej filozofów Szkoły Barcelońskiej, zwłaszcza E. d’Orsa i J. Ferratera Mory, filozofia E. Nicola prezentuje się raczej skromnie (niektórych zapowiadanych projektów nie zrealizował; dotyczy to zwłaszcza jego antropologii i filozofii historii), dlatego szkicujemy niżej jedynie zarys jej bardziej oryginalnych fragmentów.

Osią filozoficznych zainteresowań E. Nicola jest człowiek i sposoby jego wyrażania siebie (ekspresji) oraz sytuacje życiowe, w jakich on się znajduje. Zdolność do ekspresji uznawał za czynnik ontycznie wyróżniający człowieka spośród innych bytów tworzących rzeczywistość. „Ekspresja pojawia się *fenomenologicznie* jako podstawowa i wyróżniająca człowieka cecha ludzkiego bytu. [...] Ekspresja jest jedynym czynnikiem, który pozwala nam rozpoznawać się wzajemnie jako »istoty ludzkie«¹²⁸ – twierdzi filozof. Jak trafnie zauważa E. Hülsz, człowiek jest według niego „jedynym bytem, jaki potrzebuje posiadać ideę siebie samego, aby być tym, kim jest”¹²⁹. W innym miejscu Nicol pisze, że „w każdej ekspresji człowiek wyraża swoje bycie człowiekiem. [...] Tym, co człowiek przede wszystkim wyraża w każdej swojej ekspresji, jest sama jego realna *obecność* jako istoty ekspresyjnej”¹³⁰. Ekspresja nie dokonuje się wyłącznie za pomocą słów – jest ona pojmowana przez tego filozofa jako właściwy dla człowieka sposób bycia, pojęcie to ma więc u niego charakter ontologiczny, dlatego rozwinięciem jej problematyki (fenomenologii ekspresji) jest ontologia bytu ludzkiego.

Impulsem, który skłonił go do podjęcia tej i innych kwestii, był dostrzegany przez niego kryzys człowieka i kultury, spowodowany pojawianiem się historycyzmu i „totalitarną dominacją użyteczności”¹³¹ (rozumu pragmatyczno-instrumentalnego) we wszystkich dziedzinach życia¹³².

¹²⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, FCE, México 1957, s. 214.

¹²⁹ E. Hülsz, *Historia de la filosofía y filosofía de la historia*, w: *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, red. J. González, L. Sagols, UNAM, México 1990, s. 109.

¹³⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, s. 189.

¹³¹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México 1972, s. 21.

¹³² A. Sánchez Cuervo, charakteryzując tę formę racjonalności, którą ma na uwadze Nicol, pisze, że chodzi o „»rozum o większej mocy« [...] i całkowicie funkcjonalny, który przestał dostarczać argumenty dotyczące świata, by eksploatować go technicznie; albo o rozum, który po prostu nie zważa na racje, podważając w ten sposób samo istnienie logosu, a w konsekwencji miejsce człowieka w świecie. Zacieśnienie obszaru wolności pod naporem konieczności i historii pod presją natury; przemiana wartości powszechności w techniczny uniformizm oraz wspólnotowych

Fakt, że nauki zwane humanistycznymi, społecznymi, historycznymi czy naukami o duchu nie mają natychmiast zauważalnej użyteczności ujmowanej w kategoriach ilościowych i pragmatycznych jest przyczyną, iż wielu odmawia im miana nauki. Praktyczne zastosowania wiedzy powinny koniecznie mieć źródło w uprzedniej weryfikacji empirycznej, lecz wartość praktyczna takiego dowodu coraz częściej jest mylona z korzyścią, jaką może przynieść ich zastosowanie¹³³.

– pisze filozof. Funkcją rozumu nie jest już poznawanie rzeczywistości, lecz jej technologiczna eksploatacja. Dominacja racjonalności instrumentalnej, zastępującej dialog racji i argumentów wojowniczym dyskursem podboju (przejawiająca się także w postaci zastąpienia nauki techniką) jest kryzysem prawdy, przejawiającym się w postaci relatywizmu poznawczego i sceptycyzmu, a w konsekwencji – kryzysem egzystencjalnym człowieka, odzwierciedlającym się barbarzyństwem irracjonalizacji i brutalizacji wszystkich obszarów życia („wszyscy ludzie są dzisiaj zranieni wojną”¹³⁴ – wojną wszechobejmującą, globalną) i kultury („nie istnieje jedność ludzkiej kultury: jest tylko jej dekadencja”¹³⁵). Skutkiem historycyzmu w filozofii jest obecne w niej przekonanie, że jej dążenie do prawdy absolutnej nie może być zaspokojone, że każda prawda ma charakter tylko historyczny. Takie stanowiska filozoficzne, jak pragmatyzm, subiektywizm, różne odmiany witalizmu i perspektywizmu Nicol uznaje za formy kompensacji kryzysu filozofii¹³⁶. Podobne skutki historycyzmu obserwuje

powiązań w związku gatunkowe; dialogu w wojowniczy dyskurs, a poszukiwania prawdy w walce o przetrwanie – to znaczy wiedzy w technologię; wzrastająca irracjonalność polityki i postępująca promocja kultury przemocy; albo dehumanizacja życia ekonomicznego i nierówna dystrybucja bogactw – to niektóre cechy tej wymuszonej racjonalności” (A. Sánchez Cuervo, *¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio*, „Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura”, 2008/734, s. 1019); inne cechy dominującego współcześnie myślenia, to według Nicola tendencja w kierunku subiektywizmu, a w konsekwencji niezdolność ujmowania rzeczywistości w kategoriach obiektywistycznych oraz ustanowienia uniwersalnej, odpowiedzialnej moralnie wspólnoty ludzkiej.

¹³³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1965, s. 11–12.

¹³⁴ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, s. 132.

¹³⁵ Ibidem, s. 38.

¹³⁶ Dodajmy, że Nicol był krytyczny wobec tego sposobu wyrażania myśli filozoficznej, jaki dominował w Szkole madryckiej, tzn. eseju, oraz domagał się „myślenia odpowiedzialnego, towarzyszącego powołaniu »naukowemu«, uniwersalnego i intersubiektywnego logosu [...]. Stąd jego krytyka »eseizmu« czy nadmiernej dominacji eseju jako gatunku filozoficznego, przejawiającej się zastępowaniem nim systemu jako gatunku literackiego pod pretekstem, że jest on sztywny i redukcjonistyczny. Nicol nie pogardzał esejem ani nie umniejszał jego wartości, bo sam go uprawiał; jednak, owszem, demistyfikował go jako gatunek najstosowniejszy dla myślenia w języku hiszpańskim, a także jako z założenia uprzywilejowany styl filozoficznego pisarstwa, obdarzony niezwykłą zdolnością wyrażania prawd, które umykają pojęciowej abstrakcji, należącej do innych gatunków literackich, takich jak traktat. Jeśli filozofia jest przede wszystkim »nauką«, stałe zastępowanie podstaw prawdy, poszukiwanie powszechnie ważnego poznania czy porządku wpisanego w rzeczywistość [...], ich uprzywilejowanym sposobem wyrażania byłby raczej system, rozumiany nie jako zamknięcie i dogmatyzm, lecz jako dynamiczny związek części zmierzający do niemożliwej, aczkolwiek trudnej od odrzucenia pełni” (A. Sánchez Cuervo, *El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en la lengua española*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2009/14, s. 137).

on także w naukach: świadomość historycznej relatywności hipotez, teorii i praw naukowych oraz wszystkich zasad, pojęć i kategorii, stanowiących teoretyczną podstawę badań. Konsekwencją życiową tych przemian jest przeżywanie kryzysu jako stałego warunku „życiowego zainstalowania” (*instalación vital*) zachodniego człowieka – jako czynnika wyznaczającego jego „normalne”, ontyczne usytuowanie w świecie. Oznacza to również, że sam człowiek jest bytem znajdującym się w permanentnym kryzysie, dotyczącym przede wszystkim prawdę o nim. Odpowiedzią na ten stan powinno być, według E. Nicola, takie odnowienie metafizyki, by mogła ona skutecznie zmierzyć się z problemem historycyzmu i relatywizmu wiedzy – „w epoce kryzysu moralnego filozofia »musi być wyjątkiem«”¹³⁷. Jak zauważa J.L. Abellán, komentując jego filozoficzne dążenia, „filozofia – a metafizyka w stopniu najwyższym – jawi się nam w ten sposób u Nicola jako wyraz pewnego impulsu etycznego: dążenia do ustanowienia ludzkiej łączności w obszarze prawdy”¹³⁸ – w dziedzinie *logosu*. „Bez wątpienia, mieszkaniem prawdy jest *logos*, lecz w pewnym sensie duchowym mieszkaniem bytów, które dokonują ekspresji, jest prawda”¹³⁹. Poszukiwanie prawdy jest więc drogą do odzyskania wiary w sens ludzkiej egzystencji. Słusznie więc twierdzi R. González, że „w horyzoncie naszego autora [...] istnieją dwa kierunki prawdy: pierwszy, który zmierza ku relacji między rozumem i przedmiotem i drugi, prowadzący do relacji między ja i ty. Oba są ze sobą związane”¹⁴⁰; inaczej: E. Nicola interesuje prawda w dwóch powiązanych ze sobą aspektach – epistemologicznym i etycznym. Podjął on próbę wykazania możliwości niepragmatycznej i ponadokolicznościowej ontologii – ponadhistorycznej, niezwiązanej z doraźnymi problemami praktycznymi). Miała ona stanowić podstawą fenomenologiczno-egzystencjalnej filozofii człowieka Nicola, przełamującej kryzys człowieczeństwa i kultury.

Podjmując zadanie odnowy metafizyki, E. Nicol sytuuje się w tej linii myślenia, w której epistemologicznego odnowienia poznania dokonywała filozofia nowożytna, zapoczątkowanego przez Kartezjusza, kontynuowanego następnie przez E. Husserla. Nie jest to jednak dokładne powtórzenie tej drogi. Pod wpływem M. Heideggera hiszpański filozof dążył do destrukcji dotychczasowych, historycznych postaci metafizyki, by rozbić jej utrwalone pojęcia i ustanowić nowe zasady i kategorie myślenia ontologicznego. To przedsięwzięcie prowadził na dwóch drogach. Zakładając, że filozofia nie może wyzwolić się ze swojej historii, chciał krytycznie przemyśleć jej dzieje, by wiedzieć, „jakie jest źródło danego systemu filozoficznego, jakie związki łączą go z innymi

¹³⁷ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, s. 13.

¹³⁸ J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 95.

¹³⁹ R. González, *Verdad de hecho y verdad de teoría: acerca del sentido de la verdad y los principios de la ciencia en Eduardo Nicol*, „Ciencia Ergo Sum”, 2005/3, s. 258.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 256.

systemami jego czasu i z samym czasem jako epoką historyczną, jaka idea wyznacza jego kierunek”¹⁴¹ oraz jaki jest cel, do którego zmierza. Można przyjąć, iż w tych badaniach chodzi o odkrycie utraconych w dziejach wyznaczników myślenia autentycznie filozoficznego. Nicią przewodnią, która go prowadzi przez dzieje filozofii, jest kategoria bytu – chodzi wszak o odnowę refleksji ontologicznej. Drugą drogą jego myślenia, na której dąży on do odnowy metafizyki, jest droga systemowego jej konstruowania.

Nicol, pytając o pierwotną formę filozofowania, zmierza do odzyskania *eidosu* filozofii w takiej postaci, w jakiej pojawił się on wśród antycznych Greków. „W istocie idzie E. Nicol o odzyskanie witalnej podstawy filozofii jako nauki, wpisanej w tę fundamentalną postawę czy dyspozycję ludzkiego podmiotu wobec rzeczywistości, która jest »sposobem bycia«, wejścia w relację z tym co jest, z jedyną intencją poznania »co jest« i »jak jest«, a nie »do czego służy«; ostatecznie chodzi o *ethos* nauki¹⁴², o odzyskanie umiłowania prawdy jako źródłowej ludzkiej postawy, pragnienia widzenia rzeczy takimi, jakie są one w sobie i dla siebie, a nie jakimi są dla nas w perspektywie naszych potrzeb. Prawda zbiega się tu z bezinteresownością, a rozum staje się rozumem czystym, nie w znaczeniu – pozbawionym czynnika empirycznego, lecz w znaczeniu poznania wolego od intencji utylitarnych.

E. Nicol podziela w pewnym stopniu tezę historycyzmu dotyczącą dziejowej zmienności prawdy, jednak nie akceptuje jej bezwzględnie, pisze bowiem, że:

wszystkie formy prawdy są historyczne; mimo to musi w każdej z nich być jakaś niezmienna podstawa, która pozwala powiedzieć: jest możliwa prawda opinii, jest możliwa prawda naukowa. Owa podstawa ma charakter egzystencjalny. Opinie ujawniają pewien ludzki sposób odnoszenia się do rzeczy, który nie jest przemijający, lecz wiąże się z uniwersalnymi potrzebami żywymi¹⁴³.

Rozróżnia ponadto rodzaje prawd, wyszczególniając prawdy teoretyczne (*verdades de teoría*) i prawdy rzeczywiste (*verdades de hecho*), a te ostatnie dzieli na „prawdy faktyczne” (*verdades fácticas*) i „rzeczywiste prawdy zasadnicze” (*verdades de hecho principales*). Prawdy teoretyczne (dotyczące adekwatności teorii w stosunku do rzeczywistości) i faktyczne są zmienne – nauka zawiera elementy kreacji i przypadku, dlatego prawdy teoretyczne mogą być wątpliwe, ulegać podważeniu w świetle nowych faktów czy zastosowania odmiennych metod badawczych – natomiast „rzeczywiste prawdy zasadnicze” uznaje za niezmiennie, ponieważ są one „nieodpartymi oczywistościami” (*evidencias irre-*

¹⁴¹ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y de la razón*, El Colegio de México, México 1950, s. 14.

¹⁴² J. González Valenzuela, *La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol*, „Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura”, 2008/734, s. 1076.

¹⁴³ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México 1982, s. 40.

cusables)¹⁴⁴. Do takich ahistorycznych (niebędących wytworem teorii; historyczne, związane z określonym momentem dziejów, jest jedynie ich poszukiwanie i odkrycie), niezmiennych, niepodlegających wątpieniu, apodyktycznych prawd Nicol zalicza pierwsze zasady oraz twierdzenie o istnieniu rzeczywistości, bez którego nie byłby możliwy nawet błąd – w stwierdzeniu błędnym, tak samo jak w prawdziwym, przejawia się byt (inaczej: doświadczenie bytu jest zawsze prawdziwe). Inne tego rodzaju prawdy to twierdzenie o czasowości tego, co rzeczywiste oraz teza o racjonalności rzeczywistości. Nie uznaje ich za prawdy absolutne i uniwersalne, niebędące ani konkluzjami badań naukowych, ani hipotezami naukowymi, ani wytworami spekulacji metafizycznej. Takimi właśnie prawdami zainteresowana jest filozofia pierwsza – metafizyka; stanowią one także pryncypia – fundamenty, zasady – nauki.

Krytyka historycznych form metafizyki prowadzi Nicola do uzyskania odpowiedzi na pytanie o to, co cennego zostało w jej dziejach utracone. Według niego historyczny błąd metafizyki polegał na usunięciu poza obręb refleksji o bycie kwestii dotyczącej obustronnych relacji między czasem i bytem¹⁴⁵. Błąd ten popełnił Parmenides, który na drodze racjonalistycznego myślenia sformułował koncepcję niezmiennego, bezczasowego, koniecznego bytu, uznając za pozór dane w doświadczeniu empirycznym zmienność i czas. Jednak byt jest czymś, co się przejawia – jest fenomenem, zaś przejawianie się bytu wiąże go z czasem. Intencje Nicola dobrze, nawet lepiej niż on sam, wyraża P.J. Herráiz Martínez, który treść powyższego zarzutu postawionego filozofii przez Nicola przedstawia następująco:

rozpoznanie tożsamości bytu w jego licznych przejawach, a następnie stwierdzenie jego bezczasowości z racji jego bycia niezmiennie tym samym bytem wymaga porównywania ze sobą tego, co zmienne w jego przejawach. Trzeba by coś się zmieniło, choćby był to tylko czas, by można było zauważyć kolejne przejawienie się bytu i by dostrzec jego idyntyčność nawet w formie tożsamości. Nawet stwierdzenie niezmienności implikuje uznanie zmienności. W odniesieniu do bytu znaczy to, że byt przejawia się w czasie, w czasie rozpoznaje się jego idyntyčność dzięki różnicy¹⁴⁶.

Dlatego E. Nicol postuluje metafizykę, w której byt jest pojęty jako czas i zarazem jako obecność – jako to, co jest dostępne w bezpośrednim poznaniu. Za warunek uprawiania takiej metafizyki uznaje on potrzebę odrzucenia teoretycznych przesądów i powrotu do filozoficznej naiwności. Filozoficzna naiwność to inaczej powrót do faktów, czy – mówiąc językiem Husserla – do rzeczy

¹⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 72.

¹⁴⁵ Zob. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo...*, s. 116. M. González García, *Eduardo Nicol: una respuesta filosófica actual desde la tradición*, w: *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*, red. L. Casasús, Fundación Fernando Rielo, Madrid 1993, s. 40.

¹⁴⁶ P.J. Herráiz Martínez, *E. Nicol y el problema de la expresión*, „Éndoxa. Series Filosóficas”, 2003/17, s. 355.

samych. Jest to taka postawa, która nie wyróżnia a priori stopni czy hierarchicznie ułożonych poziomów bytu, wśród których jego stopień najwyższy byłby uznany za byt absolutny. Według Nicola byt dany bezpośrednio – a innego przecież na gruncie głoszonego przezeń fenomenizmu być nie może – jest już bytem absolutnym; każdy istniejący przedmiot istnieje w takim samym – ani mniejszym, ani większym – stopniu: „nie do przyjęcia jest idea stopni w bycie. Byt jest zawsze jednakowy: nie jest większy z jednej strony niż z drugiej”¹⁴⁷. Byt nie jest czymś tajemniczym, co się skrywa, przeciwnie – „el Ser está a la vista”¹⁴⁸, „byt jest na widoku”; człowiek zawsze znajduje się w obliczu rzeczywistości¹⁴⁹. Mając to na uwadze, Nicol pisze, że wielka tajemnica rzeczy spoczywa na ich powierzchni:

widzialna obecność jest świadectwem bytu. Ukryta może być istota; lecz byt i istota nie są tym samym. Byt pomarańczy znajduje się w jej skórce, w tym, co się widzi i czego się dotyka, co mi pozwala odróżnić ją od innego owocu o innej skórce, takiego jak jabłko. Widzę owoce i dostrzegam różnice, a mimo to nie widzę odpowiadających im istot. Zdanie sprawy z takich istotowych różnic (nie powierzchownych) jest dziełem wiedzy wtórnej (*ciencia segunda*); zatem dziełem późniejszym w stosunku do aprehensji bytu jako fenomenu¹⁵⁰.

W zmysłowym, bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości jawi się jako konstytutywnie do niej należąca zasada jej porządku – zmiana i czas. Nicol przyjmuje, że rzeczywistość jest rozwojem (*devenir*), a nawet, że byt jest czasem. Inne zasadnicze określenia bytu wynikają z wcześniej przyjętej tezy, że byt jest tym, co się nam jawi i że wszystko istnieje w sposób absolutny: nie ma przyczyny, początku i końca; jego racją bycia jest wieczna obecność, niemająca alternatywy w absolutnym niebyciu. Ta sama immanentna racja bycia bytu jest także racją jego zmian.

Najważniejsze znaczenie w rozważaniach antropologicznych Nicola ma ontologiczna teza o istotnym związku czasu z bytem, która w odniesieniu do człowieka jest twierdzeniem o jego historycznej istocie oraz o jego historycznie zmiennych sytuacjach życiowych. Pierwotną daną antropologiczną jest bezpośrednio doświadczenie jaźni („ja”), która jest obecna i zawsze ta sama (choć nie identyczna) w każdym ludzkim akcie. Jaźń ma charakter osobowy. Jej główną charakterystykę stanowi czasowość, ale także i przestrzenność, ponieważ jaźń nie ma charakteru czysto duchowego, lecz łączy w sobie także elementy cielesności. Ten związek temporalności i przestrzenności osobowej jaźni najpełniej wyraża się i jest doświadczany w działaniu, które wiąże w osobową całość nie

¹⁴⁷ E. Nicol, *Discurso sobre el método*, „Enraonar: quaderns de filosofia”, 1984/10, s. 128.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 128.

¹⁴⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, s. 207.

¹⁵⁰ E. Nicol, *Discurso sobre el método*, s. 127.

tylko wewnętrzność człowieka z jego ciałem, lecz także dokonuje się zawsze w transpersonalnej czasowo-przestrzennej sytuacji życiowej, w relacji z rzeczami i innymi osobami. Kategoria „sytuacji życiowej” w myśli E. Nicola jest kategorią ontologiczno-antropologiczną, oznaczającą „stałą” ludzkiego istnienia i życia.

Można rzec – pisze R. González – że istnieje się w sytuacji życiowej właśnie dlatego, że człowiek w każdych okolicznościach sam siebie postrzega jako centrum złożonej sieci relacji, które z pewnością nie są jedynie tym, czym są w swym bycie, lecz w każdej chwili zmieniają naturę mojego rdzennego bytu, bowiem to, co jest, przenikając mnie, jednoczy się we mnie, znacząc mnie własną ontologiczną tożsamością¹⁵¹.

Wśród istotnych składników sytuacji życiowej Nicol wymienia innych ludzi, naturę i Boga jako jej skrajne bieguny. Relacje podmiotu z tymi ekstremami sytuacji mogą realizować się w różnych stopniach intensywności i na wiele sposobów, które decydują o niepowtarzalności i wyjątkowości każdego człowieka. Inaczej ujmując: miejsce człowieka w kosmosie nie jest jednoznacznie wyznaczone, człowiek poszukuje go i ustanawia w funkcji własnych sytuacji i relacji życiowych – „każdy człowiek czyni się wyjątkowym w świetle tej stałej struktury relacyjnej”¹⁵². Każda sytuacja, w której znajduje się człowiek, jest pewną formą ekspresji jego bytu, a „tym, co człowiek przede wszystkim wyraża w każdej swojej ekspresji, jest sama jego realna *obecność* jako istoty ekspresyjnej (*como ser de la expresión*)”¹⁵³. Filozof pisze, że „mówienie o rzeczach jest uprzywilejowanym sposobem relacji z nimi. A także z innymi”¹⁵⁴ oraz wskazuje na ścisły związek między mową i bytem: „człowiek jest głosem bytu. Jego obecność we wszechświecie oznacza, że byt z nieznanych powodów niekiedy dochodzi do głosu, by po chwili powrócić do wieczności swojego milczenia”¹⁵⁵; „słowo, wyraz, logos jest światłem świata. Materia jest ciemnością, ponieważ jest ciszą”¹⁵⁶. W tym kontekście trafna jest uwaga P.J. Herráiza Martíneza o związku koncepcji ekspresji Nicola z antyczną koncepcją *logosu*, przypominając, że „ekspresja jest medium, w którym manifestuje się byt i w tym sensie dochodzi do jego komunikowania”¹⁵⁷; komunikacja za pośrednictwem słowa

¹⁵¹ R. González, *Ernst Cassirer y Eduardo Nicol. Debates en torno al concepto de expresión*, „Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía”, 2010/10, s. 48.

¹⁵² Ibidem, s. 48.

¹⁵³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, s. 189.

¹⁵⁴ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México 1990, s. 51.

¹⁵⁵ E. Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977, s. 14.

¹⁵⁶ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes...*, s. 35.

¹⁵⁷ P.J. Herráiz Martínez, *E. Nicol y el problema de la expresión*, „Éndoxa. Series Filosóficas”, 2003/17, s. 358. A. Sánchez Cuervo zaś uściśla: „jeśli człowiek jest bytem, który mówi o bycie, a ten jest stałą obecnością, miejscem jego ujawniania się (*evidencia*) nie może być nic innego niż język. Według Nicola byt staje się jawny w logosie pojętym nie jako spekulacja ani nawet jako dyskurs, lecz jako słowo, z definicji służące komunikowaniu. To znaczy jako dialog” (A. Sánchez Cuervo, *Un olvido en la memoria del exilio: el humanismo de Eduardo Nicol*, „Contrastes”, 2007/12, s. 236).

czyni jawną czy oczywistą rzeczywistość¹⁵⁸. Jednakże i sam katalońsko-meksykański filozof wyraża to dość wyraźnie, chociaż zarazem szerzej, mając na uwadze byt nie tylko ludzki:

można twierdzić, że byt jest indyferentny: że był obecny nim pojawił się człowiek i że jest teraz obecny, obojętny na obecność człowieka. Lecz mówiąc ze skrajną ścisłością, byt nie istniał przed człowiekiem w formie obecności, która implikuje pewne „przed kimś” (*ante quien*). Bez człowieka byt nie jest pełen, jakkolwiek efemeryczną byłaby egzystencja ludzkości we wszechświecie. Ukazywanie obecności bytu, w której, można rzec, *uzyskuje* on swoją właściwość obecności, nadaje mu nowy wymiar. Czynić obecnym jest pewną odmianą obecności. Jest więcej bytu, od kiedy można o bycie mówić. [...] Człowiek jest bytem, który musi wytwarzać więcej bytu. Ten los wypełnia się w sposób nieunikniony, od momentu, gdy pojawiło się słowo¹⁵⁹.

Tę samą treść Nicol przedstawia w bardziej obrazowy sposób:

kiedy człowiek po raz pierwszy przemówił, musiał cały świat doznać wstrząsu. [...] Już nie był sam. Spłodził z siebie coś od siebie różnego. I sam do siebie przemówił. [...] Odkąd istnieje człowiek, materia mówi o sobie; prowadzi dialog ze sobą za każdym razem, kiedy człowiek mówi „góra”. Kosmiczne echo narodzin słowa jest głośniejsze od wybuchu wielu milionów gwiazd. Decydujące jest że od tamtej chwili we wszechświecie jest więcej bytu¹⁶⁰.

Wyjątkową funkcję spełnia ekspresja w relacjach z tym elementem sytuacji życiowej człowieka, jakim są inni ludzie – to dzięki niej jednostka wkracza w relację witalną z nimi. Źródło możliwości ukierunkowanej ku innemu ekspresji jednostki ma charakter ontologiczny – jest nim istotna ontologiczna niewystarczalność (śmiertelność) ludzkiego bytu, którą „człowiek wyraża, ponieważ musi umrzeć”¹⁶¹. Tylko byt niewystarczalny jest zdolny do ekspresji.

Dopiero w sytuacji życia ludzkie i cała rzeczywistość ujawniają swój sens. Wraz ze zmianą sytuacji w czasie zmienia się sens życia ludzkiego. Ta konstatacja oczywistego faktu prowadzi w konsekwencji do równie prostej i oczywistej tezy, że życie ludzkie nie ma ustalonego sensu, a człowiek dającej się jednoznacznie zdefiniować natury. Życie ludzkie, niewystarczalne i zależne od zmiennych sytuacji i zmieniającego się wraz z nimi sensu, jest historią: człowiek „kształtuje i przekształca swoją indywidualność historycznie. Nie jest czymś na kształt mechanizmu zorganizowanego temporalnie, który wytwarza różne produkty historyczne nie zmieniając siebie, lecz bytem temporalnym, który zmienia się w samej swojej istocie wraz ze zmianą swych dzieł. [...] Byt ludzki

¹⁵⁸ Zob. R. Horneffer, *La idea del hombre*, „Relaciones”, 2007/28, s. 39.

¹⁵⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, s. 129–130.

¹⁶⁰ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes...*, s. 23; zob. także R. Pinilla Burgos, *Eduardo Nicol y la fascinación del „logos”: vocación filosófica y poesía*, „Relaciones”, 2007/18.

¹⁶¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, s. 17.

ma historię”¹⁶². Zależność od sytuacji życiowych nie jest oczywiście jednostronna; człowiek nie jest przez nie jednoznacznie determinowany. On sam jest twórcą sensu, niejednoznacznego porządku świata, w którym żyje, dlatego, chociaż nie może całkowicie uniknąć konieczności, jaka rządzi światem, będąc istotą niewystarczającą, mającą wolność ekspresji, ma zarazem rozległy obszar wolności¹⁶³ tożsamy z historią. „Czas i wolność w tej ontologii nawzajem się wyjaśniają. Czas człowieka jest czasem jego wolności i zarazem wolność człowieka wyjaśnia się właśnie przez to jego otwarcie na czas”¹⁶⁴.

¹⁶² E. Nicol, *Historicismo y existencialismo...*, s. 25.

¹⁶³ „Konieczność i wolność nie są dwiema skrajnościami, które siebie nawzajem wykluczają. Wolność nie zawiesza konieczności. Nic nie może zawiesić obowiązywania tego, co konieczne. W człowieku konieczność i wolność od siebie wzajemnie zależą, współgrają ze sobą” (E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México 1975, s. 137).

¹⁶⁴ R. González, *La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol*, „Dikaiosyne”, 2010/25, s. 41.

Szkoła Madrycka

Szkołą Madrycką nazywa się grupę myślicieli skupionych wokół charyzmatycznego filozofa José Ortegi y Gasset (1883–1955). Należeli do niej filozofowie, którzy wcześniej byli studentami Ortegi oraz jego koledzy z Wydziału Filozofii i Filologii Uniwersytetu Centralnego w Madrycie¹. J. Gaos, który w 1939 r. wyodrębnił „szkołę Ortegi”, miał na uwadze „jedność orientacji historycznej i doktrynalnej, wspólną ocenę osób, uznanie hierarchii i wspólną pracę, a w wielu przypadkach nawet prawdziwą współpracę”². M. Granell, charakteryzując podstawę filozoficzno-doktrynalną Szkoły, pisze, iż odrzuca ona parmenidejską koncepcję bytu, a za podstawową dziedzinę refleksji filozoficznej uznaje antropologię filozoficzną, pozbawiając tej pozycji ontologię, teologię i teorię poznania³.

¹ Myślicielom ze Szkoły Madryckiej poświęciłem trzy obszerne publikacje: *Życie i rozum. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariása*, ART, Olsztyn 1998; *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, UWM, Olsztyn 2000; *Mariá Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009; pisałem o ich myśli także w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*: „Ortega y Gasset José”, t. 7, s. 857–860; „Recaséns Siches Luis”, t. 8, s. 669–672; „García Morente Manuel”, t. 10, red. A. Maryniarczyk, s. 181–183; „Zambrano Alarcón Mariá”, t. 9, s. 899–900, oraz „Zubiri Apalategui Xavier”, s. 963–965 (*Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Wyd. Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2009). Fragmenty niniejszego rozdziału poświęcone myśli Mariása, Zubiriego i Zambrano są syntezą wskazanych wyżej książek.

² J. Gaos, *Pensamiento en lengua española*, Stylo, México 1945, s. 283–284. Dzieje ukształtowania się nazwy „Szkoła Madrycka” przedstawia L. Vega Reñón w artykule *La suerte de la lógica en la „Escuela de Madrid”: notas sobre una „Escuela de desgracia”*, „Revista de Filosofía”, 2003/1, s. 37–39.

³ M. Granell, *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1960, s. 93–94. L. Vega Reñón, charakteryzując obszar zainteresowań filozoficznych Szkoły Madryckiej, pisze: „Sam Gaos [...] zauważa niektóre braki Szkoły Madryckiej w stosunku do ważnych tradycji filozoficznych, takie jak brak zainteresowania Arystotelesem i myślą średniowieczną – poza szczególnym przypadkiem Zubiriego; brak zainteresowania filozofią brytyjską [...]; dziś moglibyśmy wskazać jeszcze niejedyn brak nawet w jej charakterystycznym zainteresowaniu filozofią pisaną po niemiecku, taki jak np. brak zainteresowania niektórymi obszarami myśli społecznej (np. posthegłowskiej i Marksowskiej) i pewnymi programami filozofii nauki (Koło Wiedeńskie i Berlińskie). Z drugiej strony, w oczach jednego z przedstawicieli Szkoły Barcelońskiej, Eduardo Nicola, sam Ortega skierował się w stronę *eseistyki*, w kierunku zmiany gatunku, na bezdroża metod pracy intelektualnej, poważnej i ścisłej, tak, iż ostatecznie pozostawił następnemu pokoleniu swojemu losowi” i musiało ono uczyć się krytycznej analizy tekstów, prowadzenia badań historycznych, formułowania hipotez, analizy fenomenologicznej, teoretycznego zestawiania pojęć – samo, od innych filozofów (L. Vega Reñón, *La suerte de la lógica...*, s. 41). Autor dodaje, iż owe braki są dla pracy intelektualnej niszczące – gdyby nawet uznać, że Ortega stworzył przed filozofią hiszpańską nowe drogi, to niedostatek naukowego rygoru i odpowiedzialności uniemożliwił jego uczniom wejście w te dziedziny poznania filozoficznego, które wymagają pewnej dyscypliny i specjalizacji.

Są to oczywiście bardzo ogólne charakterystyki, ale wielość poglądów, jakie głosili należący do niej filozofowie, w znacznej mierze je uzasadniają. M. Suances Marcos pisze nawet, iż:

nie jest to szkoła w ścisłym znaczeniu; tzn. nie jest to zespół myślicieli, którzy postępują wiernie za mistrzem, który ich łączy i wyznacza granice. Jest raczej szeroką grupą intelektualistów, którzy mają wolny wybór i rozważają te same zagadnienia, mając różne doświadczenia i przyjmując odmienne perspektywy. To znaczy inspirują się tą samą orientacją doktrynalną i postępują według tej samej metodologii⁴.

Gdyby poważnie traktować to, co o znaczeniu Ortegi w filozofii hiszpańskiej (czy szerzej: wyrażanej w języku kastylijskim) czy nawet w filozofii w ogóle pisze J. Marías, do Szkoły Madryckiej należałoby chyba zaliczyć bez wyjątku wszystkich, którzy refleksję podjęli po nim. Możemy bowiem znaleźć nie tylko często powtarzane jako oczywiste konstatacje, że „od Ortegi zaczyna się prawdziwa filozofia w Hiszpanii”⁵ oraz że istnieje szkoła Ortegi, ale także wypowiedzi stwierdzające zupełną niemożliwość filozofowania w Hiszpanii i w ogóle tam, gdzie mówi się po hiszpańsku, poza ortegiańską perspektywą filozoficzną. Przykładem takich stwierdzeń niech będą dwie jego wypowiedzi z pracy *La escuela de Madrid*: „jakakolwiek hispanistyczna relacja z filozofią, jeśli jest rzeczywista, zakłada Ortegę. Jeśli jednak jego nie zakłada, jest fikcyjna, nieszczerza i anachroniczna albo nie jest hispanistyczna”⁶; „potrzebujemy Ortegi, aby być sobą. Bez niego nie jesteśmy nikim więcej niż... naszą przeszłością, zagubioną w teraźniejszym świecie. [...] Cała filozofia hispanistyczna – i w pewnej mierze cała aktualna filozofia – która nie będzie nieść w sobie myśli ortegiańskiej, będzie zawierać w sobie element nieautentyczności i znajdzie się poniżej własnego poziomu (*por debajo de sí misma*)”⁷.

Jako członkowie Szkoły Madryckiej najczęściej są wymieniani następujący filozofowie: M. García Morente, X. Zubiri, J. Besteiro, J. Gaos, J. Gallegos Rocafull, M. Zambrano (wymienieni byli profesorami Wydziału Filozofii i Filologii UC w Madrycie, a Zubiri, Gaos i Zambrano także studiowali tutaj) oraz F. Vela, P. Garagorri, J. Marías, L. Recaséns Siches, A.R. Huéscar. Poniżej przedstawiamy zarys myśli najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły, rozpoczynając, oczywiście, od filozofii samego Mistrza.

⁴ M. Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, s. 308.

⁵ J. Marías, *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires 1956, s. 11. W tym samym duchu pisze on np., że „u niego i przez niego [te słowa brzmią niemal jak słowa Ewangelii – M.J.] filozofia została włączona do naszej rzeczywistości historycznej” (ibidem, s. 250) i że „Ortega zainicjował pewną istotną możliwość hispanistyczną (*hispanica*); nasz historyczny ingres do filozofii [...] dokonał się w sposób absolutnie skonkretyzowany: u Ortegi. Inni Hiszpanie mieli dostęp do filozofii wcześniej niż on – kto by w to wątpił; lecz pełnia tego dostępu czy jego hiszpańskość nie były wystarczające, by mógł on oznaczać hiszpańską wersję filozofowania” (ibidem).

⁶ Ibidem, s. 251–252.

⁷ Ibidem, s. 252.

José Ortega y Gasset (1883–1955)

Ortega wykształcenie średnie uzyskał w jezuickim kolegium św. Stanisława Kostki w Miraflores de El Palo koło Malagi. W 1897 r. rozpoczął studia prawnicze i filozoficzne – najpierw na Uniwersytecie Deusto w Bilbao, a po roku w Universidad Central w Madrycie. W 1902 r. uzyskał licencjat z filozofii (rok później porzucił studia prawnicze), a w 1904 r. stopień doktora na podstawie rozprawy pt. *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Trzykrotnie przebywał w Niemczech, uzupełniając swoje wykształcenie: w 1905 r. na uniwersytecie w Lipsku (słuchał wykładów T. Lippsa, interesował się psychologią pracującego tam W. Wundta), w 1906 r. na uniwersytetach Berlina i Marburga, w 1911 r. ponownie w Marburgu u neokantystów H. Cohena i P. Natorpa, od których, jak twierdził, nie przejął żadnej idei filozoficznej, lecz samą sztukę filozoficznego myślenia, krytycyzm i postawę obiektywistyczną, tak obcą według niego jego rodakom⁸. W 1910 r. objął Katedrę Metafizyki na Universidad Central, którą kierował do roku 1936, z przerwą w latach 1929–1930, kiedy – kontynuując zajęcia dydaktyczne w salach kina i teatru – opuścił ją na znak sprzeciwu wobec dyktatury Primo de Rivery. Ortega bardzo wcześnie, niemal wraz z uzyskaniem katedry na uniwersytecie, zaczął zdobywać wśród Hiszpanów pozycję autorytetu intelektualnego i politycznego, mimo że dotąd nie opublikował nawet jednej książki (*Meditaciones del Quijote*, jego pierwsza praca, ukazała się w 1914 r.).

Wielorakie formy aktywności J. Ortegi y Gasseta – wśród nich najważniejsze to praca dydaktyczna, naukowa, wydawnicza oraz działalność społeczna i polityczna⁹ – znajdują wyjaśnienie i uzasadnienie w jego trosce o właściwe polityczne, a nade wszystko kulturowe uformowanie Hiszpanii przeżywającej

⁸ Inną opinię na temat stosunku Ortegi do filozofii Kanta i neokantystów marburskich głosi D. Leszczyna, która już w pierwszym akapicie swojej książki, pisze: „myśl filozoficzną José Ortegi y Gasseta (1883–1955) kształtują szeroko rozumiane inspiracje Kantowskie. Jest to zarówno oddziaływanie samej filozofii Immanuela Kanta, jak i jej recepcji dokonującej się przede wszystkim w ramach neokantyzmu marburskiego u Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Te dwa rodzaje inspiracji współokreślają w zasadniczy sposób Ortegańskie stanowisko filozoficzne, zarówno w warstwie historycznej, filozoficznej, jak i metodologicznej” (D. Leszczyna, *José Ortega y Gasset. Dziełictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław 2011, s. 11); w innym miejscu czytamy: „to, co proponuje Ortega y Gasset, jest projekcją tego, co ujęte zostaje wcześniej przez Kanta” (ibidem, s. 116). Trudno zgodzić się z tak skrajną tezą, z której zresztą w niektórych partiach swojej pracy autorka na moment się wycofuje, wskazując, iż na owo „zasadnicze współokreślenie” filozofii Ortegi wpływ miała raczej „szeroko rozumiana filozofia niemiecka” niż kantyzm i neokantyzm (zob. np. s. 21–22).

⁹ Zob. R.V. Orden Jiménez, *La formación de una escuela de filosofía*, w: *La Facultad de Filosofía y Letras en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30.*, red. S. López-Ríos Moreno, J.A. González Cárcelos, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Ayuntamiento de Madrid-Ediciones de Arquitectura, Madrid 2008, s. 218.

jego zdaniem głęboki kryzys społeczny, ekonomiczny, polityczny i kulturowy. Wpisują się one w nurt dążeń do modernizacji kraju, zapoczątkowany przez krauzyzm i regeneracjonizm, kontynuowany następnie przez Pokolenie 98¹⁰. Filozof niepokoił się zarówno prowincjonalną, „kacykowską” formą sprawowania władzy kolejnych rządów dbających o partykularne interesy wybranych grup społecznych, jak i kulturowym zapóźnieniem kraju, próbami pogłębienia różnic między Hiszpanią a resztą Europy, przejawiającymi się m.in. w głoszonym przez M. Unamuno hasle „afrykanizacji” Hiszpanii. Ortega y Gasset, nie bacząc na więzi przyjaźni z osobami reprezentującymi te postawy, poddawał je ostrej publicznej krytyce, domagał się demokratyzacji Hiszpanii oraz głosił program jej europeizacji i modernizacji, tzn. ugruntowania całokształtu hiszpańskiego życia publicznego na podstawach, których wzorów dostarcza myśl naukowa i filozoficzna.

Młody Ortega dostrzegał w filozofii podstawę narodowej odnowy [...]. Należało nauczać, trzeba było tworzyć społeczeństwo, a to wymagało zarówno kształcenia, jak i filozofii. Ortega przez całe swoje życie był oddany tym zasadom, których [...] nauczył się od krauzyztów. Dlatego dążył do zakorzenienia filozofii w społeczeństwie, skierowania rozważań nie tylko na konstruowanie podmiotu wewnętrznego, jak to czyniono od XVII w., ze szczególną zaś uwagą w XVIII stuleciu, lecz człowieka społecznego. Dla Hiszpanii to dzieło było tak samo pilne, jak konieczne¹¹ – pisze J.L. Mora García.

W życie polityczne kraju Ortega zaangażował się w 1910 r.¹², wygłaszając w Bilbao wykład pt. *La pedagogía social como programa político*, w którym twierdził, iż Hiszpania jako naród nie istnieje i że należy ją stworzyć na nowo, a podstawą tego dzieła powinna być „pedagogika społeczna”¹³. Jej celem byłaby europeizacja hiszpańskiej kultury, ukształtowanie hiszpańskiego sposobu

¹⁰ Zob. E. Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 6. R. Gaj zwraca uwagę na fakt, iż Ortega wyrastał w domu rodzinnym w duchu ideałów krauzyzystowskich, bowiem jego dziadek był aktywnym uczestnikiem tego ruchu, a także on sam współpracował z instytucjami prowadzonymi przez krauzyztów – zob. R. Gaj, *Dlaczego Krause? Wokół źródeł nowoczesnej Hiszpanii*, w: *Wyjaśnić i rozumieć*, red. M. Kowalska, R. Poczobut, B. Kuźniarz, WUB, Białystok 2006, s. 275–276.

¹¹ J.L. Mora García, *Decálogo para una aproximación a la persona u el pensamiento de José Ortega y Gasset*, w: *Wokół José Ortegi y Gasset...*, s. 11.

¹² Zaangażowanie Ortegi w życie polityczne Hiszpanii szczegółowo analizuje i omawia E. Górski w *José Ortega y Gasset...*, s. 151–199; zob. także R. Gaj, *Aktualność...*, s. 63–80.

¹³ Jak zauważa J. Sánchez-Gey Venegas, „tak jak Unamuno, Ortega postulował przede wszystkim misję edukacyjną: przekształcić i podnieść poziom kulturalny Hiszpanii, ponieważ pojmował problem Hiszpanii w perspektywie działań edukacyjnych, ściśle związanych z polityką” (J. Sánchez-Gey, *Pensamiento educativo en Ortega. José Ortega y Gasset: misión y educación*, w: *Wokół José Ortegi y Gasset...*, s. 97. „Spotkanie» Ortegi z edukacją nie jest sprawą przypadku [...], jego powołaniu intelektualnemu, przesyconemu wysiłkiem wyjaśniania, zawsze towarzyszy wymóg – pedagogiczny – komunikowania”, pisze A. Casado (*La evolución del pensamiento educativo de Ortega*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000, s. 451). Problem Hiszpanii ma dla Ortegi przede wszystkim sens kulturalno-edukacyjny (zob. ibidem, s. 452).

widzenia rzeczywistości, wynikające także z troski o postrzeganie przez Hiszpanów rzeczywistości w adekwatnej perspektywie, jak bowiem pisał w swojej pierwszej książce, „każda jednostka może orientować się we wszechświecie jedynie za pośrednictwem własnego narodu, ponieważ jest weń zanurzona, niczym kropla w przepływającej chmurze”¹⁴. I nieco dalej: „każdy naród stanowi próbę nowego sposobu życia, nowej wrażliwości. Kiedy danemu narodowi udaje się rozwinąć w pełni właściwy mu potencjał, wówczas wszechświat niezmiernie się wzbogaca. Nowa wrażliwość sprzyja pojawieniu się nowych zwyczajów i mód, nowych instytucji, nowych budowli i nowej poezji, nowych nauk i nowych aspiracji, nowej uczuciowości i nowej religii”¹⁵.

Ortegę szczególnie niepokoiła dominująca w Hiszpanii odmiana patriotyzmu, akceptująca bez zastrzeżeń wszystko co rodzime, zamykająca kraj na możliwości, które niosą nowe czasy. Pisał:

nie możemy kontynuować takiej tradycji. Wręcz przeciwnie, musimy się tradycji przeciwstawić, jakby poza nią wykroczyć. Spośród ruin tradycji powinniśmy jak najszybciej wydobyć i ocalić pierwotną substancję narodu, ów hiszpański moduł, owo zwyczajne hiszpańskie drzenie w obliczu chaosu. Wszak nie w tym tkwi istota tego, co zwykło się nazywać Hiszpanią, lecz właśnie w jego klęsce. Zastygłe pozory tradycji powinniśmy spalić na wielkim i bolesnym ognisku, Hiszpanię taką, jaką kiedyś była, by następnie, wśród dokładnie przesianych popiołów, odnaleźć jakby lśniący szlachetny kamień tę Hiszpanię, jaką być mogła. [...] Dlatego też ci, którym przyszedł rozwój Hiszpanii leży na sercu, powinni wyśpiewać na wspak legendę o hiszpańskich dziejach, aby poprzez nią dotrzeć do tego pół tuzina miejsc, w których najczęściej i najmocniej słychać bicie serca naszego narodu¹⁶.

Ortega odwoływał się (pod wpływem P. Natorpa, jego mistrza z Marburga) do idei socjalistycznych, które postrzegał jako program głębokiej reformy człowieka. Uważał, że idee socjalizmu (które, jak twierdził, mają charakter naukowy i nie podlegające dyskusji) powinny określać postawę polityczną i moralną każdego, że kto nie jest socjalistą albo socjalizmu nie akceptuje bez zastrzeżeń, ma moralny obowiązek wytłumaczenia się ze swojej postawy¹⁷. Przez całe życie był liberałem, chociaż jego liberalizm w zmieniających się

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008, s. 80.

¹⁵ Ibidem, s. 82.

¹⁶ Ibidem, s. 83.

¹⁷ „Młody Ortega oczekuje, że socjalizm będzie skutecznym wsparciem działania integrującego, wpływającym przede wszystkim na uprawianie nauki i upowszechnienie kultury”, pisze V. Cacho Viu w *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, s. 83. „Tym, co interesowało Ortegę, były wartości intelektualne i moralne, nigdy na pierwszym miejscu nie stawiał czynników ekonomicznych i społecznych. Dlatego nie podzielał [...] istotnych, podstawowych zasad socjalizmu” (ibidem, s. 91). Tym bardziej Ortega nie mógł odczuwać najmniejszej sympatii do komunizmu. Jak pisze J. San Martín, „komunizm był jedną z tych idealistycznych utopii, które dla Ortegi były w najwyższym stopniu niebezpieczne, ponieważ w samej swojej istocie negował teraźniejszość, tzn. jedyne realne życie” (J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994, s. 13).

okolicznościach politycznych przyjmował różne zabarwienia, łącząc się np. z socjalizmem, a kiedy indziej zbliżając się do konserwatyizmu czy arystokracji. W 1913 r. założył (wraz z kilkoma wybitnymi intelektualistami; nie udało mu się namówić do współpracy M. Unamuna¹⁸) stowarzyszenie-partię pod nazwą Liga de Educación Política, która miała realizować zadania polityki społecznej. Założył także dziennik „El Sol”, czasopismo „Revista de Occidente” (1923) oraz związane z nim wydawnictwo, które zapoznawały Hiszpanów z najnowszymi osiągnięciami europejskiej nauki, filozofii i literatury. Temu samemu celowi podporządkowana była przebogata tematycznie, niemal doskonała stylistycznie eseistyka, którą Ortega w latach 1916–1934 uprawiał systematycznie na łamach czasopisma „El Espectador”. Wybór eseju jako formy intelektualnego oddziaływania nie był przypadkowy – uważał, iż tylko w ten sposób treści naukowe i filozoficzne mogą trafić do nienawykłych do intelektualnej dyscypliny umysłów jego rodaków („aby kogoś w Hiszpanii przekonać, trzeba go najpierw uwieść”¹⁹ – pisał). W imię europeizacji i demokracji

¹⁸ J.L. Abellán opowiada następującą anegdotę o próbie namówienia przez Ortegę (który przybył specjalnie w tym celu do Salamanki) Unamuna do udziału w jego partii: „spotkali się w dawnej kawiarni Novelty. Don Miguel słuchał Ortegę w całkowitym milczeniu, podczas całego wywodu Ortegę nie wypowiadając nawet słowa, a kiedy ten skończył, zmierzyl go wzrokiem i rzekł mu: »Rozumiem, że chce pan, bym był głową, a pan duchem tej partii. Ale wie pan co panu powiem? Że ja jestem Ojcem, Synem i Duchem Świętym mojej własnej partii. A gdyby jakiegoś dnia powstała partia unamunowska, ja będę pierwszym, który ją opuści«” (J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid 2000, s. 64).

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *El quehacer del hombre*, w: *Obras Completas*, t. 4, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 367. J. Wojcieszak, dzieląc opinię innych autorów, wskazuje jednak na znacznie głębsze motywy wykorzystywania eseju jako gatunku odpowiedniego do wyrażania filozoficznych treści, zwłaszcza w kulturze XIX i XX w. Jak pisze, esej to więcej niż gatunek literacki – to styl myślenia, a nawet wyraz „racjonalności eseistycznej” (*razón eseística*), rozpoznającej i respektującej ograniczenia poznawczych możliwości ludzkich, wykraczającej w dzisiejszych czasach poza tradycyjny paradygmat epistemologiczny. „W przeciwieństwie do innych paradygmatów, rozum eseistyczny nigdy nie pretendował do posiadania prawdy absolutnej i ostatecznej. [...] Dla umysłu eseistycznego rzeczywistość we wszystkich swych aspektach ma charakter historyczny, niestały, jawi się nam jako ciągle płynięcie. [...] Rozum eseistyczny to taki rozum, który odmawia uznania jedynej możliwej drogi, jedyne schematu teoretycznego, który mógłby służyć do wyjaśnienia procesu historycznego rozwoju społeczeństw. Nie akceptuje także jedyne sposobu określenia ludzkiej kondycji i wyznaczenia miejsca człowieka w kosmosie. Myślenie poddane stałym i niezmiennym regułom nie może być jedynym procesem uczynienia rzeczywistości bardziej przejrzystą, ponieważ ogranicza ją i schematyzuje, pozostawiając nietkniętymi te jej aspekty, które nie mieszczą się w ustanowionym systemie. Metoda czy systematyczność są duchowi eseistycznemu pojęciami obcymi. Wobec jednoznacznego upadku czystego i wszechobjmującego racjonalizmu, rozum eseistyczny poszukuje w intuicji i wyobraźni, tak jak w uczuciach i emocjach alternatywnych (*complementarias*), bardziej dokładnych dróg badania wszelkich przejawów ludzkiej kondycji. Będąc takim właśnie, rozum eseistyczny, daleki od postrzegania człowieka jako abstrakcyjnego podmiotu, widzi w nim podmiot empiryczny, zawsze usytuowany i znajdujący się w jakimś kontekście jako podmiot poznania i samowiedzy, podmiot pozbawiony niezmiennej natury i przez to skazany na stałe podejmowanie prób (*ensayar*)” (J. Wojcieszak, *Razón ensayística*, <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=334>, 5.10.2012).

zacji Hiszpanii podejmował także przedsięwzięcia polityczne, do których należy m.in. założenie w 1930 r. (wraz z G. Marańónem i P. de Ayalą) Agrupación al Servicio de la República oraz udział w pracach parlamentu w charakterze deputowanego w latach 1931–1932. J. Ortega y Gasset rozczarował się jednak tą drogą wpływania na życie Hiszpanii – rozwiązując w 1932 r. Agrupación, ostatecznie zaprzestał działalności politycznej. Po wybuchu wojny domowej w Hiszpanii wyemigrował z rodziną do Argentyny. Pozbawiony dochodów (ostatnią w życiu pensję z uniwersytetu pobrał w 1936 r., a próby wznawiania i publikowania jego prac napotykały na przeszkody), żył w stałej biedzie, za pożyczone pieniądze, a także z honorariów za wykłady, jakie nieregularnie wygłaszał w różnych krajach Europy.

Już od pierwszych dni wojny domowej Ortega przyjął postawę niezaangażowania po żadnej stronie konfliktu. Zresztą już wcześniej w kilku publikacjach wyrażał swoje niezadowolenie sytuacją polityczną wykreowaną przez Republikę²⁰. Na kilka dni przed planowanym wyjazdem z kraju zgłosiła się do niego grupa ekstremistów antyfaszystowskich z prośbą, by złożył podpis pod manifestem popierającym Republikę. Jego podpis znalazł się pod tekstem, jednak Ortega później twierdził, iż odmówił jego złożenia, a z drugiej strony – niejako przyznając się do podpisania tego dokumentu – pisał w 1937 r., iż komuniści, wygodnie ulokowani w swoich gabinetach i klubach, pod surowymi groźbami zmuszali intelektualistów do podpisywania manifestów, przemawiania w radiu, etc. Neutralność kosztowała go utratę prestiżu intelektualnego i politycznego, a nawet stała się przyczyną pogardy wielu, dla których był autorytetem, niezależnie od ich preferencji politycznych; w związku z milczeniem w sprawie wojny domowej nawet przez dawnych przyjaciół został uznany za dezertera i zdrajcę. Przebywał wówczas w Argentynie, ale trudno mu było znieść tę atmosferę, dlatego w 1939 r. przeniósł się do Lizbony (adres lizbońskiego mieszkania pozostał ostatecznie jego adresem oficjalnym), co zresztą uznano za afront w stosunku do krajów latynoamerykańskich, które wielkodusznie przygarniały uciekinierów z Hiszpanii. Niektórzy z jego przyjaciół, a nawet uczniów – jak M. Zambrano – w listach otwartych domagali się, by określił się politycznie. Ortega jednak nie odpowiadał. Jak pisze J.L. Abellán, „w owych latach zaczyna się jego Kalwaria, która skończy się dopiero wraz ze śmiercią”²¹; do końca jego życie będzie wypełnione długimi okresami depresji, od 1950 r. już permanentnej.

²⁰ Zob. M. Márquez Padolno, *José Ortega y Gasset. Los años más tristes (1936–1955)*, „Cuadernos de pensamiento político FAES”, 2009/24, s. 224–225. Milczenie Ortegi autorka częściowo usprawiedliwia jego ciężką chorobą i ryzykowną operacją, jaką lekarze przeprowadzili we Francji. Zalicza także filozofa do „Trzeciej Hiszpanii” – tych, którzy pozostali w samotności, nie łącząc się z żadną z pozostających w konflikcie grup politycznych.

²¹ J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes...*, s. 125.

J. Ortega y Gasset od 1945 r. odwiedzał Hiszpanię, przebywał tam przez kilka miesięcy. Miał nadzieję, że może jeszcze odegrać znaczącą rolę w życiu kraju, ale jak pisze wyżej cytowany autor, „jeśli czymś Ortega grzeszył, to nadmiarem wiary w swój autorytet i wpływ, jak pokażą mu okoliczności, w jakich się znajdzie”²². M. Álvarez Tardío dodaje zaś:

Ortega nie był politykiem nawet wtedy, gdy stał się deputowanym z listy Agrupación al Servicio de la República, w owych letnich miesiącach 1931 r., pośród pełni republikańskich złudzeń. Nawet wówczas podtrzymywał swoje przekonanie, że może odgrywać rolę intelektualisty: osoby, która dobrowolnie rezygnuje z rozumienia codziennych spraw państwowej polityki, lecz wierzy w wystarczalność własnego autorytetu moralnego i intelektualnego, by sądzić i oceniać bezstronnie i mądrze każde oddzielnie i wszystkie razem działania tych, na których spoczywa obowiązek politycznego kierowania państwem. Ortega wierzył, że jest latarnią, której potrzebuje zagubiona łódź, jaką jest naród hiszpański w swojej drodze do nowoczesności. Nigdy nie przestał postrzegać siebie jako pewnego rodzaju niezrozumianego duchowego przewodnika, nawet wówczas, gdy rewolucyjne powstanie Drugiej Republiki i sama wojna domowa powinny były zmusić go do refleksji nad odpowiedzialnością intelektualistów za zniszczenie Hiszpanii liberalnej²³.

Jego pierwsze po wojnie (półoficjalne) wystąpienie w Ateneo de Madrid w 1946 r. zgromadziło tłumy, ale po wykładzie nikt z publiczności nawet do niego nie podszedł. W 1948 r. Ortega założył (z J. Maríasem) w Madrycie Instituto de Humanidades²⁴. Była to uczelnia prywatna, z zamierzenia niezależna – ekonomicznie, politycznie i intelektualnie – od frankistowskiego reżimu. Wielu z tych, którym zaproponował współpracę, odmówiło. Początkowo zainteresowanie było wielkie (na wykłady Ortegi – wygłosił dwa ich cykle: *Una interpretación de la Historia universal* i *El hombre y la gente* – zapisało się ok. 650 osób; reżimowa prasa złośliwie pisała, że są to sami toreadorzy i damy w kapeluszach z piórami), ale w 1950 r. uczelnia upadła z braku młodych ludzi, którzy chcieliby w niej studiować, ale także z powodu ataków prasy, cenzury i różnych manipulacji prowadzonych w celu utrudnienia funkcjonowania szkoły, których w pewnym momencie Ortega nie miał już siły dłużej pokonywać. Większe sukcesy niż we własnym kraju odnosił za granicą. Przykładem może być jego wykład na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie w 1949 r.: tłum, który przybył, by go słuchać, wyłamał drzwi, porozbijał okna, byli ranni, interweniowała policja (prasa niemiecka nazwała to wydarzenie „buntem mas”). Lata 1951–1953 spędził w Niemczech (spotkał się z m.in. Heideggerem i Adorno; w 1951 r. odebrał tytuł doktora *honoris causa* uniwersytetu w Marburgu; takim samym tytułem uhonorował go dwa lata później uniwersytet w Glasgow) i w Szwajcarii.

²² Ibidem, s. 149.

²³ M. Álvarez Tardío, *José Ortega y Gasset: entre la filosofía y la política*, „Revista hispano-cubana”, 2003/25, s. 132.

²⁴ O okolicznościach założenia i funkcjonowania Instituto de Humanidades zob. J. Marías, *Humanidades hace medio siglo*, „ABC”, 26.02.1988.

Najważniejsze dzieła J. Ortegi y Gasseta: *Meditaciones del Quijote* (1914), *España invertebrada – bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del Arte y otros ensayos de estética* (1925), *La rebelión de las masas* (1929), *¿Qué es filosofía?* (1929), *Misión de la Universidad* (1930), *En torno a Galileo: esquema de las crisis* (1933–1934), *Meditación de la técnica. Vicisitudes de las ciencias. Bronca en la física. Prologos a la Biblioteca de ideas del siglo 20* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *El hombre y la gente* (1957), *Idea del teatro* (1958), *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958)²⁵, *Prólogo para alemanes* (prolog do 3 wydania niemieckiego *El tema de nuestro tiempo*, 1958), *Velázquez* (1959), *Meditación de Europa* (1960), *Unas lecciones de metafísica* (1966).

Formułą uznawaną – także przez J. Ortegę y Gassetę – za najogólniejszy wyraz jego filozofii jest krótkie zdanie z jego pierwszej książki filozoficznej, *Meditaciones del Quijote*, podkreślające związek indywidualnego podmiotu z tym fragmentem rzeczywistości, w którym on żyje: „jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli nie uda mi się ich ocalić, to nie ocalę i siebie”²⁶. Formułę tę przejął on z rozważań niemieckiego biologa J. Uexkülla²⁷, dotyczących relacji między zwierzęciem i jego otoczeniem, nadał jej filozoficzną treść, pozbawiając przede wszystkim naturalistycznych konotacji. Ortega rozwijał ją w wielu aspektach – metafizyczno-antropologicznym, epistemologicznym, estetycznym, socjologicznym, historycznym, politycznym itp., włączając kategorię „okoliczności” w trudny do rozwikłania zestaw kategorii podobnych, takich jak „krajobraz”, „otoczenie”, „horyzont”, „świat”, „uniwersum” i „natura”²⁸. Ujmując najogólniej, okoliczności to świat naszego życia. W pierwotnym doświadczeniu to, co otacza „ja”, jest właśnie okolicznościami, świat natomiast jest wobec

²⁵ Ta opublikowana po śmieci Ortegi praca różni się znacznie od innych jego dzieł już nawet objętością – ma kilkakrotnie więcej stron niż jego pozostałe teksty – i formą: nie jest „ortegiańskim” esejem, lecz raczej „sztywnym” traktatem, uporządkowanym i scholastycznym. To ostatnie określenie wskazuje, iż jest to praca „okolicznościowa” w sensie innym niż pozostałe prace Ortegi. Abellán określa ją jako „dramatyczną” – określenie odpowiednie do okoliczności, w jakich w ostatnich latach swego życia znajdował się Ortega pragnący jeszcze odegrać poważną rolę w życiu intelektualnym Hiszpanii, którego reguły gry – zwłaszcza na uniwersytetach – wyznaczali neoscholastycy (zob. J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes...*, s. 160–162).

²⁶ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, s. 22. Na temat idei filozofii Ortegi zob. M. Konarzewska, *José Ortega y Gasset a pojęcie filozofii na podstawie Ewolucji teorii dedukcyjnej*, w: *Wokół José Ortegi y Gasset...*

²⁷ Uexküll był jednym z licznych biologów, do których odwoływał się Ortega; inni to Roux, Driesch i Pawłow; Uexküll miał jednak największy wpływ na jego myśl. Zależność ortegiańskich pomysłów metafizycznych i epistemologicznych od koncepcji J. Uexkülla pięknie ujawnia M. Benavides Lucas w pracy *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, UAM, Madrid 1988, zob. zwłaszcza s. 11–12. Jak pokazuje autor, pisma niemieckiego biologa były dla Ortegi źródłem wielu jego metafor (wątpliwej urody, jego zdaniem).

²⁸ Tę złożoną kwestię, analizując kolejne kategorie i zachodzące między nimi relacje, rozważa F. Cuenca Anaya w artykule *La relación hombre-naturaleza en Ortega y Gasset*, „Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas”, 1998/6, s. 331–339.

okoliczności wtórnym wytworem interpretacyjnym, a nie zbiorem rzeczy. Rzeczywistość jawiąca się podmiotowi jako jego okoliczności nie ma ustalonego bytu czy określonej struktury – uzyskuje je w obliczu jednostkowych i społecznych zainteresowań, dążeń, celów, etc. – stawiając im opór bądź sprzyjając im, jawi się jako zbiór życiowych ułatwień i utrudnień.

Kategoria okoliczności ma u Ortegi bardzo szeroki sens – zalicza on do nich wszystko, co otacza osobowe „ja”, a więc obejmuje także to, co wobec owego „ja” zewnętrzne: „ów świat lub okoliczności, w jakich znajduję się zagrożony, to nie tylko otaczający mnie krajobraz, lecz również moje ciało, a także moja dusza. [...] Ciało i dusza są rzeczami, ja zaś nie jestem rzeczą jeno dramatem, walką, aby stać się tym, czym się stać winienem”²⁹. Okoliczności nie są tym, co miałyby własne, niezależne od podmiotu („ja”) istnienie; przeciwnie – już sam sens tego słowa wskazuje na to, że są one związane z podmiotem, są jego częścią; określenie czegoś mianem okoliczności nie miałyby sensu bez podmiotu, który otaczają. Niekiedy Ortega zastępował pojęcie „okoliczności” nazwą „świat” jako synonimiczną, jednak te terminy nie mają u niego tego samego znaczenia – okoliczności są raczej pragmatyczno-życiową interpretacją wszystkiego, co otacza „ja”, natomiast świat jest ich interpretacją intelektualną (niemniej Ortega nie był konsekwentny i niekiedy – jak np. w *Buncie mas* – pragmatyczny sens wiązał z kategorią świata, stwierdzając, iż jest on zbiorem naszych możliwości życiowych). Pojawia się u niego także kategoria „uniwersum”, nie zawsze mająca inne znaczenie niż „świat”, chociaż należąca tak jak i ta do kategorii interpretacyjnych drugiego rzędu, tzn. będących interpretacją otoczenia już zinterpretowanego życiowo jako okoliczności. „Otoczenie” to także „pejzaż” i „środowisko społeczne”.

Metafizyka J. Ortegi y Gasset’a jest metafizyką życia ludzkiego³⁰. Jej podstawową formułą jest ogólna teza, iż życie jest tym wszystkim, czym jest człowiek i to, co mu się przytrafia. W świetle tych tez jednostkowe życie okazuje się jedyną dla podmiotu rzeczywistością niepowątpiewalną i pierwotną w stosunku do innych realności – „one, jakiegokolwiek by były, aby stać się dla nas realne, muszą uobecnić się jakoś lub przynajmniej zaznaczyć w niespokojnej

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 269.

³⁰ Ortegiąską metafizykę życia w jej wielu aspektach omawia R. Gaj w pracy *Ortega y Gasset*, WP, Warszawa 2007, s. 41–94. Autor pisze, iż według Ortegi „podstawowym poziomem świata są wierzenia, a jeszcze głębszy nawet tworzą dręczące człowieka problemy. Tam bije źródło pytań, co ma odczuwać wobec rzeczy i świata. Stąd ortegizm jest głównie antropologią, gdyż filozofia ta poświęcona jest przede wszystkim wyjaśnieniu charakteru życia ludzkiego. Jest jednocześnie ontologią, ponieważ hiszpański filozof nie tylko dąży do uzyskania odpowiedzi na pytanie: czym jest życie ludzkie, lecz stara się wykazać, że istnienie świata polega głównie na rozwoju relacji jednostki z jej witalnym otoczeniem, że świat jest elementem jednostkowego życia ludzkiego” (ibidem, s. 42).

przestrzeni naszego własnego życia³¹. Tylko rzeczywistość samego „ja” jest dla owego „ja” rzeczywistością nie podlegającą wątpieniu, wszelkie inne realności nie mają tak radykalnego charakteru, są jedynie domniemaniem, a „wszystkie owe rzeczywistości domniemane, aby nie mieszać ich z rdzenną rzeczywistością, określimy jako nasze interpretacje lub idee dotyczące rzeczywistości, to znaczy domniemania i prawdopodobieństwa³², które mogą się okazać błędne i iluzoryczne.

Podstawowa kategoria Ortegiańskiej filozofii, tzn. kategoria życia, jest – jak życie samo – kategorią bogatą w treść, a przy tym nieostrą i niewyraźną³³. Charakteryzując rzeczywistość podmiotową, Ortega stwierdza, iż nie stanowią jej cechy przyrodnicze, lecz treści wywodzące się ze świata historyczno-społecznego (jak wielokrotnie powtarzał, „człowiek nie ma natury, człowiek ma historię”; albo inaczej: „podczas gdy wszystkie inne istoty utożsamiają się ze swymi warunkami obiektywnymi – z przyrodą lub otoczeniem – człowiek nie utożsamia się z nim, jest czymś obcym i różnym od swego otoczenia³⁴): nabytymi w procesie socjalizacji najgłębszymi wierzeniami (*creencias*). Nie są one „ideami, które mamy, lecz ideami, którymi jesteśmy. Więcej nawet [...] myślą się one nam z rzeczywistością samą – są naszym światem i naszym bytem – dlatego tracą cechy idei, naszych myśli³⁵. Idee są wobec nich ontycznie i logicznie wtórne. W *Ideas y creencias* Ortega pisze, że nim człowiekowi przydarzy się przeżywać jakiegokolwiek myśli, znajduje siebie już w życiu. Jest ono pierwotniejsze niż myśl, poprzedza ukształtowanie się podmiotu poznania teoretycznego i jest charakteryzowane jako rzeczywistość konstytuowana przez „pewne wierzenia podstawowe³⁶, a nawet z nimi tożsama. Wierzenia od-

³¹ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: *Bunt mas...*, s. 365.

³² Ibidem, s. 434.

³³ Jak pisze B. de Castro Cid, „jeśli analizujemy szczegółowo jego dzieła, jak np. *¿Que es Filosofía?*, znajdujemy, iż życie jest nie tylko »współistnieniem«, »światowością«, »sytuacją« czy »okolicznościami«, lecz także »refleksją« i »świadomością« i poza tym »faktycznością«, »decyzją« i »działaniem« czy »aktywnością« (B. de Castro Cid, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1974, s. 90).

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, w: *Bunt mas...*, s. 244. Można przytoczyć bardzo wiele wypowiedzi Ortegi, w których na różne sposoby wypowiada tę samą tezę. Zacytujmy jeszcze dwie z nich: „człowiek jest więc przede wszystkim czymś, co nie posiada cielesnej ani duchowej realności: jest czystym programem, a zatem tym, czym nie jest jeszcze, ku czemu dąży” (ibidem, s. 268); „człowiek jest bytem nieskończenie plastycznym, z którego można uczynić co się chce. Właśnie dlatego, że sam z siebie nie jest on niczym innym niż czystą możliwością bycia *as you like*” (J. Ortega y Gasset, *Un rasgo de la vida alemana*, w: *Obras Completas*, t. V, Revista de Occidente, Madrid 1970, s. 199–200). Na temat Ortegiańskiej koncepcji zob. K. Polit, *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasset*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia-Sociologia”, 2011/1.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, w: *Obras Completas*, t. V, s. 384.

³⁶ Ibidem, s. 384.

grywają w koncepcji Ortegi podwójną rolę: stanowią rzeczywistość podmiotu życia, który solidaryzuje się z nimi, uznaje za własną rzeczywistość oraz są jego światem:

wśród wielu rodzajów rzeczywistości istnieje jeden, z którego wywodzą się wszystkie inne i do którego wszystkie się odnoszą: jest to rzeczywistość „przeżywana”. [...] Wśród całej gamy różnych rzeczywistości rzeczywistość „przeżywana” ma szczególne miejsce, które zmusza nas do uznania ją za rzeczywistość jako taką. Zamiast mówić rzeczywistość „przeżywana”, można powiedzieć rzeczywistość ludzka³⁷.

Zdaniem Ortegi wierzenia – paradoksalnie, wbrew ich indywidualnemu, osobistemu charakterowi – kształtują jedyną niepartykularną i nierelatywną perspektywę postrzegania świata³⁸. Choć nie są przez nas formułowane i funkcjonują poza naszą świadomością, to jednak „całe »nasze życie« intelektualne jest wtórne w stosunku do naszego życia realnego czy autentycznego i w stosunku do niego reprezentuje tylko wymiar wirtualny czy imaginatywny”³⁹. Wierzenia są „prawdą bez podstaw i podstawą prawdy”⁴⁰. Idee są surogatami utraconych wierzeń, przyjmowanymi przez podmiot świadomie. Relacjami między ideami i wierzeniami rządzi zasada „ugruntowania witalnego”: związki między nimi mają charakter praktyczno-życiowy, a nie teoretyczny; jedne i drugie spełniają funkcję orientowania jednostki w życiu, a dopiero wtórnie mogą spełniać funkcje poznawczo-teoretyczne. Nie dająca się uchwycić poznawczo rozległość i bogactwo rzeczywistości, zmienność świata i wiedzy, niepowtarzalność okoliczności, w których każdorazowo znajdują się kolejne pokolenia i jednostki należące do nich – to czynniki, które sprawiają, że niemal każdy system wierzeń jest istotnie nieadekwatny i wymaga intelektualnego dopełnienia. Niewydolność owego systemu prowadzi do formułowania intelektualnych interpretacji rzeczywistości. Jak pisze R. Gaj, „gdy człowiek popada w »radikalne wątplenie« [...] w system wierzeń, [...] chwije się wtedy dla jednostki cały system społeczny. Człowiek w planie indywidualnym i zbiorowym nie wie, czego się trzymać [...] i szuka nowych idei i rozwiązań [...], które z czasem także zaczynają być powszechnymi wierzeniami”⁴¹.

Mimo że J. Ortega y Gasset twierdzi, iż wierzenia konstytuują rzeczywistość podmiotu, to jednak wskazuje także jej najgłębszy substrat – podmioto-

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 290–291.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, s. 385.

³⁹ *Ibidem*, s. 388.

⁴⁰ R. Lorenzo Alquézar, *Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset*, „STVDIVUM. Revista de Humanidades”, 2007/13, s. 145.

⁴¹ R. Gaj, *Aktualność...*, s. 61.

we centrum każdej jednostki w postaci głosu jej osobowego powołania (*vocación*), wyznaczającego kierunek jej zainteresowań, pragnień i dążeń. Wierność temu wewnętrznemu głosowi decyduje o indywidualności, autentyczności i autonomii każdego człowieka⁴².

Z tez metafizyki życia J. Ortega y Gasset wyprowadzał wnioski teoriopoznawcze i postulaty metodologiczne. W *El tema de nuestro tiempo* postulował ukonstytuowanie nowej metodologii i logiki („rozumu witalnego” i „rozumu historycznego”), dokonanie głębokiej reformy poznania, która jawiła mu się jako najpilniejsze zadanie „naszych czasów” i miała polegać na podporządkowaniu życiu „czystego rozumu”, na zastąpieniu „rozumu matematyczno-fizykalnego” „rozumem historycznym i witalnym”, ponieważ właściwy logice klasycznej sposób rozumienia i stosowania pojęć jest sprzeczny z istotą rzeczywistości, a ponadto realne myślenie ma charakter pragmatyczny – charakteryzuje się konkretnością, jego treść jest zależna od zmiennego okolicznościowego kontekstu oraz uwarunkowana procesami biologicznymi, ma wobec życia charakter instrumentalny: „nie po to żyjemy, aby myśleć, ale myślimy po to, by, aby móc przeżyć, przetrwać”⁴³. Krytykując racjonalizm, pisał Ortega:

żadne głębokie i oczywiste przekonanie nie rodzi się ani nie czerpie soków życiowych z przesłanek racjonalnych. Rozumuje się na temat spraw wątpliwych, prawdopodobnych, tych, w które nie całkiem wierzymy. Im bardziej elementarne są nasze przekonania i im głębiej w nas tkwią, tym mniej się nad nimi zastanawiamy, a ściślej rzecz biorąc, nawet ich nie zauważamy. Życie nasze opiera się na nich: stanowią one podstawę naszych działań i idei⁴⁴.

Ortega ponadto argumentował, iż myślenie według reguł formułowanych przez racjonalizm nie jest adekwatnym, lecz uproszczonym opisem rzeczywistości, w istocie rzeczy będącym jej konstrukcją, preparowaniem i „zaokrągleniem”, co uznaje nie tyle za fałsz, ile za falsyfikację rzeczywistości. Owo „za-

⁴² J.M. Campillo Ortega streszcza tę myśl Ortegi następująco: „człowiek jest rzucony w świat, który narzuca mu pewne warunki, jakie ograniczają jego wolność, lecz go nie ciemiężą. Człowiek powinien dominować nad ograniczeniami pochodzącymi z jego otoczenia, by stały się one podstawą poszukiwania jego autentyczności. Zewnętrzne warunki są czymś, czego on nie może wybrać, lecz użytek, jaki z nich czyni, jest tym, co zależy tylko od niego samego. Ortega posługuje się dwiema metaforami, by tę ideę wyrazić: rozbitka w okolicznościach jako środowisku przypadkowym, w które został on wrzucony i gdzie musi stale się zmagać, by utrzymać się na powierzchni; albo metaforą wygnania, jak Adam wyrzucony z Raju, błędzący po obcej ziemi w poszukiwaniu siebie samego” (J.M. Campillo Ortega, *El concepto de vocación en Ortega*, w: *Ortega y la filosofía española*, red. J. González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004, s. 45). I nieco dalej: „Kiedy mówimy o powołaniu, nie mówimy o wolnym wyborze (w stylu Sartre’a), lecz nawet nie możemy mówić o zwykłym wyborze, ponieważ powołania jako takiego nie wybiera się. Jedyne co się wybiera, to bycie mu wiernym bądź nie” (ibidem).

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: *Bunt mas...*, s. 350.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki...*, s. 272.

okrąglenie rzeczy” w formułach mających je tylko opisywać nazywa wygodnym, upraszczającym życie „myśleniem frazesami”, będącym wyrazem inercji umysłowej. Ten sposób myślenia, zgodny z zasadami logiki tradycyjnej, czyli logiki identyczności, może być prawomocnie stosowany tylko na gruncie myślenia abstrakcyjnego, ufundowanego na idei bytu statycznego. K. Polit komentuje stosunek Ortegi do rozumu następująco:

uważał, że oświeceniowy rozum tak naprawdę ucieka od rzeczywistości, gdyż nie może sobie poradzić z arbitralnym i nieprzewidywalnym charakterem przebiegających w niej procesów. Zniechęcony, stwarza zatem świat, gdzie wszystko można zmierzyć, zważyć i obliczyć, a później prawdziwą rzeczywistość nagina do tej wymyślonej, życzeniowej. W oczach Ortegi taka właśnie filozoficzna postawa jest źródłem większości nieszczęść dręczących w XX wieku kulturę Zachodu. Postawy życzeniowe mają bowiem to do siebie, że prędeż czy później muszą zderzyć się z rzeczywistością, a takie zderzenie kończy się zazwyczaj wielkim rozczarowaniem⁴⁵.

Swoją wizję poznania J. Ortega y Gasset formułował w dialogu z koncepcją Husserla z *Ideen*. W latach 1913–1914 opublikował kolejno trzy artykuły: *Sensación, construcción e intuición*; *Sobre concepto de sensación* oraz *Ensayo de estética a manera de prólogo*, w których polemizował z Husserlowską koncepcją podmiotu transcendentального. Twierdził, że proponowana przez Husserla procedura uchwytywania przeżyć przez „ja” transcendentalne nie daje dostępu do „ja” rzeczywistego i jego treści, lecz ma do czynienia jedynie z obrazem podmiotu, jego „idealnym cieniem”. Zdaniem Ortegi w pełni obiektywna intelektualna samoobserwacja przeżyć jest niemożliwa, np. intelektualne postrzeganie własnego bólu wymagałoby zajęcia wobec niego zewnętrznego stanowiska, zupełnego przekształcenia podmiotu przeżywającego w podmiot obserwujący⁴⁶.

Drugim adwersarzem madryckiego filozofa był witalizm, utożsamiany przez niego ze skrajnym subiektywizmem i relatywizmem. Propozycja epistemologiczna Ortegi miała być trzecią drogą, unikającą skrajności obu tych stanowisk,

⁴⁵ K. Polit, *Spółczesność wielokulturowa, czyli ortegizm w XXI wieku*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, IFUWM, Olsztyn 2006, s. 133. Jak pisze K. Wieczorek: „jako człowiek trzeźwy, pragmatyczny, nie tracący kontaktu z realnym życiem, czuł się zaniepokojony organiczną wręcz skłonnością analitycznie zorientowanego racjonalizmu do sytuowania się w roli sędziego rzeczywistości, który w imię spekulatywnie ukonstytuowanego ideału – określającego (na mocy teoretycznie ugruntowanych założeń), jak być powinno – czuje się uprawniony do ferowania wyroków nad realnym światem, takim, jaki aktualnie jest, a na dodatek domaga się (z wielką siłą przekonywania) niezwłocznego wykonywania owych wyroków” (K. Wieczorek, *Rozum po hiszpańsku. Refleksje nad racjonalizmem José Ortegi y Gasset*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej...*, s. 103).

⁴⁶ Różnice między Husserlowskim i Ortegiańskim rozumieniem świadomości szeroko omawia i analizuje D. Hernández Ortigosa w artykule *José Ortega y Gasset: fenomenología e integración*, w: *Ortega y la filosofía española*, zob. zwłaszcza s. 60–63 oraz J. Hierro Sánchez-Pescador w artykule *La idea del yo en Ortega y Gasset*, w: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, red. F. Llano, A. Castro, Tébar, Madrid 2005, zob. zwłaszcza s. 109–115.

co wyrażał w tytule jednego ze swoich esejów: *Ani racjonalizm, ani witalizm*. W pozytywnym określeniu jego stanowisko miało być „racjowitalizmem” (a także „perspektywizmem” i „doktryną punktu widzenia”) – takim, które w pewien sposób łączy to, co w racjonalizmie i witalizmie pozytywne, unikając tego, co w nich godne odrzucenia z punktu widzenia adekwatnego, obiektywnego poznania rzeczywistości. Ujmując syntetycznie istotę Ortegińskiej idei epistemologicznej (interpretując zarazem ją w tradycyjnych kategoriach filozoficznych), J.M. Izquierdo Arroyo pisze:

realizm podkreśla to co obiektywne w poznaniu, obiekt jako „to co znajduje się tam” niezależnie ode mnie. Idealizm wyróżniał to co subiektywne, podmiot poznający czy „świadomość” (ja), jako istniejący absolutnie. Ortega dokonuje korekty obu tych stanowisk, przeciwstawiając się „obiektywistycznemu realizmowi” leżącemu u podstaw obu teorii. Nie ma żadnego „obektu” absolutnego bez jakiegokolwiek relacji z podmiotem ani samotnego „podmiotu” bez żadnej relacji ze światem obiektywnym. Są, powie Ortega, dwie rzeczy naraz, lecz nie w sposób istotny i niezależny [...], lecz w korelacji i ufundowane w pewnej wyższej całości, jaką jest Życie⁴⁷.

Podmiot i przedmiot poznania, „ja” i „świat” („okoliczności”) pojawiają się w jednostkowym życiu jako dziedzinie od nich szerszej i bardziej podstawowej niż one; więcej – życie je konstytuuje. Dlatego madrycki filozof uznaje życie za rzeczywistość absolutną; nazywa je „absolutną koegzystencją »ja«” i jego „okoliczności”, ich dialogiem, w którym się nawzajem determinują i jedno istnieje w funkcji drugiego. Przeciw subiektywizmowi Ortega głosi, iż nie istnieje „ja” bez rzeczy („okoliczności”), a przeciw obiektywizmowi, że nie jest możliwe istnienie rzeczy bez „ja”.

Tę kwestię szerzej ujmuje K. Polit, który pisze: „w filozofii Ortegi kategoria substancji rozplywa się ostatecznie w kategorii relacji. Każda rzecz wchodzi w nieskończoną ilość relacji ze wszystkimi pozostałymi [...], ale centralnym punktem odniesienia jest tutaj człowiek, jego życie i rola, jaką poszczególne rzeczy w tym życiu spełniają”⁴⁸. Rozważając relacje zachodzące między „ja” i „okolicznościami”, cytowany autor pisze, iż według koncepcji Ortegi:

jeśli oczyścimy myśl z substancjalistycznego nawyku, to unaocznia się nam nie podmiot i przedmiot, ale ich dynamiczna korelacja, rodzaj sprzężonej pary, której każdy człon znany jest tylko wtórnie w stosunku do pierwotnego związku współzależności. [...] Ową preegzystującą strukturę, ową ontologiczną realność, w której człowiek i świat istnieją jako aktywne wypadkowe wzajemnych działań, określa Ortega mianem „życia”⁴⁹.

⁴⁷ J.M. Izquierdo Arroyo, *La vinculación onto-gnoseológica de sujeto-objeto en Ortega*, w: *Ortega y la filosofía española*, s. 91.

⁴⁸ K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset*, UMCS, Lublin 2005, s. 29.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 45–46.

Ortega głosił ideę perspektywizmu, pisał, że rzeczy jawią się każdemu człowiekowi w inny sposób, zależny od miejsca, jakie zajmuje w rzeczywistości. Sens tego prawa jest wieloraki i nie ogranicza się jedynie do postrzegania zmysłowego. Ortega twierdził, że jego perspektywizm nie jest relatywizmem, ponieważ perspektywa, w której dokonuje się poznanie rzeczywistości, nie jest subiektywna, dowolnie wybrana przez poznający podmiot, lecz jest cechą samej rzeczywistości, która nie ma jednoznacznej, własnej fizjonomii; pisał, iż „świat jest pewną perspektywą”⁵⁰. Rzeczywistość jak pejzaż, który można oglądać w niezliczonych perspektywach⁵¹, udostępniania się poznaniu w licznych odmiennych sposobach i formach uporządkowania. Świat jest zawsze światem jednostkowym, przeto w pewnym też sensie subiektywnym; to natomiast, co nazywamy światem obiektywnym, jest rzeczywistością domniemaną, ukształtowaną w wyniku relacji społecznych, językową konstrukcją, interpretacją, która umożliwia współistnienie z innymi ludźmi. „Ów nowy obiektywny świat, wspólny tobie, mnie i innym nie może składać się z rzeczy odnoszących się do któregośkolwiek z nas, lecz z rzeczy, które pretendują do istnienia wobec nas niezależnego, są obojętne wobec ciebie, mnie i pozostałych ludzi. Krótko mówiąc, składa się z rzeczy, które jawią się mi jako posiadające swój własny *byt*, a nie tylko *byt dla*”⁵². Jest to jednak świat tylko prawdopodobny. W pracy *Człowiek i ludzie* Ortega pisze, iż „fizyka jest formą poezji, to znaczy wyobraźni, a nawet należy dodać, zmiennej fantazji, która dziś wyobraża sobie świat fizyczny różny od wczorajszego, jutro zaś wymyśli inny, różny od dzisiejszego. Miejscem, gdzie naprawdę żyje każdy poszczególny człowiek, jest świat pragmatyczny”⁵³.

Wskazując na zakorzenie intelektu w potrzebach życiowych, Ortega kładzie nacisk na aspekt praktyczny wiedzy teoretycznej, podkreśla niemożliwość uzyskania wiedzy obiektywnej i absolutnej, warunkowaną niemożliwo-

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 407.

⁵¹ Ortega wypowiada się o rzeczywistości wielce niejednoznacznie (nie jest to zresztą wyjątkowy przypadek w jego filozofii, lecz raczej reguła dotycząca niemal wszystkich – by nie przesadzić – podstawowych kategorii jego myśli). Jak pisze M. López Cambronero, „zagłębić się w badanie pojęcia »rzeczywistość« u José Ortegi y Gasset, to od pierwszego momentu wkroczyć w labirynt pełen wymówek, z którego trudno jest wyjść z jasną myślą o zakątkach, które się odwiedziło i ogólnej strukturze ścian i przejść. [...] Liczne są teksty Ortegi, które traktują w sposób bezpośredni lub pośredni zagadnienia odnoszące się do »rzeczywistości«, tzn. teksty należące do metafizyki lub epistemologii, a ich treść i rozwinięcie są dość mylące; podczas gdy w pewnych miejscach łączy się pojęcie »rzeczywistość« z pojęciem »wierzenie«, w innych czyni się rozróżnienie między »rzeczywistością wykonawczą« i »rzeczywistością utylitarną«, a w innych tekstach [...] twierdzi się z całą stanowczością, że rzeczywistość jest perspektywą. Jest sprawą bardzo złożoną powiązanie w ramach tej samej linii interpretacyjnej tylu i tak odmiennych odniesień, z jakimi się spotykamy” (M. López Cambronero, *La vida, las creencias, los enigmas. Estudio sobre la noción de „realidad” en José Ortega y Gasset*, w: *Ortega y la filosofía española*, s. 119).

⁵² J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 490.

⁵³ *Ibidem*, s. 419.

ścią poznawczego wykroczenia poza przestrzenne i historyczne okoliczności, w którym poznanie się dokonuje. Podkreśla, iż poznanie ma charakter służebny względem życia i jest zdeterminowane jego potrzebami (krócej – jest funkcją życiową). Można by rzec, iż Ortega był jednym z prekursorów dominującego dzisiaj w naukach humanistycznych konstruktywizmu⁵⁴, gdyby nie fakt, że poglądy rozwijane w *Człowieku i ludziach* przejął niemal w całości z pracy A. Schütza *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Wiedeń 1932), czego austriacki filozof nie omieszkał zauważyć w notatkach na marginesach *Man and people* tłumaczenia dzieła Ortegi⁵⁵.

Ludzka rozumność ma swoje historyczne realizacje (jest rozumem historycznym). Niemożliwe jest także pozaperspektywiczne i ponadokolicznościowe odczytanie sensu ludzkich wytworów, dlatego jako metodologiczną regułę poznawania ich znaczeń Ortega postuluje ich relatywizację do życiowych okoliczności (realizowaną np. jako opowieść o życiu, w którym owe wytwory powstały). W tym aspekcie rozum historyczny realizuje się jako rozum narracyjny.

Metafizyczna analiza jednostkowo ujętego życia ludzkiego ujawnia jego aspekt społeczny – nie tylko w tym znaczeniu, że do istotnych okoliczności życia należy społeczeństwo, ale także w tym sensie, że człowiek „nosi je w sobie”. Znaczną część żywionych przez jednostkę przekonań, uznawanych przez nią wartości i celów, a nawet przeżywanych przez nią emocji wyznaczają społeczne okoliczności jej życia. Wyjaśnienia Ortegi dotyczące wzajemnych relacji między życiem jednostkowym i społecznym są zbliżone do tych, które podał E. Durkheim⁵⁶. Pisząc o kształtującym, a niekiedy zniewalającym i odbierającym jednostce autentyczność i zagłuszającym głos jej powołania oddziaływaniu społeczeństwa, Ortega odwołuje się do kategorii społecznego nacisku spetryfikowanego w formie „kolosalnej architektury zwyczajów”, obyczajów,

⁵⁴ Zwraca na to uwagę A. Ovejero Bernal w artykule *Ortega y Gasset como antecedente de la actual psicología socioconstruccionista*, „Revista de psicología general y aplicada”, 2003/3, s. 380–382, dodając, iż Ortegański konstruktywizm jest konstruktywizmem społecznym, ponieważ Ortega, pisząc o obecności człowieka w świecie (np. w *En torno a Galileo*), wskazuje otoczenie społeczne i wytworzone przezeń idee jako pierwotny świat człowieka. Na zbieżność myśli Ortegi (a także Mariasa) w tym zakresie z ideami konstruktywizmu społecznego oraz socjologii fenomenologicznej zwróciłem uwagę w pracy *Życie i rozum. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariasa*, ART, Olsztyn 1998, cytując w przypisach zwłaszcza fragmenty książki P.L. Bergera i Th. Luckmanna pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983 oraz H. Coenena, R. Grathoffa, A. Gurwitscha, A. Schütza, D.H. Zimmermana i M. Pollnera.

⁵⁵ Relacje między książkami i ideami Ortegi i Schütza omawia i analizuje P. Hermida w artykule *El mundo incuestionado (Ortega y Schütz)*, „Revista de Filosofía”, 1996/15.

⁵⁶ Sam Ortega tę zbieżność – w dwóch czy trzech punktach, jak pisał – zauważał, twierdził, iż jest to zbieżność „złudna i dezorientująca”, a różnica między jego koncepcją społeczną i Durkheima „jest tak wielka, że aż wstrząsająca, dosłownie, bowiem socjologia Durkheima jest grzeczna i cnotliwa, a moja w swej istocie wstrząsająca, przerażająca” (J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 536).

norm i zasad mających swe źródło w przeszłości. Samo zresztą społeczeństwo określa w kategoriach anonimowych, pochodzących z przeszłości skamielin ludzkich dokonań i ustanowień. Ów nacisk anonimowych sił społecznych, dokonujący się choćby za pośrednictwem proponowanych jednostce przez społeczeństwo wzorów samorealizacji (w postaci pewnego zbioru profesji czy sposobów funkcjonowania w życiu zbiorowym), może być tak przemożny, że uniemożliwia jej życie autentyczne, zgodne z głosem jej powołania⁵⁷. Stan, w którym znajdzie się jednostka pod wpływem oddziaływania sił społecznych, J. Ortega y Gasset nazywa alteracją. Ratunkiem przed brakiem autentyzmu, utratą własnego powołania, przed pozostaniem człowiekiem pospolitym, osobnikiem należącym do homogenicznej masy ludzkiej jest „wejście w siebie” (*ensimismación*), by ponownie uzyskać kontakt z wewnętrznym głosem powołania. W tej perspektywie pedagogiczne, społeczne i polityczne przedsięwzięcia Ortegi (w tym także europeizacja Hiszpanii) ujawniają głęboki filozoficzno-egzystencjalny sens.

Rozważając zagadnienia należące do ontologii bytu społecznego, J. Ortega y Gasset dochodzi do wniosku, iż społeczeństwo nigdy nie wywiera nacisku na jednostkę jako całość, lecz że najbliższą dlań społeczną okoliczność stanowi jej własne pokolenie⁵⁸. Pokolenie jest jedną z głównych kategorii teorii społecznej madryckiego filozofa. Próbował on określić czynniki, które decydują o wyodrębnieniu poszczególnych pokoleń, rozumianych jako właściwe podmioty życia społecznego. Wskazał dwie cechy, które konstytuują grupę ludzi jako pokolenie: muszą być oni rówieśnikami (ściślej: interwał między datami ich urodzenia nie powinien przekraczać 15 lat) oraz powinna ich cechować ta sama „wrażliwość witalna” – pewien wspólny sposób postrzegania zdarzeń, faktów, wartości, celów, etc. Wspólna wrażliwość jest w istocie wspólnotą wierzeń jednostek należących do pokolenia – pokoleniową wspólnotą świata. Nie powstaje ona, jak filozof zaznacza, jako wynik postrzegania przez ludzi w określonym wieku tych samych wydarzeń (politycznych, historycznych itp.), ma ona wobec tych faktów charakter pierwotny, ustanawiając perspektywę ich oglądu.

⁵⁷ Można wręcz cytować całe akapity *Zasad metody socjologicznej* E. Durkheima, które brzmią niemal identycznie jak wypowiedzi Ortegi y Gasset z *Człowieka i ludzi* (zwłaszcza z rozdziału pt. *Rozmyślenia o powitaniiu*). U Ortegi zauważa się również dobrze widoczną, stałą obecność Durkheimowskiej tendencji do poszukiwania genezy kategorii myślowych w strukturze i stosunkach grupowych, przekonania o ich zależności od czynników historyczno-społecznych, przeświadczenia o tym, że myśl ludzka jest produktem historii (Por. R.K Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982, s. 501, 508–509).

⁵⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Espasa-Calpe, Madrid 1965, s. 50 i nast.; idem, *Historia como sistema*, w: *Obras Completas*, t. VI, s. 14–19; idem, *¿Por que se vuelve a la filosofía?*, w: *Obras Completas*, t. IV, s. 91–93; idem, *¿Que es filosofía?*, w: *Obras Completas*, t. VII, *Revista de Occidente*, Madrid 1969, s. 289–293.

Nie może być rezultatem przeżywania konkretnych wydarzeń historycznych, ponieważ wszystkie pokolenia są świadkami przynajmniej ich części, a mimo to odbierają je inaczej. Wrażliwość tę kształtują znajdujące się w mocy („obowiązujące”) presje społeczne. Ujawnia się tutaj bezwzględna dominacja czynników społecznych (bezosobowych) nad osobowymi, jednakowo kształtujących życie podmiotów, łącznie z ich najgłębszą wrażliwością, sprawiając, iż są one w pewnym ważnym aspekcie i zakresie podobne do siebie⁵⁹.

Ortega dzieli życie na następujące okresy: dzieciństwo (od urodzenia do 15 roku życia), młodość (15–30 rok życia), inicjacja (30–45), dominacja (45–60), starość (powyżej 60 roku życia). Dominujące w społeczeństwie presje społeczne są tworzone przez trzecie i czwarte pokolenie. Mechanizm przemian pokoleniowych jest prosty: kolejne pokolenia otrzymują od wcześniejszych generacji określoną strukturę życia społecznego i odpowiadający im obraz rzeczywistości, lecz przetwarzają je według własnej wrażliwości, a następnie przekazują je pokoleniu wstępującemu. W aktywności pokoleniowej może dominować recepcja i asymilacja otrzymanego dziedzictwa lub też opozycja wobec niego i wola jego transformacji. Według tego kryterium Ortega wyróżnia w historii epoki kumulatywne i polemiczne⁶⁰. Biorąc pod uwagę zasięg i głębokość innowacji, rozróżnia „zmianę świata” i „zmianę w świecie”. Zmiana świata może mieć postać „kryzysu historycznego”. Następuje on wtedy, gdy ludzie tracą zupełnie swoje wierzenia; taka sytuacja zdarza się jednak rzadko (jako jej przykład Ortega wskazywał okres między średniowieczem a pełnym ukształtowaniem się nowej wizji rzeczywistości w XVII stuleciu), „zmiany w świecie” są natomiast zjawiskiem powszednim.

Najbardziej znanym fragmentem refleksji J. Ortegi y Gasset, sytuującym się na pograniczu myśli socjologicznej i filozofii dziejów, jest koncepcja kultury masowej i idea buntu mas⁶¹. Najpierw w *España invertebrada*, a następnie w *Buncie mas* filozof przekonywał, iż każde rozwinięte społeczeństwo składa się z duchowej elity przywódczej, twórczej arystokracji, nie szczędzącej wysiłku na rzecz podnoszenia siebie i społeczeństwa na wyższy poziom kultury oraz z masy ludzi przeciętnych, która dostrzegając własne niedoskonałości, chętnie akceptuje wzory człowieczeństwa formułowane przez elitę i wyznaczone przez nią kierunki dążeń, uznaje jej autorytet oparty na zdolności do oglądu całości

⁵⁹ Na temat kłopotów Ortegi ze spójnym wyjaśnieniem kategorii „ja” zob. J. Gowin, *Ortegańska filozofia życia*, „Znak”, 1987/8–9.

⁶⁰ Por. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid 1968, s. 17.

⁶¹ Przypomnijmy, że nie jest to koncepcja nowa – przeciwnie, była już popularna w XIX stuleciu także wśród myślicieli hiszpańskich (krauzyści, J. Costa), co zauważali także dość liczni hiszpańscy komentatorzy myśli Ortegi – zob. np. L. Jiménez Moreno, *Conciencia de la exigencia personal y de las relaciones sociales. Reflexión de la Rebelión de las masas*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1985/5, s. 28.

rzeczywistości. Analizując przemiany w kulturze europejskiej, jakie dokonały się w ostatnim stuleciu, filozof zauważa zjawisko aglomeracji, czyli obecność mas ludzi pospolitych, nieautentycznych, ograniczonych, głupich, pozbawionych indywidualności („będących jedynie powtórzeniem typu biologicznego”) i wyższych aspiracji – „zadufanych paniczyków” uważających się za uosobienie doskonałości – w miejscach dotychczas zarezerwowanych dla elit (Ortega nazywał to zjawisko także „wertikalną inwazją barbarzyńców”), a przede wszystkim ich niechęć do podlegania autorytetowi wyższych zasad i wzorów, jakichkolwiek zewnętrznych instancji wymagających od jednostek wysiłku wykraczania poza własne pospolite mniemania i sposoby zachowań. Z drugiej strony filozof dostrzegał upadek autorytetów, które mogłyby społecznej większości przekazać generalną wizję rzeczywistości – według niego degeneracja elit nastąpiła wskutek ich specjalizacji, skupienia się na wąskich aspektach rzeczywistości. Twierdził, że obecny czas jest barbarzyńską epoką ograniczonych specjalistów. Zdaniem K. Polita, „w *Buncie mas* i pismach pokrewnych udało się Ortedze uchwycić to, co w XX wieku najbardziej charakterystyczne, a jednocześnie najbardziej niepokojące – swoiste odwrócenie hierarchii wartości, polegające na rozlewaniu się we wszystkich dziedzinach życia miałkiej przeciętności, która domaga się praw szczególnych, nie zamierzając wcale być przeciętnością”⁶². Dominację przeciętności Ortega interpretował jako znak głębokiego kryzysu kultury zachodniej. Panowanie mas oraz brak autorytetów uznał za zjawisko niebezpieczne. Jego groźne przejawy dostrzegał w powstaniu takich masowych ruchów politycznych, jak bolszewizm i faszyzm⁶³. Interpretował te zjawiska jako symptomy destrukcji dominującej dotąd w Europie wizji politycznej, ustępującej wraz z destrukcją oświeceniowego racjonalizmu stanowiącego ich filozoficzną podstawę i przewidywał:

jeśli ten typ ludzi będzie w dalszym ciągu panował w Europie, a nie ulega wątpliwości, że teraz ci właśnie ludzie o wszystkim rozstrzygają – to wystarczy trzydzieści lat, aby cały nasz kontynent cofnął się do epoki barbarzyństwa. Techniki prawne i materialne ulatniają się z równą łatwością, z jaką uległo zapomnieniu tyle najróżniejszych tajników produkcji. Życie kurczy się. Obecna obfitość możliwości przekształci się w ich zanik, w poczucie męczącej niemożności; nastąpi okres prawdziwej dekadencji”⁶⁴.

⁶² K. Polit, *Kryzys oświeceniowej idei człowieka i cywilizacji u José Ortegi y Gasseta*, w: *Studia Etyczne i Estetyczne*, t. 6, red. T. Szkołut, Lublin 2003, s. 76.

⁶³ Co ciekawe, jak pisze J. San Martín, *Bunt mas*, „będąc książką [...] podejmującą głęboką krytykę społeczną, pozostawił mimo to pewnego rodzaju piętno na autorze, który od tamtego czasu był jednoznacznie uznawany za myśliciela prawicowego, chyba nawet za faszystę. Reakcja ówczesnych hiszpańskich socjalistów, których kokietował w czasach młodości, była bardzo ostra. [...] *Bunt mas* nie był czytany przez mieszczaństwo, do którego był skierowany i które smagał, lecz przede wszystkim przez hiszpańskich falangistów, którzy uważali się za elitarną mniejszość, jaka miała zbawić Hiszpanię” (J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, s. 39).

⁶⁴ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, w: *Bunt mas...*, s. 55.

Rozwiązanie tego problemu Ortega znajduje w utworzeniu ponadnarodowego związku państw europejskich, w zjednoczeniu Europy – najpierw życia ekonomicznego, następnie wszystkich innych sfer. Był zresztą przekonany, że krok w tym kierunku byłby jedynie prawnym sformalizowaniem faktu, jakim jest rzeczywista, ponadnarodowa jedność kulturowa Europy (europejskiej opinii, europejskich zwyczajów, europejskiego prawa, europejskiej władzy), istniejąca już od czasów Cesarstwa Rzymskiego⁶⁵.

Wpływ J. Ortegi y Gasseta na filozofię hiszpańską (i w pewnej mierze na myśl latynoamerykańską) był w pierwszej połowie XX w. ogromny i przyczynił się znacznie do odrodzenia refleksji filozoficznej. Działalność edukacyjna, do której – poza jego osobistym wpływem jako nauczyciela akademickiego i świetnego wykładowcy – należy zaliczyć także inicjatywy translatorskie i publicystyczne Ortegi, przyniosła powszechniejsze zainteresowanie myślą europejską oraz spowodowała stopniowy wzrost poziomu rodzimej twórczości filozoficznej. Niektórzy z współczesnych twierdzili nawet z przesadą, że zapoczątkował on hiszpańską tradycję filozoficzną⁶⁶. Nie wszyscy jednak te opinie podzielali, tak iż w 1958 r. (trzy lata po śmierci Ortegi) wywiązała się polemika na ten temat, zapoczątkowana przez neoscholastyków, dokładniej – opublikowaniem przez S. Ramireza pracy *La filosofía de Ortega y Gasset*, w której dokonywał on krytycznej oceny jego twórczości z punktu widzenia teologii, wykazywał błędy metafizyczne i etyczne w jego systemie oraz niezgodność z teologią chrześcijańską⁶⁷ (ważnym punktem tego sporu była plotka, iż Ortega, deklarujący wcześniej swój agnostycyzm, przyjął na łożu śmierci sakramenty i „wrócił na łono Kościoła”⁶⁸). Ocena Ramireza poruszyła przychylną Ortedze część hiszpańskiego świata intelektualnego, która uznała autora tej pracy za człowieka o średniowiecznej mentalności, niezdolnego do rozumienia myśli współczesnej. Najsilniej zareagowali J. Marías, P. Laín Entralgo i J.L.L. Aranguren, którzy uznali, iż intencją publikacji Ramireza jest umiesz-

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, w: ibidem, s. 663.

⁶⁶ Podobnie pisze J.L. Abellán; twierdzi on, że pierwszorzędnego znaczenie Ortegi y Gasseta polega na tym, że „po raz pierwszy w epoce nowożytnej osiągnęła wyraz filozofia myślana w języku hiszpańskim, która tworzy dla przyszłości autentyczną możliwość myślenia filozoficznego w języku hiszpańskim” (J.L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid 1966, s. 23).

⁶⁷ Nie była to pierwsza praca, w której autorzy katolicycy atakowali Ortegę i jego myśl. Jeszcze za jego życia pojawiło się kilka książek o podobnej treści: J. Sánchez Villaseñor, *José Ortega y Gasset: pensamiento y trayectoria* (1942); J. Iriarte *Ortega y Gasset: su persona y su doctrina* (1943); J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del historicismo y otros ensayos* (1945); J. Roig Gironella, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes* (1946); J. Iriarte, *La ruta mental de Ortega* (1949).

⁶⁸ Jak pisze Abellán, „wydawało się [katolikom – M.J.], że jego zbawienia jako filozofa nie można oddzielić od jego zbawienia jako chrześcijanina” (J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes...*, s. 240).

czenie dzieł Ortegi na rzymskim Indeksie, który w Hiszpanii był respektowany z powagą. W odpowiedzi na zarzuty postawione przez Ramireza opublikowali oni własne prace, w których wykazywali, że zagrożeniem dla Kościoła i wiary nie jest Ortega, lecz Ramirez i jemu podobni. W odpowiedzi Ramirez opublikował jeszcze dwie prace: *¿Un orteguismo católico?* oraz *La zona de seguridad*. Dzieła Ortegi nie trafiły wprawdzie na Indeks, ale rzymska Kongregacja Seminariów w 1961 r. nakazała wycofanie ich z bibliotek seminariów duchownych. Trzeba za J. San Martínem, J.L. Morą Garcíą i M. Lópezem Cambronero zauważyć, że w ostatnich dziesięcioleciach (już od lat 60. ubiegłego stulecia) filozofii Ortegi poświęcano w Hiszpanii – łącznie z uniwersytetami – nieproporcjonalnie mało uwagi w stosunku do wcześniejszych wysokich ocen jego myśli⁶⁹. Ta sytuacja zmieniła się w ostatnich latach w związku z przypadającą w 2005 r. pięćdziesiątą rocznicą śmierci filozofa. Pojawiła się wówczas spora liczba studiów poświęconych jego myśli.

Do dzisiaj ocena filozofii J. Ortegi y Gasseta (już pozbawiona ideologicznych odniesień) pozostaje niejednoznaczna, tak samo jak niejednoznacznie wypadają próby wpisania jego myśli w określoną tradycję filozoficzną. Już w 1950 r. Marías odnotował aż 46 nazw, jakimi określano filozofię Ortegi, żadnej jednak nie zaakceptował⁷⁰. E. Armenteros Cuartango zauważa, że:

Ortega nigdy nie chciał wydawać się tak przejrzystym, byśmy z łatwością wiedzieli, co intelektualnie z nim począć [...]; dlatego zaledwie odsłaniał swą „intelektualną muskulaturę” [...] i często ukrywał swoje najważniejsze źródła [...]. Dlatego nie ma ryzyka w przypuszczeniu, iż Ortega świadomie układał swe dzieło w sposób złożony, „pełen tajemnic, aluzji i elizji” [...]. Chyba dlatego jego współcześni uznawali za trudną adekwatną interpretację jego myśli [...]. Dlatego łatwo zrozumieć, że znajdzie się ktoś, kto będzie widział Ortegę albo jako z gruntu idealistę, albo witalistę, albo fenomenologa, albo egzystencjalistę, albo historycyście, który do stanowiącego trzon jego poglądów witalizmu albo fenomenologii, albo egzystencjalizmu, albo historycy-

⁶⁹ W *Ensayos sobre Ortega...* J. San Martín pisze m.in.: „niewielki wysiłek, jaki poświęca się lekturze i interpretacji filozofii José Ortegi y Gasseta trzeba uznać za prawdziwy skandal, za który jest odpowiedzialna w mniejszej lub w większej mierze większość grupy hiszpańskich filozofów zawodowych” (s. 9); „Są nawet rzadko pisane prace doktorskie o Ortedze. W istocie, podczas całych studiów tak niewiele mówiliśmy naszym studentom o Ortedze, że nie mogło być nadmierne go zainteresowania wśród naszych doktorantów zgłębianiem jego dzieła, dzieła, które, poza tym, że jest napisane pięknym językiem kastylijskim, co ułatwia jego badanie, zaledwie znamy” (s. 10); „Obawiam się także, że sprawiliśmy, iż nasi bracia Latinoamerykanie przestali się nim interesować; w istocie, wydaje mi się, że w tych miejscach Ameryki Łacińskiej, w których uprawia się filozofię, Ortega stał się kimś doskonale nieznanym” (s. 11). Zob. na ten temat także J.L. Mora García, *Decálogo...*, s. 23–24.

⁷⁰ Zob. J. Marías, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1950, s. 33–34. Wart lektury jest artykuł J. Atencia, będący przeglądem ważniejszych, nowszych globalnych interpretacji i ocen filozofii Ortegi – zob. J. Atencia, *Ortega. La estructura ausente de una „filosofía invertebrada”*, „LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica”, 2001/3, s. 102–132.

zmu włączył coś z innych filozofii, a stąd bądź autora eklektycznego i bez nadzwyczajnego znaczenia, bądź kreatywnego, mającego zasługę w „zmetabolizowaniu” w oryginalnym systemie bardzo odmiennych filozofii⁷¹.

Marías twierdził, że Ortega był myślicielem w najwyższym stopniu „radycznym” i autentycznym. Pisał, iż na przełomie XIX i XX stulecia nie istniała „obowiązująca” filozofia, co wyrażano popularną wówczas tezą o „anarchii systemów filozoficznych”⁷². I chociaż w czasach młodości Ortega spędził kilka semestrów na uniwersytetach niemieckich, lecz – jak sam utrzymywał⁷³ i jak pisał Marías – nie zawdzięczał on tym studiom żadnych idei filozoficznych; „fundamentalną przyczyną tego, że nie nauczył się on tam filozofii, jest to, że... tam jej nie wykładano”⁷⁴ i wyprowadzał stąd ogólny wniosek, iż intelektualne okoliczności początków filozofowania Ortegi były takie, iż nie mógł on szukać oparcia w tradycji czy rówieśniczej grupie⁷⁵. Krótko mówiąc, według niego Ortega z obiektywnych przyczyn nie mógł być kontynuatorem żadnych idei.

Lansowany przez Maríasa pogląd o niezależności Ortegi od całej filozoficznej tradycji i współczesności wielu badaczy Ortegańskiej filozofii irytuje. Tę kwestię postrzegają oni zdecydowanie inaczej niż on i wskazują na liczne skrętnie skrywane źródła jego filozofii (ale też ma on opinię filozofa „reaktywnego”, polemicznego, myślącego głównie w sporze z inną myślą⁷⁶). Na przykład E. Górski pisze, iż Ortega zaczął coraz bardziej akcentować historyczny

⁷¹ E. Armenteros Cuartango, *Retazos de una „gigantomaquia”: Ortega versus Descartes. La „impronta pragmática” de la filosofía de Ortega*, „Contrastes. Revista Internacional de Filosofía”, 2006/11, s. 16. Cytowany autor te kwestię rozstrzyga następująco: „Ortega nie chciał być idealistą, lecz nie odrzucił idealistycznego »rozstrzygnięcia kwestii prawdy«; ani też sceptykiem, lecz krytykował absolutny charakter prawdy; ani historycystą, lecz postulował rozum historyczny; ani egzystencjalistą, lecz uczynił z każdego indywidualnego życia »rzeczywistość radykalną«; ani fenomenologiem, lecz przyjął intuicję jako poznanie syntetyczne i preintelektualne; ani pragmatystą, lecz myślał, iż nic nie ma innego znaczenia, niż funkcjonalne (*funcionante*)” (ibidem, s. 19). Według niego w najgłębszej swojej warstwie teoretycznej filozofii Ortegi jest pragmatyzmem oraz dodaje: „po odkryciu jego źródłowego pragmatyzmu Ortega przestaje wydawać się nam eklektyczny i kapryśny, a jawi się nam jako myśliciel bardzo dojrzały i spójny” (ibidem, s. 28).

⁷² J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1973, t. I, s. 97 oraz idem, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid 1983, s. 32.

⁷³ Sam Ortega w niektórych swoich pismach kreślił własny filozoficzny portret – pisał o sobie m.in. w *Goethe desde dentro* (1932), *Prólogo a una edición de sus obras* (1932), *Prólogo para alemanes* (1934) oraz w *La idea de principio en Leibniz* (1947). Najważniejszym rysem jego wypowiedzi jest teza o własnej niezależności intelektualnej wobec jakiegokolwiek obcej myśli oraz podkreślanie nowości i oryginalności myśli własnej, co – jak niejednokrotnie wykazywano – czynił za cenę ukrywania licznych zapożyczeń dość zróżnicowanych źródeł. W drugim wątku Ortega podkreśla osobistą perspektywę filozofowania, stanowiącego odpowiedź na historyczne i kulturowe hiszpańskie okoliczności, w jakich się znalazł, nadając własnej aktywności filozoficznej rangę misji.

⁷⁴ J. Marías, *Ortega. Circunstancia...*, t. I, s. 247.

⁷⁵ Ibidem, t. II, s. 128.

⁷⁶ Zob. E. Armenteros Cuartango, *Retazos...*, s. 18–19.

wymiar życia ludzkiego pod wpływem W. Diltheya⁷⁷; G. Sobejano wskazuje bliskie pokrewieństwo jego filozofii z ideami Nietzschego. Według niego nietzscheańskie motywy w twórczości Ortegi to podział życia na rosnące w moc i słabnące, chyłące się ku upadkowi, perspektywizm, arystokratyzm łączący się z negatywnym stosunkiem do demokracji, eksponowanie dionizyjskich aspektów życia, postulat akceptacji własnego przeznaczenia (*amor fati*), antychryścianizm⁷⁸. A. Regalado zauważa bliski związek racjonalizmu z dążeniami neokantystów i twierdzi, że Ortegańska filozofia może być rozpatrywana jako poszukiwanie życiowych *a priori* poznania⁷⁹. P.W. Silver zwraca uwagę na fakt, że lekturami Ortegi w czasie jego pobytu w Niemczech były przede wszystkim prace Brentano, Husserla i Schelera⁸⁰, a R. Gaj podkreśla wielostronne związki z krauzyzmem⁸¹. Ortega pisał w *Prólogo para alemanes* oraz w *La idea de principio en Leibniz*, że znajdował się pod urokiem fenomenologii, jednak szybko zauważył jej niedoskonałości i porzucił ją. Niemniej od połowy lat 80. tezę o przynależności filozofii Ortegi do nurtu fenomenologicznego – wbrew eksplikowanemu przez samego Ortegę dystansowi do niej – lansuje J. San Martín, twierdząc iż „Ortegańska myśl można adekwatnie zrozumieć tylko w perspektywie fenomenologii”⁸². San Martín pokazuje w swoich pracach, w jaki sposób z husserlowskiego sposobu myślenia Ortega wyprowadził własną koncepcję filozoficzną – wprawdzie odrzucił koncepcję świadomości Husserla, ideę redukcji fenomenologicznej, zaakceptował jednak metodę fenomenologiczną, która według niego miała gwarantować refleksyjność systemowości (z zastrzeżeniem, że może tak się stać, jeśli owa metoda zostanie w pewien sposób połączona z rzeczywistością, która sama w sobie jest systemem, tzn. z życiem jako rzeczywistością radykalną) oraz przyjął tezę o jednostkowym, indywidualnym charakterze poznania – takim, w którym podmiot jest centrum okoliczności.

Wiele uwagi poświęca się relacjom twórczość Ortegi z filozofią Heideggera. W opinii niektórych uczonych *Bycie i czas* wywołało u Hiszpana kryzys intelektualny. E. Górski zauważa, iż Ortega „pod wpływem lektury *Sein und*

⁷⁷ E. Górski, *José Ortega y Gasset...*, s. 39. Taką samą opinię wyraża N. Orringer w *Nuevas fuentes germánicas de ¿Que es filosofía?*, CSIC, Madrid 1984, s. 123.

⁷⁸ G. Sobejano, *Nietzsche en España*, s. 527–565.

⁷⁹ A. Regalado Garcia, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1990, s. 81.

⁸⁰ P.W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Genesis de „Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid 1978, s. 18. Bardzo wnikliwie źródła poglądów Ortegi przestudiował N. Orringer w *Nuevas fuentes germanicas*. Na podstawie badań prywatnej biblioteki madryckiego filozofa wykazał, że źródłem wielu jego idei i struktur jego myśli są prace Cohena, Natorpa, Immischa, Simmla, Lucki, Pfandera, Verweyen, Jaenscha, Schappa, Geigera... Na uwagę zasługują zwłaszcza obserwacje Orringera dotyczące wpływu Natorpa na stosunek Ortegi do fenomenologii.

⁸¹ R. Gaj, *Ortega y Gasset*, s. 8.

⁸² J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, s. 64.

Zeit uprzytomnił sobie wagę wielu niejasnych i nie w pełni uświadomionych sformułowań z pism wczesnego okresu swojej twórczości, głównie chodzi tu o wydane w 1914 r. *Meditaciones del Quijote*. Zachęcony pierwotnością wielu własnych intuicji, chętnie korzystał z bardziej wypracowanych rozważań Heideggera⁸³. Jak dalej pisze E. Górski, cykl wykładów pt. *¿Que es filosofía?* z 1929 r. ma strukturę dzieła Heideggera i czerpie z tej pracy wiele pomysłów. Zauważył to także Regalado. Według niego Ortega przez ostatnie dwadzieścia pięć lat życia tworzył w cieniu Heideggera⁸⁴; z jednej strony, nie wchodząc nawet głębiej w koncepcję niemieckiego filozofa, począł ją ośmieszać, z drugiej natomiast usilnie wykazywał, iż to jemu przysługuje pierwszeństwo w podjęciu i opracowaniu rozważanych przez Heideggera zagadnień. Niewiele później sam zaczął posługiwać się całymi jego strukturami myślowymi.

Chociaż Ortega toczył z Pokoleniem 98 spór o kształt hiszpańskiej kultury, to doceniał jego znaczenie i z jego myśli czerpał inspirację do własnej działalności i myśli. Zwłaszcza między koncepcjami filozoficznymi Ortegi i Unamuna istnieje wiele punktów zbieżnych, mimo odmiennych postaw intelektualnych i temperamentów twórczych, jakie obaj reprezentowali. E. Górski pisze, że:

filozofia Ortegi, przynajmniej w swych późniejszych sformułowaniach, miała swe źródło u Unamuna. Mimo wszystko nurtowały ich podobne problemy, aczkolwiek rozwiązania Ortegi były odmienne. Wspólnym problemem dla Unamuna i Ortegi była relacja rozum–życie. Ortegańska koncepcja rozumu witalnego (racjowitalizm) chciała być rozwiązaniem Unamunowskiej walki między rozumem a życiem. Podobnie idea życia jako projektu była nową wersją ujęcia życia jako snu i wyobrażonej fikcji⁸⁵.

Nieco dalej E. Górski podsumowuje: „filozofia Ortegi stanowi uzupełnienie, czasem przewycięzenie i rozwinięcie wielu wątków tkwiących już u Unamuna”⁸⁶. Bez wątpienia, racjowitalizm jest próbą rozwiązania problemów postawionych przez baskijskiego myśliciela. Więcej – Ortega akceptuje przedstawione przez autora *Del sentimiento trágico de la vida* rozumienie najważniejszych kategorii filozoficznych, mimo że nigdy tego wprost nie wyraża. Wspólne jest im np. pojmowanie życia jako rzeczywistości konkretnej, jednostkowej i osobowej, obaj odrzucają natomiast jego rozumienie ogólne i abstrakcyjne; uznają historię, czasowość za istotę życia⁸⁷. Definicja prawdy sformułowana przez Unamuno, głosząca, że „prawdą jest to, w co się wierzy całym sercem i całą duszą”⁸⁸,

⁸³ E. Górski, *José Ortega y Gasset...*, s. 133.

⁸⁴ A. Regalado García, *El laberinto...*, s. 25, 27, 82, 131–140, 177.

⁸⁵ E. Górski, *José Ortega y Gasset...*, s. 146. Tę opinię potwierdza J.L. Abellán: „filozofii Ortegi nie można zrozumieć bez poprzedzającej ją myśli Unamuna; problemy były te same, chociaż rozwiązania niekiedy inne” (J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes...*, s. 43).

⁸⁶ E. Górski, *José Ortega y Gasset...*, s. 149.

⁸⁷ Por. np. M. de Unamuno, *Como se hace una novela*, Guadarrama, Madrid 1977, s. 64.

⁸⁸ M. de Unamuno, *¿Que es verdad?* w: *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1951, s. 812.

żywo przypomina Ortegańską koncepcję wierzeń (poczynając już od samej nazwy, którą Ortega określa ten rodzaj wiedzy). U filozofa z Salamanki można także wskazać załączek Ortegańskiej koncepcji rzeczywistości. Według niego człowiek – będący centrum Uniwersum (w języku Ortegi: „okoliczności”) – nie może mieć bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, lecz z interpretacjami świata, dlatego też jego myślenie wspiera się na fundamencie przed-sądów. Ortega podobnie jak Unamuno postrzega cel poznania – ma ono służyć potrzebom życiowym. Nie znaczy to jednak, że myśl Unamuna i idee racjowitalizmu są zbieżne w szczegółach. Niemniej załączki wielu ważnych idei Ortegi istniały w pismach Unamuna.

Spór o filozofię Ortegę dotyczy nie tylko źródeł, które zasilają jego myśl, lecz także oceny jej efektów, zwłaszcza postulowanej przez niego reformy poznania. J. Marías twierdzi, że Ortega zapowiedzianą reformę przeprowadził i że można zasadnie mówić o racjowitalistycznej metodologii, o metodologii rozumu historycznego (narracyjnego), którą konstytuuje m.in. opis fenomenologiczny, hermeneutyka piśmiennictwa, metoda pokoleń oraz opowieść, za której wzorzec Marías uznał prolog Ortegi do książki Conde de Yebesa pt. *Veinte años de caza mayor* (1943)⁸⁹. Opowieść ma tę zaletę, że ukazuje życie ludzkie w jego wielorakich powiązaniach z otoczeniem oraz wszystkie składniki życia w ich dynamicznym związku⁹⁰. Powinna ona ujmować relacjonowaną sytuację w wielu perspektywach, ponieważ świat ludzki jako horyzont witalny jest dynamiczny i elastyczny. Głównym środkiem ekspresji, a także ważnym medium poznawczym, jakim posługuje się logos rozumu historycznego, jest metafora. W racjowitalistycznym paradygmacie poznawczym zastępuje ona pojęcia logiki tradycyjnej (tożsamościowej). Marías twierdzi, iż „metafora żywi się jasną świadomością nie-identyczności”, a powołując się na słowa Ortegi dodaje: „każda metafora jest odkryciem jakiegoś prawa uniwersum”⁹¹. Świat człowieka jako twór interpretacyjny jest „florą imaginacyjną”; taki właśnie – metaforyczny – charakter mają wierzenia. Metafory ujawniają główne rysy jednostkowego (i zarazem pokoleniowego) pojmowania świata, a nawet wybór metafor z powszechnie znanego zasobu odsłania szczególnie zainteresowania, dążenia, pragnienia, czyli program życia człowieka, decydujący o sposobie postrzegania i interpretowania świata. Hermeneutyka literatury również służy odtwarzaniu prerefleksyjnej metafizyki, podzielanej przez twórców literatury z przynajmniej częścią tego społeczeństwa, w jakim oni żyją i dla którego piszą, której z reguły jednak nie uświadamiają sobie⁹². Niestety, trudno twierdzić, iż wymienione elementy metody Ortega powiązał w koherentną koncepcję metodologiczną.

⁸⁹ J. Marías, *La escuela de Madrid*, s. 198.

⁹⁰ J. Marías, *Introducción a la filosofía*, w: *Obras*, t. II, *Revista de Occidente*, Madrid 1962, s. 176.

⁹¹ J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, s. 411.

⁹² Zob. J. Marías, *La escuela de Madrid*, s. 328.

Inną opinię o reformie Ortegi wyraża wielu uczonych. Na przykład G. Fernandez de la Mora zauważa trudności w określeniu zależności między koncepcją rozumu witalnego i historycznego; E. Nicol pisze, że Ortega nie tylko nie sprecyzował zależności między rozumem witalnym i historycznym, ale w ogóle nie przedstawił spójnej koncepcji rozumu jako takiego⁹³; C. Moron Arroyo zwraca uwagę na niejednoznaczność kategorii „rozumu witalnego”. Ortega twierdził, że życie powinno być głównym obiektem zainteresowania teoretycznego, ale Arroyo, dociekając znaczenia tego postulatu, zauważa, że jest on zbyt ogólny, by można było wyprowadzić z niego konkretne dyrektywy metodologiczne⁹⁴. W opinii tego autora postulat Ortegi pozostał mglistą deklaracją. G. Fernandez de la Mora twierdzi, że proponowana przez Ortegę metoda sprowadza się do egzegezy etymologicznej⁹⁵ oraz uznaje zapowiedź reformy metodologicznej Ortegi za jej jedyny wyraz. A. Regalado Garcia uważa, iż sformułowanie koncepcji metodologicznej zostało przez Ortegę jedynie zapowiedziane, a tezy, które mogłyby być jej elementami, nie zostały nigdy przez niego ujęte w koherentny system⁹⁶. F.X. Pina Prata wyraża pogląd, że metodologia rozumu witalnego i historycznego polega na tworzeniu deskryptywnych definicji badanych zjawisk⁹⁷.

Pewne zamieszanie powstało także wokół Ortegańskiego postulatu opracowania „logiki rozumu witalnego”. Niektórzy autorzy z kręgu madryckiego głosili, iż taka logika już istnieje i na niej opiera się myśl samego Ortegi. Niemniej Fernández de la Mora twierdził, że „zwykła lektura Ortegańskiego dzieła prowadzi do konkluzji, iż jego milcząco zakładaną logiką jest logika tradycyjna”⁹⁸. Współcześnie ten pogląd podziela m.in. L. Vega Reñón, który wskazuje, iż w ocenie Ortegi logika (czy raczej sama logiczność) nie może się ukonstytuować wyłącznie w obrębie samej siebie i jest ugruntowana w alogicznym żywiole życia, dlatego w gruncie rzeczy sama jest alogiczna, co po prostu znaczy, że logiki nie ma; z tego punktu widzenia dzieje logiki są dziejami iluzji. Ortega wzmiankował o ukonstytuowaniu logiki rozumu witalnego, a „Mariasowi przypadła rola przejścia od *pars destruens* do *pars construens* programu szkoły, skok od negacji wcześniejszej logiki tradycyjnej do ustanowienia autogenicznej logiki rozumu witalnego – pisze L. Vega Reñón. Skok w próżnię – jeśli nie wyłącznie intencja wykonania skoku. Bowiem ani jego znajomość logiki trady-

⁹³ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, s. 311, 317–318 i 329–330.

⁹⁴ W związku z tym Moron Arroyo pisze: „okazuje się zatem, że rozum witalny sprowadza się do tego, iż rozum czysty ujmuje życie jako obiekt swego czystego myślenia? Rozum witalny nie byłby niczym nowym, lecz polegałby na zmianie zainteresowania filozofa w odniesieniu do życia; zmiana osobistego zainteresowania nie może jednak przekształcić się w teoretyczną zasadę dla innych” (C. Moron Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968, s. 36–37).

⁹⁵ G. Fernandez de la Mora, *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid 1987, s. 223

⁹⁶ A. Regalado Garcia, *El laberinto...*, s. 111.

⁹⁷ F.X. Pina Prata, *Dialectica da razão vital*, Livraria Morais Editora, Lisboa 1962, s. 281.

⁹⁸ G. Fernandez de la Mora, *Ortega y el 98*, s. 240–241.

cyjnej nie jest jasna i zrozumiała, ani postulat nowej logiki nie wykracza poza żądania i pragnienia, w kierunku minimalnej realności jakiegokolwiek jej zarysu⁹⁹. Nie udało się także tej postulowanej logiki nie-formalnej, nie-abstrakcyjnej, lecz dostosowanej zawsze do konkretnych okoliczności życiowych opracować M. Granellowi, który taką próbę podjął, chociaż jego wiedza logiczna prezentowała wysoki poziom profesjonalny. We wprowadzeniu do pracy pt. *Lógica* (1949) Granell stwierdzał, że dotychczas nie zostały wypracowane formalne reguły i schematy rozumowania logiki rozumu witalnego i że jest to logika przyszłości¹⁰⁰. L. Vega Reñón, odpowiadając na pytanie, czy taka logika, jaką postulował Ortega jest w ogóle możliwa, odpowiada:

obawiam się, że nie. Logika rozumu witalnego jest logiką bez nadziei na życie. Przede wszystkim nie tylko spoczywała ona [a raczej jej projekt – M.J.] w pstrokaciźnie motywów metafizycznych, epistemologicznych, metodologicznych, a nawet antropologicznych, z której zostały wykluczone rozważania formalne [...], lecz także brakowało jej perspektywy analitycznej drugiego poziomu języka: metadyskursywny poziom logiczny był jednym z jej ślepych punktów. [...] Po drugie, [...] projekt ortegiańskiej logiki ignoruje wymiar semantyczny analizy logicznej, a w szczególności semantykę [...] języków i teorii logicznych¹⁰¹.

Jak pisze J. Atencia, „zdaje się, że jego wysiłek zagubił się, rozpraszając się na wiele obszarów, rozsiewając się w esejach pozbawionych wprost wyrażonej argumentacji, rozplywając się w sugestiach, rozbieżny w aluzjach i elizjach. Jego filozofia drogo zapłaciła za ten błyskotliwy styl prasowej eseistyki i otwartych sugestii¹⁰². Autor tych słów zauważa jednak, iż mimo różnych niedoskonałości Ortegiańskiej filozofii czy nawet wątpliwej oryginalności jego myśli, o uznanie której tak usilnie zabiegał, mimo zawłaszczania cudzych idei, Ortega pozostał wierny swojemu literackiemu i filozoficznemu powołaniu, stając się humanistą w najszlachetniejszym znaczeniu tego słowa.

Manuel García Morente (1886–1942)

Morente urodził się w Arjonilla (Jaén). Uczył się i studiował we Francji – najpierw w liceum w Bayon (1894–1903), a później na Sorbonie (1903–1905). Po powrocie do Hiszpanii podjął studia filozoficzne na Uniwersytecie Central-

⁹⁹ L. Vega Reñón, *La suerte de la lógica...*, s. 48–49.

¹⁰⁰ M. Granell, *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid 1949, s. 6.

¹⁰¹ L. Vega Reñón, *La suerte de la lógica...*, s. 53–54.

¹⁰² J. Atencia, *Ortega. La estructura ausente...*, s. 139–140. Zauważmy przy tej okazji, iż autorzy dociekający głębszego filozoficznego sensu Ortegiańskich idei dość często konstatują brak precyzji, niespójność, nieścisłości i sprzeczności występujące w wypowiedziach madryckiego filozofa, dostrzegają, iż swoje koncepcje (takie jak np. koncepcja społeczna czy idea buntu mas) formułuje on na podstawie luźnych obserwacji i nielicznych faktów, dlatego też wskazują na spekulatywny charakter części jego filozofii.

nym w Madrycie oraz w 1908 r. w Institución Libre de Enseñanza. Dzięki stypendium przyznanemu przez Junta para Ampliación de Estudios w latach 1909–1910 studiował w Marburgu, Berlinie i Monachium. Powróciwszy do Madrytu, zatrudnił się jako profesor w Institución Libre de Enseñanza, a następnie od 1912 r. kierował Katedrą Etyki na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie. W 1931 r. został dziekanem Wydziału Filozofii i Filologii tej uczelni; tę funkcję sprawował do 1936 r., tzn. do zdymisjonowania go przez frankistowskie władze. W 1930 r. został mianowany na podsekretarza w Ministerstwie Szkolnictwa Publicznego i Sztuk Pięknych, w 1932 r. został członkiem Academia de Ciencias Morales y Políticas. Po wybuchu wojny domowej w 1937 r. udał się do Francji, a następnie do Argentyny. W Ameryce Łacińskiej przebywał krótko; pod wpływem traumy związanej z szykanami, jakim faszyci poddali jego rodzinę w Hiszpanii, M. García Morente przeżył głęboki wstrząs o charakterze religijnym (został wychowany w wierze katolickiej, jednak już podczas nauki we Francji stracił ją), po którym zdecydował zostać księdzem. Gdy w 1938 r. powrócił do Hiszpanii, wstąpił do seminarium duchownego; pierwszą mszę odprawił w 1941 r. Do śmierci w 1942 r. pracował na tym samym wydziale, którego wcześniej był dziekanem.

M. García Morente nie był wybitnym i oryginalnym filozofem¹⁰³, niemniej w jego myśli wyróżnia się cztery okresy: neokantowski, bergsonowski (Bergsona uznawał za jednego – obok Platona, Leibniza i Kanta – z czterech najwybitniejszych filozofów w dziejach¹⁰⁴), fenomenologiczny oraz ortegiański¹⁰⁵; w ostatnich latach życia zainteresował się tomizmem, który uznał za wyraz „czystej filozofii” oraz „doskonały model racjonalnej obiektywności”¹⁰⁶. Jego nazwisko – wraz z krótkim, siłą rzeczy, omówieniem jego poglądów – pojawia się wśród członków Szkoły Madryckiej głównie ze względu na zasługi administracyjne i sprzyjającą filozofowaniu atmosferę, którą stworzył jako dziekan wydziału, z którym Szkoła była związana (był on, jak pisze M. Suances Marcos, „reprezentantem instytucjonalnym szkoły Madryckiej”¹⁰⁷). Członkowie Szkoły, którzy studiowali na wydziale filozofii UC w Madrycie w tym czasie, kiedy on wykladał i sprawował dziekańską władzę, wypowiadają się o nim w superlatywach jako o wykładowcy.

¹⁰³ Tak też o nim napisał jego przyjaciel, J. Marías, dodając, iż García Morente nawet nie pragnął być myślicielem oryginalnym oraz że nie miał umysłu kreatywnego, lecz receptywny i ciekawy myśli innych, które referując niekiedy nadto upraszczał – zob. J. Marías, *El nivel de Manuel García Morente*, „ABC”, 12.12.1996

¹⁰⁴ Zob. M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, Madrid 2010, s. 37.

¹⁰⁵ Zob. E. Forment Giral, *En torno al tomismo y modernismo*, „Anuario Filosófico”, 1986/2, s. 134.

¹⁰⁶ M. García Morente, *La razón de la fe en Santo Tomás de Aquino*, w: idem, *Fundamentos de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid 1943, s. 132.

¹⁰⁷ M. Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, s. 313.

Wiele wysiłku M. García Morente włożył w przetłumaczenie na język hiszpański dzieł filozoficznych m.in. Kanta (wraz z trzema *Krytykami*), Kartezjusza, Rickerta, Spenglera, Uexküla, Husserla i Pfändera. Jest autorem następujących prac: *La filosofía de Henri Bergson* (1916), *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía* (1917), *Ensayos sobre el progreso* (1932), *Ensayo sobre la vida privada* (1935), *Orígenes del nacionalismo español* (1938), *Idea de la Hispanidad* (1938), *Ideas para una filosofía de la historia de España* (1942), *Lecciones preliminares de filosofía* (1943; w następnym wydaniu z 1947 r. jako współautor tej pracy występuje neoscholastyczny filozof Juan Zaragüeta, a ona sama nosi tytuł *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos*), *Ensayos* (1945), *Ejercicios espirituales* (1961), *Escritos pedagógicos* (1975), *El "Hecho extraordinario" y otros escritos* (1996). W 1996 r. ukazały się w czterech tomach jego *Obras completas*. Mimo że był rówieśnikiem Ortegi y Gasset, uważał się za jego ucznia; tak też go widział sam Ortega. Początkowo, tak jak jego mistrz, García Morente twierdził, że ostatecznym obiektem myśli metafizycznej jest jednostkowe, „moje” życie – uznawane za byt autentyczny i absolutny. Po kryzysie religijnym w jego myśleniu nastąpiła zmiana – wyzwolił się z Ortegańskich wpływów, skupił na studiowaniu filozofii i teologii tomistycznej oraz opowiedział się za realizmem filozoficznym. W perspektywie wiary rozważał zagadnienie istoty hiszpańskości i hiszpańskiego sposobu bycia.

Z refleksji nad dziejami Hiszpanii García Morente wyprowadza wniosek, iż w historii świata odegrała ona czterokrotnie decydującą rolę. Po raz pierwszy dokonało się to po podboju Półwyspu Iberyjskiego przez Cesarstwo Rzymskie. Tak samo jak w wypadku pobitej Grecji, kultura ludów Półwyspu wywarła znaczący wpływ na „orientację historyczną i kulturową rzymskiego życia”, pozostawiając na nim niezatarte ślady, których przykładów filozof jednak nie podaje. Drugi tak ważny moment wiąże on z arabskim podbojem Hiszpanii; wówczas odegrała ona rolę przedmurza Europy. W tej trwającej osiem stuleci walce z najeźdźcą Hiszpania ukonstytuowała się jako naród, uzyskując świadomość swej odrębności, jedności i przeznaczenia. Pełne ukształtowanie narodu, hiszpańskiej duszy czy samej hiszpańskości dokonało się na przełomie XVI i XVII w., a ponadto zaznaczyło się wówczas jej oddziaływanie na zewnątrz za pośrednictwem trzech ważnych idei: 1) państwa narodowego – Hiszpania była pierwszym nowożytnym organizmem politycznym opartym na jedności państwa, władzy i ludu; 2) armii jako niezbędnego organu państwa i 3) teorii i praktyki polityki imperialistycznej. Czwarty istotny dla dziejów świata moment w dziejach Hiszpanii García Morente wiąże z oporem (wojna domowa 1931–1936), jaki stawiała ona próbie sowietyzacji świata, pozbawienia narodów ich tożsamości i narzucenia im politycznych i społecznych zasad komunizmu. W owych czterech historycznie ważnych dla bytu Hiszpanii momentach filo-

zof dostrzega stałą obecność stoickiej akceptacji dziejowego przeznaczenia oraz wierności jej własnej istocie.

Stawiając pytanie o to, czym jest hiszpańskość, M. García Morente rozważa dwie grupy teorii udzielających odpowiedzi o istotę narodowości: naturalistyczne, wskazujące jej podstawy w czynnikach biologicznych, geograficznych i w języku, oraz spirytualistyczne. Filozof odrzuca koncepcje naturalistyczne, zauważając, że istota narodu nie jest czymś naturalnym, lecz wytworem wyłącznie ludzkim, związanym z ludzką wolnością wyboru, która sprawia, iż człowiek jest zawsze autorem własnego życia i odpowiada za jego kształt, a jego „natura” jest jedynie podstawą, na której musi on kształtować to, co istotnie i autentycznie ludzkie i co poza naturę wykracza. Naród jest czymś ukształtowanym na ten sam wzór – dlatego García Morente uznaje, iż trafniejsze są spirytualistyczne teorie narodu E. Renana i J. Ortegi y Gasset. Pierwszy z nich twierdzi, iż naród powstaje w wyniku codziennego plebiscytu za przynależnością do grupy ludzi o wspólnej przeszłości, drugi – że tworzy go codzienny plebiscyt dotyczący wspólnego projektu przyszłości. Według Garcíi Morente obie koncepcje są ułomne, za trafną natomiast uznaje ich syntezę podkreślającą ciągłość przeszłości i przyszłości narodu, spójność jego projektów z jego dziełami już dokonanymi. Owa decydująca o tożsamości narodu ciągłość wyraża się w jednakowym stylu przeszłych i przyszłych dzieł i projektów pewnej grupy ludzi. Dlatego filozof definiuje naród jako jedność stylu wspólnego życia. O jedności stylu decyduje zaś wspólny dla żyjących razem ludzi „idealny obraz człowieka, jakim chcielibyśmy być; obraz człowieka absolutnie wartościowego, nieskończenie »dobrego«, człowieka doskonałego. [...] To nasze »lepszego ja«, które stale towarzyszy naszemu ja realnemu i materialnemu, stale jest obok nas, w każdym naszym akcie, w każdym wysiłku, w każdym dziele; i pozostawia ślad swego idealnego bytu na wszystkim, co czynimy i co wytwarzamy”¹⁰⁸. Ów ideał nadaje pewnej grupie ludzi wspólne oblicze – konstytuuje naród.

Wspólny, narodowy styl życia jest trudny zarówno do dyskursywnego, jak i intuicyjnego ujęcia, ponieważ nie jest rzeczą, lecz sposobem bycia wśród rzeczy, relacji z nimi. Morente twierdzi, iż w takiej sytuacji właściwsze jest wyrażenie w symbolu idealnego, indywidualnego, konkretnego typu człowieka – takiego, jakim np. dla antycznych Greków był ideał *kalós kai agathos* czy dla Anglików jest *gentleman*. Jako osobowy symbol wyrażający hiszpański narodowy styl życia (hiszpańskość) García Morente wskazuje ideał chrześcijańskiego rycerza (*el caballero cristiano*), gdyż w doskonałej i „radikalnej” tożsamości funkcjonuje tam rycerskość i chrystianizm, jednocześnie zaznaczając, iż jest to byt nierealny, który nigdy nie był i nie będzie w pełni zrealizowany.

¹⁰⁸ M. García Morente, *Idea de la Hispanidad*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938, s. 47.

Chrześcijański rycerz jest oddany wyższym wartościom, zawsze staje po stronie sprawiedliwości, jest obrońcą słusznej sprawy i optymistycznie wierzy w moc imperatywów moralnych oraz sprawczą siłę własnej woli. Działa niecierpliwie, nie potrafi czynić świata lepszym stopniowo, ponieważ nie ceni świata materialnego (w tym dóbr, które sam posiada; stąd też jego szczodrość), uważa go za łatwy do opanowania, przemiany, pokonania, poddania go zasadom duchowym (przede wszystkim własnym) nawet w drodze przemocy wobec siebie i innych. Ma silny, nieustępliwy, trudny do złamania, szlachetny charakter wolny od resentymetu. Nie potrafi chłodno i racjonalnie kalkulować zysków i strat, w swoich ocenach rzeczywistości zdaje się raczej na instynkt i wycucie. Wartości, które ceni i normy, którym podlega, mają źródło jedynie w nim samym, zasady życia publicznego raczej lekceważy jako nieautentyczne. Nie czuje lęku przed niczym i nikim oprócz Boga i siebie samego, a jego odwaga wynika wyłącznie z dominacji idei nad wolą. Jedną z najważniejszych idei, które wyznaje, jest idea autentycznego bycia sobą, posiadania własnej osobowości. Bez zastrzeżeń akceptuje swoje przeznaczenie, będąc przekonany, że tworzy je on sam. Wysoko ceni honor własny i innych, co jest przejawem szacunku dla wewnętrznej wartości osoby oraz niechęci do jakiegokolwiek udawania. Ponadto, będąc człowiekiem religijnym i wierząc w życie wieczne duszy, lekceważy śmierć, a doczesność postrzega jako przejściowy etap swojego istnienia. Fundamentem wszystkich zalet rycerza chrześcijańskiego jest religijność, nie potrzebująca ani nie lękająca się racji, poprzedzająca rozum i głębsza niż on, odnosząca do Boga wszystko, cokolwiek myśli, odczuwa i czyni.

W przyjętej w tej pracy perspektywie interesującym aspektem myśli Garcii Morente jest jej bliższy związek z filozofią, w tym z filozofią hiszpańską. Podjął on tę kwestię w wystąpieniu wygłoszonym w 1934 r., zatytułowanym *La Filosofía en España*. Stwierdził w nim, iż Hiszpania nie miała filozofów na miarę Arystotelesa, Kartezjusza czy Kanta, jednak wśród postaci o wyjątkowej międzynarodowej doniosłości wymienia F. Suáreza oraz zauważa wpływ mistyki hiszpańskiej na uniwersalną myśl filozoficzną. Nie są to więc dokonania szczególnie imponujące, co wydaje się filozofowi znaczące i nieprzypadkowe oraz warte namysłu wobec bogatej i wielkiej hiszpańskiej twórczości literackiej i artystycznej. Uznając przyczyny historyczne i polityczne za zbyt powierzchownie wyjaśniające ten stan rzeczy, García Morente w duchu swojej wizji *Hispanidad* wyjaśnia, iż:

dusza hiszpańska wielbi inne idole (*ídolos*), ale nie czyste myślenie (*la pura inteligencia*). Dusza hiszpańska nad czystą teoretyczną kontemplację intelektualną przedkłada działanie; nad teorię przedkłada życie; wyżej niż spekulację ceni moralność, etykę, szlachetność charakteru. Hiszpan w tablicy wartości, które tworzą istotę jego duszy, ustawił na pierwszym miejscu nie mędrca zamkniętego w swojej pracowni,

nie matematyka pochylonego nad kartką papieru i kreślącego swoje figury geometryczne, nie filozofa medytującego nad strukturą świata i rzeczy, lecz człowieka, który prowadzi swoje życie z czystością i pięknem paraboli zakreślonej przez pocisk. Hiszpan zawsze wolał żyć niż myśleć, czy lepiej – Hiszpan oddał myślenie na usługi życia, będąc daleko od oddania życia na usługi myślenia¹⁰⁹.

Wprawdzie wśród Hiszpanów nie brakowało ludzi myślących – kontynuuje swój wywód García Morente – takich jak chociażby Ignacy Loyola czy Teresa od Jezusa, to jednak nie potrafili oni utrzymywać swoich myśli w zamknięciu własnych umysłów, lecz zawsze dążyli do ich ucieleśnienia, mieli dusze założycieli, fundatorów. Dlatego, kiedy od XVII w. do połowy XIX stulecia w filozofii europejskiej dominował idealizm (tym mianem García Morente określa dominację idei nad życiem, „redukcję życia do myślenia”), Hiszpania stała się w tej dziedzinie nieobecna. Jej obecność w filozofii zaczęła zaznaczać się w połowie XIX w., osiągając apogeum ok. roku 1900 w związku z kryzysem idealizmu, zwłaszcza niemieckiego, zaś głównym zagadnieniem hiszpańskiej refleksji filozoficznej stała się kwestia kulturowej tożsamości Hiszpanii, wyrażająca się w pytaniach: „kim jestem ja, ja Hiszpania? jakie może być moje przeznaczenie w świecie?”¹¹⁰. Ten kierunek refleksji myśliciel uznaje za typowy dla filozofii i kultury hiszpańskiej. Jako jego inicjatorów wskazuje katalońskiego neotomistę Jamie Balmesa i krauzystę Juliána Sanza del Río, uznając dokonania tego drugiego za bardzo płodne i oryginalne, dające początek silnemu nurtowi myśli mającej wielki wpływ na ukształtowanie życiowych, praktyczno-etycznych, czynnych postaw Hiszpanów. Wskazując krauzystów, filozof pisze, iż „owi ludzie pokazali swoim synom, nam, jak być rycerzem ideału i ducha”¹¹¹. Niemniej zauważa także, iż krauzyzm w wymiarze czysto intelektualnym był filozofią „ekscentryczną”, rozwijającą się na marginesie głównych nurtów myśli europejskiej, „doktryną sekciarską”, błędnie uznaną przez J. Sanza del Río za myśl nową i wyraz tego, co w filozofii najbardziej aktualne. Natomiast tym, kto sprowadził do Hiszpanii filozofię naprawdę uniwersalną (*perenne*), rozwijaną w głównym nurcie trwałej tradycji myśli światowej, był J. Ortega y Gasset, uczeń neokantystów, który w centrum refleksji filozoficznej postawił życie. Według Garcíi Morente wraz z Ortegą prawdziwa filozofia po raz pierwszy zagościła w Hiszpanii. Filozofię życia Ortegi uznaje on za całkowicie oryginalną, sformułowaną bez wpływu zewnętrznych inspiracji, będącą wyrazem „wiecznej istoty duszy hiszpańskiej”. Tym, co decyduje o rdzennej hiszpańskości myśli Ortegi, jest jej przewyżczenie skrajności idealizmu i realizmu oraz założenie, iż myśl wyrasta z ludzkich potrzeb życiowych. Już w 1934 r. García Morente twierdził, że gdy-

¹⁰⁹ M. García Morente, *Filosofía en España*, „Revista de Filosofía”, 1996/15, s. 6.

¹¹⁰ Ibidem, s. 8.

¹¹¹ Ibidem, s. 11.

by nawet ten filozof w jakichś tragicznych okolicznościach zmarł, nie zmieniłoby to faktu, iż po raz pierwszy w dziejach w Hiszpanii pojawiła się postać prawdziwie wielkiego filozofa, prawdziwy system filozoficzny oraz szkoła filozoficzna (posiadanie systemu filozoficznego Garcíi Morente uznawał za warunek „absolutnie konieczny” do uznania myśliciela za rzeczywistego filozofa; innym warunkiem jest posiadanie przezeń szkoły filozoficznej, której podstawą jest właśnie system). Z pewnością Garcíi Morente bardzo odpowiadało Ortegiąńskie rozstrzygnięcie kwestii relacji między życiem i myśleniem, był bowiem, jak wielu z jego pokolenia, zauroczony filozofią życia Bergsona¹¹².

Julián Marías (1914–2005)

Marías studiował filozofię na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie w latach 1931–1936, tzn. w okresie największego intelektualnego i instytucjonalnego rozkwitu ortegizmu. W czasie wojny domowej przez pewien czas służył w oddziałach Republiki, a później krótko przebywał we frankistowskim areszcie. W 1941 r. opublikował swoją pierwszą książkę *Historia de la Filosofía*, w której określił się jako zwolennik filozofii J. Ortegi y Gasset. Jak pisze J.L. Abellán, „Maríasowi nikt nie wybaczył jego wierności Ortedze”¹¹³ – odmówiono mu zatrudnienia w państwowych instytucjach naukowych i dydaktycznych, nie mógł także do 1952 r. publikować w hiszpańskich periodykach. Wystąpienie w obronie Ortegi utrudniło mu także obronę rozprawy doktorskiej; pozytywnym wynikiem zakończyła się ona dopiero dziesięć lat później, gdy już był autorem kilku znaczących książek. Kiedy Ortega w 1949 r. powrócił do kraju, założył wraz z nim Instituto de Humanidades, który po dwóch latach upadł. W 1951 r. filozof udał się do USA, gdzie m.in. w Wellesley College, UCLA, Harvard University, University of Oklahoma, Yale University wykładał literaturę hiszpańską i filozofię. Pracował także w uczelniach Ameryki Łacińskiej. Do końca życia pozostawał niezależnym intelektualistą, nie związanym z żadną instytucją państwową. W 1964 r. przyjęto go do Real Academia Española; w 1982 r. został powołany do Papieskiej Rady Kultury. W 1996 r. otrzymał najbardziej prestiżową hiszpańską nagrodę literacką – Nagrodę Księcia Asturii – za wybitne osiągnięcia w dziedzinie eseju. Ze względu na eseistyczny styl większości jego prac oraz wieloletnią, stałą obecność jego esejów w madryckim dzienniku „ABC” pozostaje w Hiszpanii jednym z najpowszechniej znanych filozofów.

¹¹² Zob. A. Cortina Urdampilleta, *García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson*, „Thémata. Revista de Filosofía”, 2012/45, s. 107.

¹¹³ J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes...*, s. 232.

J. Marías jest autorem około siedemdziesięciu książek o zróżnicowanej tematyce; wiele z nich to zbiory esejów publikowanych wcześniej w prasie. Jego najważniejsze prace filozoficzne to: *Historia de la filosofía* (1941), *Introducción a la Filosofía* (1947; jak sam Marías twierdził, ta praca jest systematycznym wykładem jego filozofii), *Ortega y la idea de la razón vital* (1948), *El método histórico de las generaciones* (1949), *Biografía de la Filosofía* (1954), *Idea de la Metafísica* (1954), *La estructura social* (1955), *La Escuela de Madrid* (1959), *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960), *La realidad histórica y social del uso lingüístico* (1966), *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (1970), *Acerca de Ortega* (1971), *Literatura y generaciones* (1975), *La justicia social y otras justicias* (1979), *Problemas del cristianismo* (1979), *Ortega. La trayectorias* (1983), *La mujer y su sombra* (1986), *Mapa del mundo personal* (1993), *Razón de la filosofía* (1993), *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida* (1995), *Persona* (1996), *Tratado sobre la convivencia* (2000).

Marías był najbardziej oddanym uczniem Ortegi. Podejmując jakiegokolwiek zagadnienie filozoficzne, rozstrzygał je według założeń Mistrza, tak iż Ortega o swojej i Mariása filozofii mógł w pewnym momencie powiedzieć: „nasza filozofia”, dlatego w omówieniu filozofii Mariása dość często będą pojawiały się tezy Ortegańskie. Ponadto obiektem swojej pracy filozoficznej – wprawdzie nie jedynym, ale jednak bardzo ważnym, może nawet najważniejszym – uczynił on doktrynę Mistrza, zmierzając do jej udoskonalenia, zwłaszcza wobec zarzutów stawianych jej przez licznych filozofów i badaczy. Marías wykazywał, iż ortegizm jest spójną koncepcją, ma charakter systemu i jest myślą oryginalną, bez względu na podważające to stanowisko dobrze udokumentowane stanowiska innych uczonych. Jego wypowiedź z książki pt. *Ortega. Las trayectorias* można uznać za odpowiedź na ich zarzuty. Marías pisze tutaj:

ci, którzy nie mają pojęcia o filozofii, usiłują się dowiedzieć, skąd wzięła się filozofia Ortegi (z Niemiec, ma się rozumieć); i szukają w niej [tj. w filozofii niemieckiej – M.J.] wszystkiego, co jakkolwiek przypomina myśl Ortegańską. Inni, wygodniejsi, nie fatygują się nawet studiowaniem filozofii niemieckiej, lecz ograniczają się do myszkowania w prywatnej bibliotece Ortegi – a nuż trafi się coś w jakiejś książce, co zadźwięczy na podobieństwo jakiejś idei, którą znaleźli u Ortegi i czują się zmuszeni uznać to za jego źródło, i na myśl im nawet nie przyjdzie, że te wszystkie źródła spokojnie były w Niemczech, a żadne z nich nie przypominało filozofii Ortegi [...], lecz decydujące jest to, że kiedy Ortega tworzy swoją filozofię, aż do 1914 r. nikt w Niemczech nie osiągnął właściwego mu poziomu¹¹⁴.

W końcowych partiach książki filozof wypowiada się już jednak mniej kategorycznie; nie twierdzi, że doktryna Ortegi przewyższa wszystko, co dotąd w filozofii powstało, dostrzega także wartość innych koncepcji filozoficz-

¹¹⁴ J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, s. 32.

nych, „rówieśniczych” w stosunku do Ortegiańskiej, przede wszystkim zaś myśli M. Heideggera. Niemniej w wywiadzie udzielonym wiele lat później, w 1995 r., powiada, że całe hiszpańskie życie intelektualne znajduje się pod wpływem filozofii Ortegi¹¹⁵.

Mimo tak ortodoksyjnego stanowiska, Marías w pewien sposób przyczynił się do rozwoju filozofii Ortegi, doprecyzował niektóre segmenty ortegizmu w zakresie metodologii, uściślając przede wszystkim metodę pokoleń. Uzupełnił ponadto tę myśl antropologią. Jest to antropologia metafizyczna, tzn. wyprowadzająca z analitycznych zasad Ortegiańskiej metafizyki życia tezy dotyczące jego empirycznych struktur. To najważniejszy twórczy wkład Mariása w rozwój ortegizmu¹¹⁶, który zresztą on sam tak właśnie oceniał; w wywiadzie udzielonym w 1998 r. powiedział: „poczynając od *Antropología Metafísica*, opublikowanej w 1970 r., wszystkie książki, jakie od tego momentu napisałem, są poświęcone badaniu tej rzeczywistości, jaką jest ludzkie życie, przede wszystkim jego osobowe jądro”¹¹⁷. Ponadto znajdujemy u niego próby poszerzenia ortegizmu o zagadnienia dotyczące kwestii religijnych; dostrzec je można m.in. w jego koncepcji osoby, do której charakterystyk należy to, iż jest stworzona przez Boga i „nosi w sobie skończony obraz nieskończoności, jest *imago Dei*”¹¹⁸. W cytowanym wywiadzie Marías wyznawał, że chrześcijaństwo jest dla niego „osobową wizją człowieka i oczywiście Boga”¹¹⁹. Właściwą perspektywą postrzegania osoby była dla niego perspektywa stworzenia¹²⁰.

¹¹⁵ V. Medina, Julián Marías: „Ortega nos salva” (wywiad z J. Mariásem), „Especulo. Revista de Estudios Literarios”, 1995/1, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero1/jmarias.htm>, 5.01.2012.

¹¹⁶ Niektórzy jednak odmawiają tej jego koncepcji pełnej oryginalności. A. Donoso jako jej źródło wskazuje filozofię Unamuna. Według tego autora „Unamuno dostarczył Mariásowi pytań ostatecznych, natomiast Ortega dał mu metodę, by je rozwiązać” (A. Donoso, Julián Marías como discípulo de Unamuno, „Cuenta y Razón”, 1986/22, s. 63–72, http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/022/Num022_007.pdf, 5.10.2012). Podobną tezę o wpływie Unamuna na Mariása głosi H. Raley w *La visión responsable*, a także H. Carpintero w: Julián Marías en escorzo, „Cuenta y Razón”, 2003/129, s. 7–17, http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/129/Num129_001.pdf (5.10.2012), który pisze: „przed nami myśliciel, który ma swoją filozofię. Ta filozofia jest nie tylko jego, ponieważ przyjmuje ona i rozwija się po głównych liniach wcześniej wyznaczonych przez Ortegę i Unamuna, lecz jest także oryginalna w tym znaczeniu, że przemyślał ją on od wewnątrz, rekonstruując z własnego punktu widzenia cały jej sens oraz przekładając na własne pojęcia, ze wzrokiem skierowanym na rzeczywistość, wskazując w ten sposób jej rację”. Cytowany autor podkreśla, iż jest to filozofia „głęboko oryginalna”, jednak w łonie tradycji ustanowionej przez wymienionych mistrzów Mariása.

¹¹⁷ J. Marías, *Perspectivas de la Filosofía, hoy*, „Entrevista”, http://www.hottopos.com/notand1/entrev_marias.htm (5.10.2012).

¹¹⁸ J. Sánchez-Gey, *La reflexión sobre Dios en Julián Marías*, w: *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, red. J.L. Cabria, J. Sánchez-Gey, Sígueme, Salamanca 2002, s. 275.

¹¹⁹ J. Marías, *Perspectivas de la Filosofía...*

¹²⁰ Na temat koncepcji osoby Mariása zob. K. Urbanek, *Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laína Entralga*, Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM, Warszawa 2007, s. 26–36.

Według Maríasa filozofia (metafizyka) pojawia się w czasach głębokiego kryzysu i wierzeń orientujących jednostki i społeczeństwa w życiu. Filozofowanie jest świadomym tworzeniem obrazu rzeczywistości, którego przeznaczeniem jest wypełnienie pustki po tej utraconej wiedzy pierwotnej. Ponieważ wiedza, jakiej ma dostarczyć metafizyka, jest poznaniem stanowiącym warunek *sine qua non* życia ludzkiego, jej tezy powinny cechować się radykalizmem. Zgodnie z tym wymogiem filozofia powinna formułować własne tezy na drodze stanowionej przez nią samą – J. Marías twierdził, że metafizyka nie ma metody, lecz sama jest metodą uzyskiwania wiedzy o rzeczywistości, przenikania do niej przez warstwy zastanych interpretacji¹²¹. Filozof przyjmuje także zasadę systemowości filozofii, która zakłada, że funkcjonujące oddzielnie wypowiedzi uzyskują status tez filozoficznych jedynie wówczas, gdy zostają związane z systemem innych tez o rzeczywistości. Zasada ta, jak twierdził, wynika z systemowego charakteru samej rzeczywistości, którą jest życie. Marías utożsamiał je z podstawową formą racjonalności – z racjonalnością pragmatyczną, która decyduje także o wymaganiach stawianych rozumowi teoretycznemu. Jako kolejną istotną cechą filozofii wskazywał okolicznościowość (*circunstancialidad*). Podobnie jak J. Ortega y Gasset, był przeciwnikiem ujmowania rzeczywistości *sub specie aeternitatis*, przekonania, że jakikolwiek system teoretyczny może wyrażać pełną, uniwersalną i niezmienną prawdę. Z istoty samej rzeczywistości – niewyczerpalnej w bogactwie przejawów i podlegającej ciągłym przemianom – wynika niemożliwość osiągnięcia wiedzy ponadhistorycznej, ponadokolicznościowej. Ogląd rzeczywistości dokonuje się w jakimś jej punkcie i podlega prawom jej zmienności.

W epistemologii, tak jak Ortega, Marías odrzuca zarówno racjonalizm, jak i irracjonalizm, przyjmując stanowisko racjonalistyczne, które zakłada zależność poznania od życia (jak pisze Marías, „życie faktycznie funkcjonuje w rozumieniu całej rzeczywistości”¹²²). Dlatego jego teorię poznania poprzedza metafizyka „rzeczywistości radykalnej” – życia – będąca rdzeniem jego doktryny filozoficznej. Ma ona na celu wskazanie jego cech i struktur konstytutywnych i uniwersalnych, nazwanych przez Maríasa „analitycznymi”. Uzasadnienie nazwania ich w taki sposób jest proste – wynika stąd, że „są one dane w prawdziwej jednostkowej rzeczywistości, jaką jest moje życie, z którego zostały wydobyte w wyniku analizy”¹²³. Podstawą wyboru tych, a nie innych cech i struktur życia i uznania ich za uniwersalne jest oczywistość, z jaką się

¹²¹ Taki ideał wiedzy metafizycznej znajdujemy u J. Ortegi y Gasset m.in. w *Gillemo Dilthey y la idea de la vida*, w: *Obras Completas*, t. VI, s. 202 i w *¿Que es filosofía?*, s. 335 i 352–356.

¹²² J. Marías, *Introducción...*, s. 184.

¹²³ J. Marías, *Antropología metafísica. La estructura corporea de la vida humana*, *Revista de Occidente*, Madrid 1970, s. 78.

one jawią filozofowi analizującemu własne życie. Procedura ich poszukiwania nie wymaga brania pod uwagę życia innych ludzi ani odwoływania się do intersubiektywnej wiedzy.

Pierwszą analityczną cechą życia jest skierowany ku przyszłości dynamizm. Życie nie ma trwale określonego bytu, ma charakter możliwości kreowanych przez człowieka – jego podmiot: „moje życie nie jest gotowe, *nawet jako możliwość*, ponieważ to ja muszę ustanawiać czy tworzyć moje własne możliwości”¹²⁴. Pierwotnie jest ono tylko możliwością uzyskiwania określeń kreowanych przez jego podmiot¹²⁵, być to pretendować do istnienia – pisze Mariás. Człowiek projektuje własne życie, posługując się przede wszystkim wyobraźnią i fantazją, dlatego filozof powiada, że życie jest „poetyckim wysiłkiem”¹²⁶. Jednak ta poetycka kreatywność jest wielorako ograniczona – po pierwsze dlatego, że podmiot zastaje siebie już w życiu; po drugie, wraz z realizacją projektów zmniejszają się jego możliwości, życie staje się coraz bardziej uformowane, determinowane (ograniczane) przez własną historię¹²⁷; po trzecie, życie jest zawsze usytuowane i dlatego tylko niektóre składniki świata (okoliczności) uobecniają się człowiekowi faktycznie, a zatem tylko w odniesieniu do nich może on kreować i realizować swoje projekty. Sytuacyjność życia wiąże się także z jego „wcielonym” sposobem dokonywania się, a cielesność ogranicza obszar możliwości życiowych, zasięg spełniania się projektów. Po czwarte, „dni każdego są policzone”, jak często mawiał filozof. Po piąte, możliwości życiowe czy realizację projektów ogranicza przypadek. Po szóste, jednostka jest oryginalnym autorem niewielkiego fragmentu swojego projektu życia, czerpie głównie z ich społecznego zasobu¹²⁸. Owe zastane w otoczeniu społecznym projekty są ogólnymi schematami życia. By któryś z nich stał się autentycznym planem życia jednostki, powinna ona dokonać wyboru zgodnego z głosem jej powołania, wzywającego do dokonania innowacji w zastanej sytuacji, ponieważ niektóre cele wskazywane przez powołanie nie mogą być osiągnięte w sytuacji istniejącej. Cele te postulują istnienie innego świata historycznego, a ostatecznym odniesieniem powołania, granicą wskazywanych celów jest życie poza-czesne.

¹²⁴ J. Mariás, *Introducción...*, s. 190.

¹²⁵ Teza Mariása o autokreacji życia, o wytwarzaniu przez życie możliwości kreowania jego własnych możliwości, nawiązuje bezpośrednio do Ortegi y Gasset, zob. np. *Un rasgo...*, s. 199–200.

¹²⁶ Jest to także jedna z ulubionych metafor życia Ortegi. Por. np. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, s. 197–198.

¹²⁷ Por. *resp.* J. Ortega y Gasset, *Un rasgo...*, s. 200.

¹²⁸ Por. *resp.* J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, zwłaszcza s. 44–45, 84–85, 101–104, 121–123, 199–202 oraz idem: *Sobre las carreras*, s. 169–172. Dialektyce indywidualnego powołania i socjalizacji jednostki Ortega poświęcił oddzielną pracę (ściśle biorąc, są to jego wykłady, opublikowane po jego śmierci): *Człowiek i ludzkie*.

Filozof podkreślał fundamentalne znaczenie autentyczności wyboru, twierdząc, iż nieautentyczność jest „ludzką formą niebycia”¹²⁹, dlatego za uniwersalną cechą życia uznawał odpowiedzialność człowieka za jego kształt oraz wskazywał, iż „życie ludzkie jest w jego własnej substancji moralne”¹³⁰, a jest ono takie tylko wtedy, gdy każde działanie jest uzasadnione powołaniem. Jednak zdaniem J. Maríasa większość ludzkich aktów jest podobna do zwierzęcych – przebiegają one mechanicznie. Mechanizmami są ludzkie akty psychiczne, bowiem nie podlegają one wyborowi.

Konstytutywną cechą ludzkiego życia jest wolność wyboru, będąca koniecznością – człowiek musi wybierać. Działanie ludzkie jest zdeterminowane określonymi motywami – podejmowane z jakiegoś powodu i w jakimś celu – zaś motywy działania mogą pojawić się tylko w funkcji stworzonego wcześniej projektu. Marías pisze, że akty woli najważniejszą rolę odgrywają w funkcjonowaniu wyobraźni, która jest najistotniejszym „mechanizmem” projektowania życia. Jedynie za pośrednictwem imaginacji podmiot może antycypować przyszłe okoliczności życia, do których przystosowuje zastany, gotowy projekt. Wyobraźnia chroni podmiot przed socjalizacją, jest instrumentem autentyczności i moralności życia. Ze względu na tak wysoką rangę tej zdolności filozof oznajmia, że „życie ludzkie ma swój korzeń w wyobraźni”¹³¹.

Każdy projekt wymaga uzasadnienia – to kolejna uniwersalna właściwość życia. Uzasadnienie zaś wymaga rozpoznania okoliczności, zwłaszcza tego ich fragmentu, który nie jest człowiekowi bezpośrednio dostępny (przyszłość, śmierć, Bóg, całość rzeczywistości), a z którym musi on się „liczyć”, tzn. „wiedzieć, co wobec niego czynić” (*saber a que atenerse*). Myślenie jest tylko jedną z odmian poznawania tych niejawnych realności. W różnych kontekstach historycznych wiedzę o nich uzyskiwano np. za pośrednictwem wyroczni, mitu, sądu bożego, religii, filozofii, historii. Współczesne formy tej wiedzy to nauka i technika.

Analityczna koncepcja życia ludzkiego opisuje jego strukturę uniwersalną, właściwą życiu ludzkiemu w ogóle, dziejącemu się w jakiegokolwiek rzeczywistości i w każdych okolicznościach. Ukazanie życia realnego – takiego, z jakim mamy do czynienia w naszym świecie – wymaga prześledzenia empirycznych form, w jakich ta struktura się urzeczywistnia. Dwadzieścia trzy lata po opublikowaniu *Introducción a la Filosofía* Marías podjął to zadanie w *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Stwierdził tam, że realną formą życia ludzkiego jest człowiek¹³² – rzeczywistość „zakorzeniona” w „radikalnej rzeczywistości” życia ludzkiego, „rzeczywistość, którą spotykam w moim

¹²⁹ J. Marías, *Introducción...*, s. 303.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 304.

¹³¹ *Ibidem*, s. 309.

¹³² J. Marías, *Antropología...*, s. 84.

życiu”¹³³. By sprecyzować, na czym polega różnica między strukturą analityczną i empiryczną ludzkiego życia, Mariás w formie przykładu odnosi się do empirycznej struktury życia Cervantesa. Jego konkluzja jest następująca: „należą do niej te wszystkie określenia, jakie nie będąc składnikami teorii analitycznej, nie są także przypadkowymi zdarzeniami czy faktyczną treścią życia Cervantesa, lecz elementami empirycznymi, a mimo to strukturalnymi, stąd wcześniejszymi wobec każdej konkretnej biografii, którą przy ich pomocy opowiadamy, funkcjonującymi jako jej założenie”¹³⁴. Różnica między analitycznymi a empirycznymi strukturami życia jest więc taka, że te drugie nie konstytuują życia w ogóle, a są właściwe tylko życiu ludzkiemu w naszym świecie. Kryterium, za pomocą którego J. Mariás odróżnia struktury empiryczne od analitycznych, jest ich dostępność w doświadczeniu empirycznym. Podkreśla, że struktury empiryczne życia należą do okoliczności, a nie do podmiotu, oraz że wraz ze zmianą okoliczności zmieniają się również one. Innymi słowy, każdemu ze światów odpowiada inna struktura empiryczna ludzkiego życia, np. jej zmianę powoduje pobyt człowieka na Księżycu; również życie w środowisku wodnym narzucałoby ludzkiemu istnieniu inną strukturę empiryczną. Głównym wyróżnikiem struktury empirycznej właściwej naszemu światu jest cielesność, dlatego antropologia metafizyczna Mariása jest filozofią ludzkiej cielesności.

Struktury empiryczne życia są „miejscem”, w którym „znajduje się” ich podmiot. Kategorii „znajdowania się” nie należy rozumieć przestrzennie i statycznie, lecz biograficznie i dynamicznie. Mariás posługuje się również kategorią zainstalowania (*instalación*); jest to „pojęcie nieodzowne w teorii człowieka jako empirycznej struktury życia”¹³⁵ – pisze. Zainstalowanie charakteryzuje się stabilnością: „jestem zainstalowany tylko w takiej mierze, w jakiej mogę liczyć się z jego ciągłością, przynajmniej tymczasem”¹³⁶ – czytamy. „Zainstalowanie” w strukturach cielesnych jest faktycznością podmiotu, ma charakter wielokierunkowy i artykułuje się na różnych poziomach, m.in. przestrzennym, fizycznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, historycznym, lingwistycznym. Różne poziomy zainstalowania tworzą koherentną strukturę. Struktura ta może odgrywać rolę w życiu, zwłaszcza jego w projektowaniu tylko wówczas, gdy w pewien sposób człowiek uprzytamnia ją sobie.

¹³³ Ibidem, s. 60. To stwierdzenie, a także samo rozróżnienie być może nawiązują do Ortegańskich dość niejasnych tez z *En torno a Galileo*. Z jednej strony Ortega pisze, że „życie nie jest, tak po prostu, człowiekiem, to znaczy podmiotem, który żyje. Jest ono dramatem tego podmiotu, który widzi się zmuszonym zmagać się, pływać jak rozbitek w świecie” (op. cit., s. 32), z drugiej natomiast w tym samym tekście stwierdza, że „człowiek jest przede wszystkim swoim życiem” (s. 61).

¹³⁴ J. Mariás, *Antropología...*, s. 89. Por. także esej J. Mariása zatytułowany *La estructura corpora de la vida humana*, w: *Nuevos ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1968.

¹³⁵ J. Mariás, *Antropología...*, s. 99.

¹³⁶ Ibidem.

Zainstalowaniem „radykałnym”, związanym z cielesnością ludzkiego życia, umożliwiającym jego inne formy, jest światowość (*mundanidad*). „Wszystkie ukierunkowane trajektorie mojego życia przecinają się w obszarze światowości i są przez nią warunkowane”¹³⁷ – pisze Mariás. Istnienie w świecie jest cielesne, co sprawia, że osoba zajmuje miejsce w przestrzeni, podlega oddziaływaniu przedmiotów materialnych, charakteryzuje się zmysłowością, jest uzależniona od takiej, a nie innej formy trwania i czasu. Cielesność sprawia, że człowiek doświadcza świata w swoisty sposób: nie jako sumę czy zbiór rzeczy, lecz jako otoczenie (*ambito*) lub „gdzie” (*donde*), w którym znajdują się rzeczy wraz z nim, a one jawią się człowiekowi w określonej perspektywie przestrzennej. Każdy rodzaj działania ludzkiego ma właściwy mu kierunek i intensywność, które są zdeterminowane kierunkową strukturą somatyczną człowieka, m.in. wertrykalną postawą i frontalną pozycją ciała, chodem do przodu, ciałem, które ma przód i tył, stronę lewą i prawą. Działania ludzkie byłyby inne, gdyby ciało miało np. kształt radialny; w perspektywie takich struktur somatycznych inaczej jawiłby się człowiekowi świat.

Filozof pisze: „zbieżnością tego, co można nazwać światem zewnętrznym, ze światem wewnętrznym są interpretacje rzeczy, czy, jeśli ktoś woli, *rzeczy interpretowane*, to znaczy przeżywane. Tutaj właśnie się znajduję, to jest *mój świat*”¹³⁸. Taki świat nie może być stabilny, dany raz na zawsze – być w świecie to stale interpretować, czyli ciągle go tworzyć. Ponieważ ludzkie istnienie w świecie (zainstalowanie) jest cielesne, interpretacja świata – jego obraz i struktura – zależą od zmysłowości. Filozof wskazuje pewną gradację udziału poszczególnych zmysłów w interpretowaniu świata. Najważniejszą rolę w tym procesie odgrywiają trzy zmysły: dotyk, wzrok i słuch, które kształtują odpowiednio takie aspekty obrazu świata, jak „realność”, „znaczenie” i „światowość”. Dotyk ukazuje faktyczność rzeczy, rozróżnia między wyglądem a rzeczywistością – „dotyk jest instancją decydującą: to jest realne, co daje się dotknąć”¹³⁹. Wzrok określa znaczenie rzeczy, ujmuje w jednym akcie wielość aspektów danego obiektu – nie sumę, lecz ich kontekstualny związek: „wzrok sięga poza przedmioty, by dotrzeć do ich kontekstu”¹⁴⁰, który jest strukturą świata wcześniejszą od rzeczy, jest ich tłem, perspektywą, w której się zjawiają. Trzecie miejsce w hierarchii Mariás wyznaczył słuchowi – zmysłowi „otoczeniowemu” (*ambiental*). Ustanawia on jedną z ważniejszych form światowości – współistnienie: dźwiękiem, który kształtuje dziedzinę zjawisk akustycznych, jest dźwięk znaczący, słowo interpretujące rzeczywistość; w dźwięku – słowie – mowie jest ufundowana myśl.

¹³⁷ Ibidem, s. 120.

¹³⁸ Ibidem, s. 122.

¹³⁹ Ibidem, s. 138–139.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 140. O roli wzroku w kształtowaniu się wizji rzeczywistości Mariás pisze także w eseju *La interpretación visual del mundo*, w: idem, *El oficio del pensamiento*, Espasa Calpe, Madrid 1968.

Ważne miejsce w rozważaniach J. Mariása zajmuje zagadnienie płciowości (*la condición sexuada*), którą nazywa „radykałną formą zainstalowania”. Jak zauważa, pojęcie „człowiek” jest abstrakcyjne – w rzeczywistości mamy do czynienia z mężczyznami i kobietami. Człowiek może być „zainstalowany” w ciele alternatywnie – jako kobieta lub jako mężczyzna – ale jest to alternatywa, która „nie dzieli ani nie separuje, lecz przeciwnie: łączy; w terminach alternatywy jest obecna sama alternatywa, to znaczy w każdym z nich; albo lepiej – alternatywa *konstytuuje* alternatywne terminy”¹⁴¹. Innymi słowy, bycie mężczyzną konstytuuje się przez odniesienie do kobiety i *vice versa*. Płciowość nie jest faktem naturalnym, lecz historyczno-społecznym, bycie mężczyzną lub kobietą jest zmiennym ideałem, utopijnym zadaniem. Życie ludzkie jest w istocie niepewnością, niewiedzą, brakiem zdecydowania, a jednak bycie mężczyzną, konstytuujące się przez odniesienie do kobiety (jej ideału), wymaga od niego zdecydowania, wiedzy, pewności, bogactwa, siły. W związku z tezą o alternatywnej formie człowieczeństwa Mariás powiada, że „cała rzeczywistość, nawet od płciowości najodleglejsza – jedzenie, rozumienie teorematu matematycznego, kontemplacja pejzażu, akt religijny, doświadczanie zagrożenia – jest przeżywana w perspektywie zainstalowania w płci”¹⁴² oraz wyprowadza wniosek, że rozum w jego pierwotnej, nieteoretycznej formie, czyli rozum witalny, występuje jako męski i kobiecy (*razón vital masculina y femenina*), co znajduje również odzwierciedlenie w myśleniu. W jego opinii rozumowanie według zasad „czystej logiki” dotyczyć może jedynie obiektów zwanych „idealnymi”. Tutaj myślenie kobiety i mężczyzny jest identyczne, „ponieważ nie myślą oni o realnościach faktycznie ukonstytuowanych w ich życiu, lecz o obiektach abstrakcyjnych i nierzeczywistych”¹⁴³. Poza tymi ogólnymi tezami filozof nie przedstawił jednak bardziej szczegółowych wyjaśnień ukazujących rzeczywiste odmienności w poznawaniu i tworzeniu wiedzy przez obie płci.

Z zainstalowaniem człowieka w płciowości wiąże się zainstalowanie miłosne (*la condición amorosa*), bowiem wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny dokonuje się *sub specie amoris*. W miłości osoba znajduje spełnienie oraz „zyskują porządek i biograficzne znaczenie wszystkie pozostałe realności afektywne”¹⁴⁴; więcej – miłość zakreśla dziedzinę wszelkich relacji międzyludzkich. Najwyższą formą miłości jest zakochanie, polegające na tym, że „osoba, w której jestem zakochany, przekształca się w mój projekt”¹⁴⁵. Wykluczenie ukochanej

¹⁴¹ J. Mariás, *Antropología...*, s. 163.

¹⁴² Ibidem, s. 165.

¹⁴³ Ibidem, s. 205.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 218.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 224.

czy ukochanego z projektu oznaczałoby dla osoby zakochanej popadnięcie w ontyczną nicość. Zakochanie jest jedną z postaci powołania; w nim – najbardziej indywidualnej postaci zainstalowania – osoba afirmuje siebie.

Powinniśmy zapytać o podmiot życia w filozofii Maríasa. Jak się okazuje, Marías nie rozstrzyga tej kwestii jednoznacznie. Jego wypowiedzi sugerują, że w życiu jako podmiocie poznania i działania można wyróżnić jaźń, a w jaźni część konkretną i abstrakcyjną, filozof pisze bowiem:

kiedy w zwykły sposób mówię *ja*, to co ściśle rzecz biorąc czynię, *jest ukazywaniem konkretnej rzeczywistości*, jaką jest moje życie, ze wszystkimi jego implikacjami i związkami, to znaczy wraz z całością moich okoliczności; a kiedy, przeciwnie, mówię o *moim ja*, mam na uwadze pewien abstrakcyjny czynnik tej konkretnej rzeczywistości, element, który *sam w sobie nie jest rzeczywisty*, który jest dany jedynie wraz z innymi rzeczami, w ich *funkcji*, w sposób istotnie niepełny i naiwny¹⁴⁶.

Dalsze wyjaśnienie relacji między dwojako ujętą jaźnią czy podmiotowością filozof przedstawia, interpretując formułę uchodzącą za lapidarne streszczenie filozofii J. Ortegi y Gasset. Formuła ta – przypomnijmy – brzmi: *yo soy yo y mi circunstancia* – „ja jestem mną i moimi okolicznościami”. Interpretacja Maríasa tego aforyzmu jest następująca:

słowo „ja” spełnia dwie funkcje: tylko pierwsze ja jest w ścisłym sensie realne, jest całością mojej osoby i zawiera jej drugą połowę, to znaczy okoliczności. Drugie ja jest niepełne: jest tylko elementem lub składnikiem *mojności* (*yoidad*) człowieka, które *nie wyczerpuje jego rzeczywistości*. To drugie ja, które może być identyfikowane z ja idealizmu – ale nie jest to w ścisłym sensie dokładne – jest *podmiotem* życia, *centrum* okoliczności; [...] okoliczności konstytuują się wokół jakiegoś ja, które nie jest po prostu ja jakimkolwiek, lecz mną samym (*yo mismo*), zdolnym do wejścia w siebie, i które jest *kimś*. [...] To znaczy człowiek, poza byciem jakimś ja i podmiotem swoich aktów życiowych, podstawą swojego świata, jest także *osobą*¹⁴⁷.

Oba cytowane fragmenty ujawniają, że rzeczywistym podmiotem życia jest „ja” uwikłane w okoliczności, tak zrośnięte z nimi, że produktem analitycznego rozerwania tego związku może być jedynie abstrakcyjna, nierealna jaźń filozofii idealistycznej, utożsamiona z transcendentną wobec świata czystą świadomością. Niemniej u Maríasa i Ortegi idealistyczne rozumienie podmiotu zostaje w pewien sposób zachowane, wszak uznają oni, iż ciało, zmysłowość, świadomość, myślenie, wola, wyobraźnia itd. są tym, co żyjący podmiot zastaje, co zatem należy nie do niego samego, lecz do okoliczności jego życia. Można w konsekwencji przyjąć – jakkolwiek absurdalne by się to wydawało – że odbierając podmiotowi wymienione właściwości, zdolność do spełniania różnych aktów, np. poznawczych, wolicjonalnych, ale także tych, które mogą być

¹⁴⁶ J. Marías, *Introducción...*, s. 200–201.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 184.

spełniane dzięki posiadaniu ciała, rzeczywistym podmiotem życia Marías czyni tę sferę, która je – po takim ich przesunięciu – zyskuje, tzn. okoliczności. Stwierdza bowiem jednoznacznie: „ściśle biorąc nie jest mną (*yo*), lecz drugim biegunowo przeciwstawnym czynnikiem w całości mojego życia: *okolicznościami*”¹⁴⁸. Przestają być one światem w ścisłym sensie zewnętrznym wobec „ja” czy też czymś zupełnie mu obcym, zyskały bowiem podmiotowe właściwości – są, jak zaznaczono wyżej, nierozzerwalnie związane z ich centrum, czyli „ja”. Pozostaje jedynie pytanie – bez odpowiedzi na gruncie filozofii Marías – jakie funkcje może spełniać „ja” pozbawione właściwości, w jakim sensie może być ono centrum okoliczności? Brak odpowiedzi na tę wątpliwość zdaje się być ceną, którą Marías płaci za usilne podtrzymywanie opinii, iż Ortegińska formuła *yo soy yo...* jest sensowna.

Ważnym określeniem podmiotu, który Marías wprowadził we wcześniej cytowanym fragmencie, jest stwierdzenie, że jest on osobą. Za najistotniejszą cechą osoby filozof uznaje „mojość” (*mismidad*), czyli tożsamość – nie będącą jednakże identycznością – którą osoba zachowuje mimo zmian, jakim podlega w ciągu życia. Przeszłość jaźni nie należy do „mojości”, jest fragmentem okoliczności: „to, kim byłem, jest tym, z czym się spotykam – to znaczy moją przeszłością – dlatego też składnikiem moich okoliczności”¹⁴⁹; przeszłość osoby czy jaźni nie jest jej częścią, ulega urzeczowieniu. „Ja” aktualne jest zatem czystą aktualnością, samym „teraz”. Być może należałoby przyjąć, iż jedyną określającą go treść stanowi powołanie.

Osoba jest rzeczywistością nieredukowalną do czegokolwiek, co także znaczy, że nie może wywodzić się z innej osoby, np. z rzeczywistości osobowej rodziców człowieka: „każda osoba oznacza radykalną *nowość*”¹⁵⁰. W swoim powstaniu i egzystencji jest ona absolutnie autonomiczna. Marías zauważa, powołanie osoby do istnienia nie może być na gruncie filozofii wyjaśnione przez powołanie się na akt Bożej kreacji, ponieważ istnienie Boga nie jest dla filozofa faktem. Mimo to wyjaśnienie tej kwestii przez powołanie się na stwórczy akt Boga uznaje on za najbardziej zadowalające: „jeżeli nie ujmujemy jej [osoby – M.J.] jako stworzonej, jawi się nam ona jako zupełnie nie dająca się wyjaśnić lub też gwałtem zredukowana do tego, czym być nie może: do rzeczy”¹⁵¹.

Do istotnych cech wcielonego istnienia osobowego Marías zalicza bycie ku śmierci. Związana z cielesnością skończoność ludzkiego istnienia wyznacza rytm przemian historycznych i społecznych oraz określa ludzkie oczekiwania. Świa-

¹⁴⁸ Ibidem, s. 347.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 347. Podobne stwierdzenie znajdujemy u J. Ortegi y Gasset w pracy *Gillermo Dilthey y la idea de la vida*, w: *Obras Completas*, t. VI, Madrid 1973, s. 198.

¹⁵⁰ J. Marías, *Antropología...*, s. 38.

¹⁵¹ Ibidem.

domość „policzonych dni” wpływa na projektowanie, preferencje itd. Śmierć biologiczna jest naturalnym i zrozumiałym końcem istnienia człowieka, ale nie życia, ponieważ śmierć ciała „nie jest moją śmiercią”¹⁵², mnie jako osoby; jest ona utratą zainstalowania w ciele i w ziemskim świecie, a projekt życia obejmuje także oczekiwanie na pośmiertne istnienie osoby.

Człowiek postrzega świat przez pryzmat społecznych wizji i planuje własne życie, korzystając z projektów proponowanych przez społeczeństwo, które za ich pośrednictwem głęboko kształtuje osobowość jednostek: „interpretacje rzeczy, ich artykulacja w postaci świata, język, zwyczaje, wierzenia i idee, które konstytuują mnie w mojej osobowej rzeczywistości, są jej elementami społecznymi, których racje można znaleźć jedynie w życiu kolektywnym”¹⁵³. Wypowiadając tę tezę, Marías odchodzi od głoszonych dotychczas indywidualizmu; staje się ona punktem wyjścia do poszukiwań intersubiektywnych zasad konstytuowania i poznawania rzeczywistości. Indywidualistycznie dotychczas ujmowana kategoria rozumu witalnego zostaje nasycona treścią społeczną¹⁵⁴.

To, co w podmiocie ma pochodzenie społeczne, jest wobec niego czymś pierwotnym, bowiem udział w życiu społecznym nie zależy od jego wolnej decyzji, jest faktem, który może on sobie jedynie uświadomić. Istnienie relacji z innymi ludźmi jednostka odkrywa, gdy pyta o autorów przekonań, opinii, idei, które funkcjonują w jej świadomości, a których ona sama nie wytworzyła. Pytanie to ujawnia, że ich autorem nie jest nikt konkretny, kogo można byłoby jednoznacznie wskazać, czyli – ludzie. Fakty społeczne nie są wytwarzane w sferze bezpośrednich relacji międzyludzkich. Są one rzeczywistością *sui generis*, złożoną z opinii, idei, wierzeń, języka i innych zobiiektywizowanych ludzkich wytworów duchowych (kultury). Istnienie tych realności ujawnia się w postaci *presji*, jaką wywierają one na jednostki.

Najogólniejszym pojęciem, którym J. Marías nazywa zjawiska społeczne, jest początkowo – w *Introducción...* – kategoria zwyczaju (*el uso*), używana wcześniej przez Ortegę w pracy *Człowiek i ludzie*. Następnie w *El método histórico de las generaciones*, w *La estructura social* i innych, mniejszych pracach Marías termin ten rezerwuje dla obyczaju, zastępując go pojęciem „presji społecznej” (*la vigencia social*), również pochodzącym od Ortegi¹⁵⁵, który je przyjął z hiszpańskiego języka prawniczego. Pojęcie to Marías charakteryzuje następująco:

¹⁵² Ibidem, s. 299.

¹⁵³ J. Marías, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 181.

¹⁵⁴ J. Marías, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1949, s. 73.

¹⁵⁵ Por. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, s. 38.

presja w zwykłym rozumieniu słowa jest stanem lub cechą tego co obowiązujące; to, co obowiązuje, ma moc obowiązywania lub znajduje się w stanie obowiązywania, a co jest obowiązujące, *vigens, quod viget*, jest tym, co jest żywotne, co ma zatem wigor i co we wtórnym znaczeniu jest rozbudzone, znajduje się w stanie czuwania lub czujności¹⁵⁶.

Marías pisze, że istotą faktów społecznych – całej rzeczywistości społecznej – jest wywieranie nacisku na jednostki. Ich oddziaływanie jest mechaniczne. Są one szablonami zachowań, dlatego ograniczają spontaniczność, rutynizują część zachowań, które w efekcie są wykonywane odruchowo. Swą funkcję spełniają w postaci przymusu, zakazu, zachęty, pokusy itp. „W ten sam sposób jak podlegam prawu grawitacji czy ciśnieniu atmosferycznemu, jestem zanurzony w presjach społecznych”¹⁵⁷ – pisze filozof. Sprawiają one, że jednostki zostają uwolnione od stałego zastanawiania się nad zasadami swego postępowania oraz mogą przewidywać postępowanie innych. Nie mają racjonalnie uzasadnionego sensu, stąd działanie dokonujące się na ich mocy jest nieodpowiedzialne. Jedną z ich najistotniejszych cech jest starość (*antigüedad*) – preegzystują one jako ustanowione w przeszłości i przekazują jednostkom jej dziedzictwo.

Presje konstytuują strukturę społeczną, formę życia zbiorowego, która decyduje o jego integralności. Cechy struktury są wyznaczone przez układ, wartość, intensywność i dynamikę presji, a właściwości każdej presji są określone przez jej relacje z innymi elementami systemu. Struktura presji nie jest tożsama ze społeczeństwem, które jest „współzyciem, wielością ludzi żyjących razem, zanurzonych w systemie wspólnych presji”¹⁵⁸ – pisze autor *La estructura social* – „struktura społeczna to społeczeństwo minus ludzie”¹⁵⁹, jednak struktura nie jest rzeczywistością niezależną od istnienia ludzi; jej istnienie jest zależne od istnienia społeczeństwa, którego jest formą.

Wychodząc od ustaleń Ortegi y Gasset z pracy *Ideas y creencias*, J. Marías omawia poszczególne odmiany presji: wierzenia, idee, opinie, język i inne. W perspektywie społecznej wierzenia to najgłębiej zinternalizowane presje, funkcjonujące w umysłach jednostek, nim zaczną one refleksyjne życie. Wierzenia nie są sformułowane teoretycznie; myśl odnosi się do nich jako do czegoś niewątpliwego i oczywistego i – jak zauważa H. Raley – „wierzenia spełniają rolę metafizyczną: kształtują naszą wspólną koncepcję rzeczywistości”¹⁶⁰. Jednak nigdy nie wystarczają, by człowiek czuł się w świecie pewnie, ponieważ są bezwładne i nie nadążają za zmieniającymi się sytuacjami, w których znajduje się człowiek. Zmiana sytuacji oznacza pojawienie się „szczeliny” w ludzkim

¹⁵⁶ J. Marías, *La estructura...*, s. 230.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 232.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 198.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 263.

¹⁶⁰ H. Raley, *La visión responsable*, Espasa Calpe, Madrid 1977, s. 252.

świecie tworzonym przez wierzenia. Zapełnianie takich szczelin jest główną funkcją idei. W opinii Mariasa istotną cechą wiedzy jest pewność, a nie obiektywny opis rzeczywistości.

Analiza struktury społecznej ujawnia, że podmiot utożsamiany z czystym projektem życia, z powołaniem jest prerefleksyjnie kształtowany przez presje społeczne, które niwelują różnice, jakie mogłyby pojawić się w jednostkowych projektach i wizjach rzeczywistości. W świetle socjologii Mariasa jego tezy o radykalnej, konstytutywnej wolności człowieka i umotywowanym charakterze ludzkiego działania zdają się nieuzasadnione. Wierzenia okazują się nieświadomie zinternalizowanym, determinującym mechanicznie ludzką aktywność tworem społecznym. Człowiek może im tylko ulec, ponieważ „nie ma o nich nawet pojęcia”. Rzeczywistym podmiotem życia nie jest więc jednostka, lecz społeczeństwo.

Xavier Zubiri Apalategui (1898–1983)

Zubiri studiował najpierw teologię u J. Zaragüety, ucznia kardynała Merciera¹⁶¹, a przez następne dwa lata filozofię, m.in. u Ortegi y Gasset. Wykształcenie uzupełniał na Uniwersytecie w Louvain w Belgii. W 1920 r. w Collegium Theologicum Romae Studiorum Universitatis obronił doktorat z teologii, a rok później przedstawił w Louvain pracę magisterską pt. *Le probleme de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, napisaną pod kierunkiem L. Nöela. Jej uzupełnieniem była rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem Ortegi y Gasset, zatytułowana *Ensayo de una doctrina fenomenológica del juicio*, obroniona w marcu 1921 r. i opublikowana dwa lata później. Była to pierwsza napisana w języku innym niż niemiecki książka poświęcona w całości fenomenologii.

W roku 1928 Zubiri udał się na trzy lata do Niemiec. We Fryburgu studiował filozofię u E. Husserla i M. Heideggera; w Berlinie uczestniczył w seminariach N. Hartmanna, studiował fizykę u A. Einsteina i E. Schrödingera. Ponownie za granicą przebywał w latach 1936–1939. W wielu ośrodkach naukowych poznawał różne dyscypliny wiedzy pod kierunkiem najwybitniejszych w owym czasie jej przedstawicieli – matematykę u E. Zermelo i u Ch.J. La Vallée-Poussina, biologię u Köhlera, Van Gehuchtena, Spemanna i u Goldschmidta. W Paryżu studiował fizykę u L. de la Broglie i małżonków Joliot-Curie; u indoeuropeisty E. Benveniste odbywał studia kulturoznawcze; przyjaźnił się z J. Maritainem. W Instytucie Biblijnym w Rzymie studiował pod kierunkiem A. Deimela.

¹⁶¹ O scholastycznej formacji intelektualnej Zubiriego zob. J. Vilanueva, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Universidad de Navarra, Pamplona 1995, s. 317.

Z pewnością przydawała mu się wówczas znajomość języków starożytnych: sumeryjskiego, akadyjskiego, hetyckiego, irańskiego i aramejskiego, greki, łaciny oraz sanskrytu. Po wojnie domowej w roku 1940 podjął pracę na uniwersytecie w Barcelonie¹⁶², ale nie mogąc znieść ingerencji władz państwowych w życie uczelni oraz dominacji scholastyków, którzy opanowali uniwersyteckie katedry i dziekanaty, dwa lata później zupełnie zrezygnował z nauczania w państwowych uczelniach. Od tego czasu utrzymywał się z prywatnych wykładów.

Jego następną książką była wydana w 1944 r. *Naturaleza, Historia, Dios* (zbiór publikowanych wcześniej artykułów). W 1962 r. sześćdziesięcioczteroletni Zubiri wydał pracę *Sobre la esencia*, w której ujawnił się jako wielkiej klasy metafizyk. U przeciwników scholastyki zapowiedź tej publikacji wywołała nadzieję, że Zubiri podejmie z nią rozprawę. Oczekiwania te zostały zawiedzione – *Sobre la esencia* wydawała się studium nadto scholastycznym, choć nie zyskała uznania scholastyków.

Po wydaniu *Sobre la esencia* głównym tematem refleksji Zubiriego staje się rzeczywistość i jej struktura. Drugim ważnym tematem jego dociekań (ich „drugim obliczem” – jak niektórzy powiadają) był akt intelektu rzeczywistości rozumianej jako aktualizacja rzeczywistości w inteligencji. To zagadnienie Zubiri rozważa w opublikowanej w latach 1981–1983 trylogii *Inteligencia sentiente*, do której należą prace: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* oraz *Inteligencia y razón*. Niektórzy twierdzą, że najgłębszym pragnieniem Zubiriego było filozoficzne opracowanie relacji między człowiekiem a Bogiem; inne podejmowane przez niego zagadnienia miałyby być jedynie przygotowaniem do konfrontacji z tym problemem. Pierwszym tekstem, w którym Zubiri przedstawił zarys tej problematyki, był esej *En torno al problema de Dios* (1935), natomiast jej podsumowaniem praca pt. *El hombre y Dios* (1984). Była to ostatnia książka, jaką Zubiri redagował, a jej ostatnie partie opracowali po jego śmierci przyjaciele. Ponadto opublikowano jego wykłady: *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Espacio. Materia. Tiempo* (1996), *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997), *El hombre y la verdad* (1999), *El hombre: lo real y lo irreal* (2005), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (2006).

Styl prac Zubiriego wytworzył trudną do pokonania przepaść między jego filozofią a jej potencjalnymi czytelnikami. A. Pintor-Ramos pisze, że jego styl, „precyzyjny, lecz trudny i ascetyczny, eliminuje skrupulatnie jakąkolwiek dy-

¹⁶² Zubiri, jak przewidywało prawo kanoniczne, nie mógł nauczać ani oddawać się innej działalności publicznej w diecezji madryckiej, gdzie był oficjalnie ogłoszony jako kapłan, bowiem na własną prośbę został przywrócony do stanu świeckiego, by się ożenić – zob. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 5/III, Espasa Calpe, Madrid 1991, s. 282–283.

gresję i nie szczędzi czytelnikowi żadnej z tradycyjnych trudności, jakie wiążą się z myśleniem ściśle metafizycznym [...] jego czytelnicy zostają zniechęceni już na pierwszych stronicach albo pogrążeni w zakłopotaniu”¹⁶³. Mimo to nawet krytycy Zubiriego za najważniejsze formalne cechy jego dzieła uznają oryginalność, integralność, precyzję, dyscyplinę, bogactwo pojęciowe, myślenie „architektoniczne”¹⁶⁴, stanowiące strukturę konceptualną zorganizowaną wokół jednej idei – idei „inteligencji odczuwającej”¹⁶⁵. Niektórzy twierdzą, że jego filozofii przysługuje miejsce wśród dzieł takich mistrzów, jak Platon czy Arystoteles. Nie ulega wątpliwości, że Zubiri był jednym z najwybitniejszych filozofów, jakich miała Hiszpania.

Zubiri bywa bardzo często łączony ze Szkołą Madrycką. Od tła eseistyki filozofów ze Szkoły jego twórczość wyraźnie odcina się jednak dominacją ujętej systematycznie problematyki metafizycznej. Mimo jego kontaktów z Ortegą, filozofii Zubiriego nic nie łączy z racjowitalizmem¹⁶⁶, może poza punktem wyjścia – obaj filozofowie dostrzegali kryzys współczesności i poszukiwali jego rozwiązania¹⁶⁷ – i radykalizmem filozoficznym, który u obu filozofów

¹⁶³ A. Pintor, *Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea*, w: *Zubiri: Pensamiento y ciencia*, Fundación Marcelino Botín, Santander 1983, s. 16. Zob. także A. Pintor-Ramos, *Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente*, „Cuadernos de Filosofía Latinoamericana”, 1983/17, s. 85.

¹⁶⁴ Na przykład o jednym z najważniejszych jego dzieł – o *Sobre la esencia* – J. Manteiga Pedrares napisał: „wszystko, co w nim się mówi, ma coś wspólnego z całą resztą. Chodzi o pewną wewnętrzną respektywność [to termin techniczny omawianej filozofii – M.J.]. Wszystko wspiera się na wszystkim; w taki sposób, iż tylko kiedy przeczytaliśmy zdanie ostatnie, jesteśmy w stanie zrozumieć zadowalająco pierwsze. Książka zamyka się w sobie. Aż do końca wszystko jest otwartą kwestią” (J. Manteiga Pedrares, *La realidad y la esencia. Reflexiones en torno al pensamiento filosófico de Xavier Zubiri*, „Grial”, 1964/3, s. 40).

¹⁶⁵ P. Lain Entralgo, *Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico*, „Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información”, 1981/56, s. 33. Niektórzy w tym uporządkowanym i ścisłym myśleniu dostrzegają jednak pewną przesadę, zbyt ni formalizm, nadmierny scholastycyzm i fundamentalizm – zob. np. A. Ortiz-Osés, *El fundamentalismo de Zubiri*, „Diálogo Filosófico”, 1993/25, s. 87.

¹⁶⁶ A. Pintor, *Zubiri en el panorama...*, s. 30; zob. N. González-Camino, w pracy *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*, „Gregorianum”, 1969/2, s. 285–286). Sam X. Zubiri pisał o Ortedzie tylko dwa razy: w artykule pt. *Ortega, un maestro* w „El Sol” z dnia 8.03.36, z okazji 25. rocznicy uzyskania przez Ortegę Katedry Metafizyki na Uniwersytecie Centralnym oraz po śmierci Ortegi, w artykule-nekrologu w dzienniku „ABC” z dnia 19.09.1955 r. Mimo prawie zupełnego braku bezpośrednich wzmianek o Ortedzie czy odniesień do jego filozofii u Zubiriego, Garrido zauważa oddziaływanie Ortegi na jego filozofię w tej fazie jej rozwoju, do której należy *Naturaleza, Historia, Dios*. Według niego Ortedze Zubiri miałby zawdzięczać zainteresowanie fenomenologią i Heideggerem. Jednak nie musi to być prawda, ponieważ ponad 10 lat przed opublikowaniem swojej pierwszej książki Zubiri był studentem Husserla i Heideggera. Kiedy Zubiri został studentem Ortegi, był już człowiekiem filozoficznie uformowanym. W tym czasie Ortega dopiero zaczynał tworzyć swoją własną metafizykę (zob. A. Pintor-Ramos, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, 1983/10, s. 63).

¹⁶⁷ Zob. J. Conill, *Relevancia y aportación filosófica de Zubiri*, „Diálogo Filosófico”, 1993/25, s. 82; F. Llenin Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Publicaciones Studium Ovetense, Oviedo 1990, s. 149.

ma jednak odmienny sens: według Ortegi rzeczywistością radykalną jest życie, według Zubiriego – inteligencja odczuwająca¹⁶⁸. J. Conill Sancho¹⁶⁹ podkreśla ponadto wspólny dla nich obu krytyczny stosunek do nowożytnego idealizmu oraz tę samą nadzieję na jego przezwycięzenie za pomocą metody fenomenologicznej, którą każdy z nich na swój sposób tak przekształca, by dzięki niej przełamać krytykowane stanowisko metafizyczne. Obaj szukają także preracjonalnych podstaw świadomości oraz dążą do ukonstytuowania nauki, której zadaniem byłaby deskrypcja fenomenów wcześniejszych od świadomości.

We wczesnej fazie twórczości X. Zubiri przyjął ogólne założenie, że filozofia nie rodzi się z czystego myślenia, lecz ma u swych podstaw pewne źródłowe doświadczenie. Nie oznacza to, że filozofia jest teorią tego doświadczenia, w swoim rozwoju może się ona nawet od niego oderwać, jest ono jednak niezbędne nawet jako warunek możliwości tego intelektualnego skoku. Zainspirowany koncepcją Husserla z jego *Ideen* (paragraf 44) filozof powiada, że doświadczenie to dokonuje się w pewnym horyzoncie, rozumianym jako system kulturowo-historycznych warunków postrzegania rzeczywistości i myślenia o niej, ustalającym priorytet problemów i sposób ich rozstrzygnięcia; jako charakterystyczny dla danego okresu dziejów system heurystyczny jest warunkiem odkrycia sensu rzeczy, a więc również horyzontem filozofowania. Zubiri twierdzi, że filozofia europejska miała tylko dwa odmienne horyzonty postrzegania rzeczy (dziwienia się rzeczom). W starożytnej Grecji ten horyzont zakreślało właściwe dla niej pojmowanie *physis*; Grecy zakładali, że generuje ona rzeczy, że jest zasadą swoich własnych przemian oraz celem, do którego wszystko zmierza. Rzeczy się zmieniają, lecz całość jest zawsze i chociaż ukrywa prawdziwy byt rzeczy, to jednak w dynamizmie, który je generuje, zawiera się odpowiedź na pytanie *ti to on* – czym jest to, co jest. Horyzont intelektualny radykalnie zmienia idea stworzenia świata z nicości przez Boga. Grek dziwił się zmienności świata, natomiast chrześcijanina zadziwia nicość; kiedy człowiek ery chrześcijańskiej pyta o świat, zakłada, że świata mogłoby nie być. Horyzont nicości i stwarzania umożliwił więc pojawienie się problemu bytu, którego rozwiązaniem zajmują się europejscy filozofowie. Dzieje rozwiązania tego problemu stanowią historię europejskiej metafizyki.

Zubiri zauważa, iż horyzont epoki współczesnej kształtuje przede wszystkim paradoksalna sytuacja życia intelektualnego. Z jednej bowiem strony duch ludzki tylko kilkakrotnie w historii wzniósł się na poziom porównywalny

¹⁶⁸ J. Conill, *Relevancia y aportación...*, s. 83 i G. Gómez Cambres, *Presencia de Ortega*, Librería Agora, Málaga 1990, s. 75–77.

¹⁶⁹ Zob. J. Conill Sancho, *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica*, w: *Ortega y la Fenomenología*, red. J. San Martín, UNED, Madrid 1992, s. 297–312.

z poziomem współczesnej nauki, z drugiej natomiast dzisiejszy intelektualista czuje pomieszenie, dezorientację i niezadowolenie z siebie¹⁷⁰. Pomieszenie to ma miejsce w nauce, ale nie wynika z kryzysu jej zasad, lecz z braku ściśle zarysowanych granic przedmiotów, którymi zajmują się poszczególne dziedziny poznania naukowego. Jakikolwiek zbiór względnie spójnych informacji uchodzi dzisiaj za samodzielną naukę; funkcjonuje tylko wielość poznań nie stanowiących systemu. Służące głównie pożytkowi nauki mają coraz mniej wspólnego z poznawaniem prawdy. W wyniku rozproszenia wiedzy w wielu oddzielnych dziedzinach inteligencja ludzka, miast koncentrować się na jednej wielkiej prawdzie dotyczącej rzeczywistości jako całości, gubi się w wielości prawd szczegółowych. Zapomniano, że życie intelektualne rodzi się nie wtedy, gdy człowiek posiada pojedyncze prawdy, lecz gdy to on zostanie zawładnięty przez prawdę, gdy znajdzie się w jej posiadaniu. Inteligencja znajduje się zatem dzisiaj w największym niebezpieczeństwie, jakim jest ryzyko odebrania jej środowiska prawdy, a wykorzenienie inteligencji jest według Zubiriego tylko jednym z aspektów wykorzenienia z rzeczywistości całego ludzkiego życia.

Prawda nie pojawia się spontanicznie – „prawda zakłada pewien system wstępnych pytań, przy pomocy których inteligencja konfrontuje się z rzeczywistością”¹⁷¹. Autentyczne życie intelektualne – jako stawianie pytań o rzeczywistość – jest tożsame z filozofią, dlatego jego dzisiejszą nieobecność można uznać za nieobecność filozofii. Problematyczność filozofii jest rezultatem braku horyzontu, który umożliwiłby intelektowi dostęp do rzeczy. Świat – horyzont filozofowania starożytnego Greka – przemienia się dzisiaj w chaos, a Bóg – horyzont filozofowania chrześcijanina – przez wykorzenienie życia intelektualnego z rzeczywistości stał się nieobecny. Jest to wyjątkowa sytuacja historyczna i metafizyczna: pytania o rzeczywistość i prawdę rozbrzmiewają w heurystycznej pustce. Dlatego Zubiri uznaje, iż najważniejszym współczesnym zadaniem jest odrodzenie życia intelektualnego przez ponowne zakorzenienie go w rzeczywistości. W opisanej sytuacji filozofia może być tylko metafizyką.

Myśl Zubiriego sytuuje się w horyzoncie fenomenologii¹⁷² i kształtuje w polemice z filozofią klasyczną. Zubiri zarzuca jej, iż nie zajmowała się ona rzeczywistością, lecz albo błędnie brała za nią pojęcia, koncepcje, idee, treści świadomości, albo dokonywała nieuprawnionej entyfikacji tego co realne, uznawała, że to co rzeczywiste, jest zawsze jakąś odmianę (modi) bytu bądź też

¹⁷⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, s. 29.

¹⁷¹ Ibidem, s. 40.

¹⁷² D. Gracia Guillén, *Voluntad de verdad. Para leer de Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, s. 33. Podobną opinię wyraził także G. Gómez Cambres, *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga 1993, s. 18.

popępniała jednocześnle oba błędy¹⁷³. Podejmowana przez Zubiriego krytyka filozofii klasycznej jest skierowana także przeciw obecnemu w niej dualizmowi zmysłowości i intelektu oraz logicyzacji inteligencji.

Zubiri był przeświadczony, iż aby myślenie filozoficzne nie stało się jakąś odmianą „ideizmu” (błędu zarzucanego przezeń filozofii klasycznej), należy zająć pozycję obiektywistyczną, która będzie trzecią drogą, prowadzącą myśl ponad sporem między idealizmem i realizmem¹⁷⁴. Mianem obiektywizmu określa on taką postawę filozoficzną, która jest zajmowana w bardziej fundamentalnym obszarze niż ten, w jakim mogą pojawić się problemy rozważane przez realizm i idealizm – oba te stanowiska są już teoretycznymi (najczęściej dogmatycznymi, apriorycznymi) eksplikacjami faktów, a nie ich przedteoretycznym ujęciem. Obiektywizm w rozumieniu Zubiriego jest więc stanowiskiem przedeksplikacyjnym, czysto deskrypcyjnym. „Dla filozofii, która chce być czymś więcej niż »filozofią czystą« i chce być prowadzona przez ideał radykalnej fundamentalności, rozpoczynanie od jakiejś »teorii«, jakkolwiek jasną by się wydawała, będzie zawsze oznaczało rozpoczęcie od pewnego wstępnego dogmatycznego założenia”¹⁷⁵ – tak podstawową intencję obiektywizmu Zubiriego komentuje A. Pintor-Ramos. Filozof uznaje, iż obiektywizm jest tylko pewnym niezbędnym, ale tymczasowym etapem filozofowania, który w rozwoju myślenia zostanie opuszczony, gdy możliwe stanie się przejście od opisu do eksplikacji tego, co w tej pierwotnej fazie zostało uzyskane.

Zagadnienie obiektywizmu było osią rozważań Zubiriego w okresie młodzięcym, niezbyt bogatym w publikacje; jego obiektywizm wyrażają raczej tylko deklaracje zrealizowane w niewielkim zakresie, ponieważ nie posiadał on niezbędnych do osiągnięcia tego celu narzędzi intelektualnych. Poszukiwał metody, która odpowiadałaby jego zamiarowi. Jego przewodnikiem i mistrzem na tej drodze stał się E. Husserl i jego *Badania logiczne* (1900–1901). Spotkanie z fenomenologią prowadziło Zubiriego do oryginalnej transformacji tej filozofii¹⁷⁶, a impulsem do tego było wczesne odkrycie przez niego „achillesowej pięty” fenomenologii Husserla, jaką jest związany z nią idealizm¹⁷⁷. Zubiri nie uznawał fenomenologii Husserla za źródło wiedzy o rzeczywistości ani nie

¹⁷³ Systematyczne ujęcie krytyki filozofii klasycznej przez Zubiriego przedstawia Th.B. Fowler w artykule pt. *Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy*, „Xavier Zubiri Review”, 1998/1, s. 67–73.

¹⁷⁴ Zob. A. Pintor-Ramos, *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1983, s. 41. Zob. na ten temat także idem, *Zubiri y la Fenomenología*, „Realitas”, 1979/3–4, s. 553–561; idem, *Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea*, w: *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Fundación Marcelino Botín, Santander 1983, s. 24–25.

¹⁷⁵ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Los bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, s. 74.

¹⁷⁶ Zob. J. Conill, *Relevancia...*, s. 82.

¹⁷⁷ Zob. P. Cerezo Galán, *Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri* w: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, s. 226.

odwoływał się do niej jako do kryterium prawdy. Była ona dla niego przede wszystkim „horyzontem” filozofowania; jak pisze: „fenomenologia była najważniejszym ruchem, który otworzył pole odpowiednie do filozofowania jako takiego. Była to filozofia rzeczy, a nie tylko teoria poznania”¹⁷⁸. Dostarczała mu ona intelektualnego instrumentarium przydatnego w dążeniu do zerwania z subiektywizmem i psychologizmem, by przejść na pozycje obiektywizmu.

Według A. Pintora-Ramosa już w 1921 r. Husserl i Zubiri podążali odmiennymi drogami. Husserla interesowało wówczas ukonstytuowanie obiektywności w czystej świadomości, Zubiri dążył zaś do wyjścia poza dane świadomości i ukształtowania takiej filozoficznej postawy, w której rzeczywistość świata naturalnego sama z siebie ukazuje się jako obiekt deskrypcji¹⁷⁹. Podstawowe znaczenie w wyborze metody fenomenologicznej miała pozytywna ocena wartości jej głównej zasady – zasady bezpośredniego doświadczenia („źródłowo prezentującej naoczności”), bezpośredniego obcowania z rzeczami w aktach przeżywania, w których przedmiot jest „cieleśnie samoobecny”. Zubiri, akceptując tę podstawową zasadę Husserla wraz z zasadą pasywności podmiotu oraz zasadą deskrypcji i unikania przedwczesnych eksplikacji, przekształcił fenomenologię w taki sposób, iż stała się ona poprzedzającą wszelką metafizykę analityką faktyczności. Nie jest ona skierowana na świadomość czy sens, lecz na rzeczywistość daną w akcie jej pierwotnej, czuciowej intelekcji. „Różnica może wydawać się minimalna, lecz jej konsekwencje są olbrzymie – pisze D. Gracia Guillén. Drogą »czystej świadomości« Husserla zmierza się do czystej wiedzy o idealnych »istotach«; na drodze »ludzkiego czucia« przeciwnie – poznawane są »rzeczy same«”¹⁸⁰. Fenomenologiczna analityka Zubiriego sytuuje się w obszarze intelekcji zmysłowej pobudzanej przez rzeczywistość¹⁸¹. Nie występuje więc u niego zawieszająca naturalne nastawienie redukcja fenomenologiczna (*epoché*), a badany fenomen nie jest rozumiany jako korelat intencjonalności świadomości. J. Bañon tę przekształconą fenomenologię Zubiriego – odróżniając ją do fenomenologii transcendentalnej Husserla, ale i jednocześnie wskazując na pewien związek z nią – nazywa „fenomenologią fizyczną”¹⁸², a L.P. Wessell – „faktologią”¹⁸³.

¹⁷⁸ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, s. 13.

¹⁷⁹ Zob. A. Pintor-Ramos, *Zubiri y la Fenomenología*, s. 562 oraz J.J. Garrido Zaragoza, *El „objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de Xavier Zubiri*, „Anales Valentinós”, 1984/10; L.P. Wessell, Jr, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, s. 64.

¹⁸⁰ D. Gracia Guillén, *Voluntad de verdad*, s. 90.

¹⁸¹ R. Capilla Díaz de Lope Díaz, *Aproximación al concepto de verdad en Xavier Zubiri*, „Espacio y Tiempo. Revista de Ciencias Humanas”, 1989/3, s. 23; zob. G. Gómez Cambres, *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991, s. 23.

¹⁸² J. Bañon, *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, w: *Del sentido a la realidad...*, s. 92.

¹⁸³ L.P. Wessell, Jr, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, s. 64. Kwestię relacji między filozoficzną postawą Zubiriego i fenomenologią Husserla omawia J.A. Villa Sánchez w *La actualidad de lo real en Zubiri*, „La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía”, 2008/16–17, s. 61–66.

W określeniu innego niż u Husserla przedmiotu badań fenomenologicznych pomogła zapewne Zubiriu filozofia Heideggera, który w opozycji do Husserla przyjął, że czysta świadomość nie może być absolutnym punktem wyjścia analizy filozoficznej, że badania fenomenologiczne nie byłyby możliwe bez uprzedniego przedteoretycznego kontaktu świadomości z rzeczywistością¹⁸⁴. Niektórzy wręcz twierdzą, że filozofia Zubiriego wyrasta ze radykalizowania *Fundamentalontologie* Heideggera¹⁸⁵. Przez pewien czas Zubiri za Heideggerem przyjmował nawet, że warunek radykalizmu filozofii spełnia analiza bycia (przez co przez pewien czas przez niektórych był uważany za „egzystencjalistę”), doszedł jednak do przekonania, że bycie jest pojęciem abstrakcyjnym, tworem intelektualnym – Heidegger mówi wszak o jego sensie, a nie o nim samym; według Heideggera jest ono dane w rozumieniu, a więc ujawnia się w pewien sposób w refleksji, w świadomości. W takim pojmowaniu bycia dostrzegł on niebezpieczeństwo zredukowania bycia i prawdy do sensu¹⁸⁶. Zubiri wbrew Heideggerowi twierdzi, że na przedlogicznym czy nawet na przedświadomym poziomie poznania rzeczy nie są dane jako byty, lecz

¹⁸⁴ Jak pisze I. Aísa Fernández, „Heidegger był jedną z inspiracji Zubiriego, chociaż nie jedyłą. Niemniej odegrał dostrzegalnie ważną rolę w ostatecznym ukształtowaniu się jego filozoficznego myślenia. Zarówno tamten, jak i ten byli admiratorami fenomenologii, nie znajdując w niej dla siebie miejsca. [...] Wraz z Heideggerem Zubiri porzucił fenomenologiczne treści, lecz zarazem także ontologię Heideggera już na początku swojego myślenia: metafizyki rzeczywistości, precyzyjnie odróżnionej od wszelkiej ontologii, która asymiluje i pogłębia myśl zachodnią, nie przestając skupiać bacznej uwagi na wynikach badań naukowych jako ważnej gałęzi jedynej drzewa wiedzy” (I. Aísa Fernández, *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*, Fénix Editora, Sevilla, 2006, s. 75). Pisząc o wpływie Heideggera na myśl Zubiriego, autorka ma na uwadze m.in. to, iż Zubiri tak jak myśliciel niemiecki nie akceptuje filozofii pojętej jako teoria poznania, lecz jako opis tego, co tę teorię funduje (zob. ibidem, s. 78–79); w *Sobre la esencia „byt (el ser) (ontologia) nie jest tym, co ostateczne, bowiem jest ugruntowany w rzeczywistości (metafizyka)”* (ibidem, s. 81). Relacje między filozofią Heideggera i Zubiriego nie są jednoznaczne, przeciwnie, jest tak jak zauważa D. Molina García: „stanowisko Zubiriego wobec Heideggera jest złożone i trudne do schematycznego przedstawienia, ponieważ wielka część jego dzieła jest dyskusją z Heideggerem [...]. Ten dialog prowadzi Zubiriego na drogach, które kończą się pozostawieniem za sobą samego Heideggera, co nadaje tym relacjom dwuznaczny charakter. [...] Mimo możliwych zbieżności między nimi dwoma – których niemało – decydujący moment, który zaznacza oddalenie Zubiriego w stosunku do Heideggera, tkwi w tym, że impuls radykalizacji, który prowadzi do niemieckiego filozofa, nie może być inaczej kontynuowany niż cofnięciem się o krok, podobnie jak uczynił Heidegger w stosunku do Husserla. Przez szeroką dyskusję z Husserlem i Heideggerem zmierza do przemyślenia całej historii filozofii, a przede wszystkim filozofii greckiej, oświetlając z wolna poziom, na którym będzie rozwijała się jego własna myśl” (D. Molina García, *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger*, „Thémata. Revista de Filosofía”, 2006/36, s. 153).

¹⁸⁵ M. Torrevejano, *Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea*, „Cuadernos de Pensamiento”, 1987/1, s. 80–81; A. González Alvarez, *El tema de Dios en la Filosofía existencial*, Gredos, Madrid 1945, s. 173; A. González, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelanea Comillas”, 1986/44, s. 515.

¹⁸⁶ Zob. I. Ellacuría, *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, w: *Razón, ética y política*, red. X. Palacios, F. Jarauta, Anthropos, Barcelona 1989, s. 172–173.

jako „realności”¹⁸⁷ i odrzuca Heideggerowską ideę filozofii jako hermeneutyki. Nie zgadza się także z tezą Heideggera, że dzieje filozofii są dziejami zapomnienia bycia; według niego filozofia nie zapomniała ani o byciu, ani o byciu, lecz o rzeczywistości. Zapomnienie to przejawia się w formie entyfikacji rzeczywistości. W tej perspektywie rzeczywistość jawi się tylko jako pewien rodzaj bytu, filozofia zaś, zrównując rzeczywistość z bytem, staje się *onto-logią*, logiką bytu. Zubiri wprawdzie nie zrezygnował całkowicie z kategorii bycia, ale ma ona u niego znaczenie pochodne względem kategorii rzeczywistości: „bycie jest ufundowane w rzeczywistości. Metafizyka jest fundamentem ontologii. Tym, co studiuje filozofia, nie jest ani obiektywność ani bycie, lecz rzeczywistość jako taka”¹⁸⁸. Rzeczywistość jest u niego określona jako to, czym każda rzecz jest „z siebie”, natomiast bycie zostało związane z aktualizowaniem się w „świecie” tego co rzeczywiste.

Droga od fenomenologii i przez nią prowadziła Zubiriego do realistycznej metafizyki, a przyczyniły się do tego studia filozoficzne pod kierunkiem J. Zaragüety, jednego z najwybitniejszych neotomistów hiszpańskich, a następnie u L. Nöela w Lowanium. W latach trzydziestych, kiedy Zubiri uznał, że powinien zdystansować się zarówno do fenomenologii w wersji Husserlowskiej, jak i do obiektywizmu¹⁸⁹, by nie porzucając stanowiska fenomenologicznego, osiągnąć nowy poziom radykalizmu, zwrócił się ku realizmowi tradycji arystotelesowsko-scholastycznej. Przez pewien czas za godny akceptacji wzór współczesnej postawy filozoficznej uważał otwartą na naukę i inne filozofie postawę neotomizmu lowańskiego, co nie znaczy, że był gotów uznać tomizm lub jakąś współczesną jego odmianę – łącznie z lowańską – bez żadnych zastrzeżeń¹⁹⁰. Podobnie jak w fenomenologii, w neoscholastyce poszukiwał bardziej inspiracji niż gotowych idei. W filozofii D. Merciera i L. Nöela Zubiriego interesował rozważany przez nich problem uzasadnienia realizmu bezpośredniego.

¹⁸⁷ Zob. D. Gracia, *La historia como problema metafísico*, „Realitas”, 1979/3–4, s. 97; J.A. Nicolás, O. Barroso Fernández, *Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico*, „ÉNDOXA: Series Filosóficas”, 2005/20, s. 782–784.

¹⁸⁸ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, s. 15; zob. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, s. 446–447.

¹⁸⁹ Zob. D. Gracia Guillén, *Actualidad de Zubiri*, w: *Zubiri 1898–1983*, red. Tellechea Idigoras, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, s. 99; J.J. Garrido Zaragoza, *Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según X Zubiri*, w: *Santidad y Cultura*, Valencia 1986, s. 209.

¹⁹⁰ Zubiri nie mógł bez zastrzeżeń zaakceptować neotomistycznego realizmu, bo chociaż „neoscholastyka reprezentuje [...] postawę zdecydowanie antyidealistyczną i zainteresowanie utrzymaniem bezpośredniego związku z rzeczywistością, lecz [...] ostatecznie neoscholastyka jest pewnym »realizmem« i, jako taka, doktryną eksplikatywną” (A. Pintor-Ramos, *Zubiri y la Fenomenología...*, s. 563).

Sferą, na którą stale jest skierowana uwaga Zubiriego w okresie jego filozoficznej dojrzałości, jest rzeczywistość i jej doświadczanie. Hasłem nadającym kierunek jego myśleniu stają się słowa wypowiedziane już w artykule *Filosofía y metafísica* z roku 1935: „od rzeczy, do filozofii”, przeciwstawione zawołaniu fenomenologów. U Zubiriego pojawiło się także przekonanie, że deskrypcja danych odczuwania nie czyni eksplikacji zbędną, że fenomenologiczny opis powinien być uzupełniony eksplikacją metafizyczną, filozofia bowiem powinna być wiedzą o rzeczach, poszukującą ich racji (ich „rozumu”)¹⁹¹. Za Conillem można więc rzec, że „hasło, które zwięźle określa drogę Zubiriego, mogłoby głosić: *przez fenomenologię do metafizyki*”¹⁹². Metafizyka ta analizuje rzeczywistość daną w prekognitywnym odczuwaniu, gdzie nie pojawia się jeszcze żaden sens, „nie dorasta” więc do tego przedmiotu eksploracji, jakim w paradygmacie fenomenologii Husserla jest czysta świadomość, w wersji Heideggera bycie (fenomenologia jako hermeneutyka *Dasein*), a u Ortegi życie ludzkie (fenomenologia jako ontologia życia ludzkiego). W ten sposób, jak pisze J. Conill, „Zubiri radykalizował analizę fenomenologiczną faktów aż do odkrycia, że *rzeczywistość jest dana* na poziomie wcześniejszym od świadomości i od relacji podmiot–przedmiot”¹⁹³. Na tym poziomie rzeczywistość jest dana jako *ergon* – jako pewna moc, siła. Dojrzała filozofia Zubiriego jest opisem rzeczywistości danej w czuciowej intelekcji w tej właśnie – ergicznej – perspektywie. Z jednej strony jego filozofia jest deskrypcją tego, jak rzeczywistość jawi się w ludzkim doświadczaniu – realizuje się jako noologia (wyłożona w *Inteligencia sentiente*). Z drugiej, jest ona eksplikacją tego, co dane w doświadczaniu rzeczywistości – realizuje się jako metafizyka (*Sobre la esencia*), tworzona – dodajmy – w polemice z Arystotelesem¹⁹⁴.

Ostatecznym *arché* filozofii Zubiriego jest zasada wszelkiego bycia i wszelkiego powstawania: „rzeczywistość jako rzeczywistość”¹⁹⁵; jego filozofią tego okresu jest filozofia rzeczywistości. Określa się ją mianem realizmu, dodając do tego określenia takie przymiotniki, jak: krytyczny, materialistyczny, struk-

¹⁹¹ Zob. J.J. Garrido Zaragoza, *El „objetivismo fenomenológico”...*, s. 403.

¹⁹² J. Conill, *Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega y Zubiri)*, „Estudios Filosóficos”, 1989/38, s. 388.

¹⁹³ J. Conill, *La fenomenología en Zubiri*, „Philosophia”, 1997/4, s. 5.

¹⁹⁴ Zwraca na to uwagę I. Aísa Fernández, która nawet w strukturze *Sobre la esencia* zauważyła odzwierciedlenie polemicznego stosunku Zubiriego wobec Arystotelesa. Autorka pisze: „*Sobre la esencia* jest konstruowana w krytycznym dialogu z Arystotelesem, którego myślenie będzie Zubiri radykalizował, kładąc nacisk na drogę fizykalną, przeciwko drodze myślenia w obszarze logosu” (I. Aísa Fernández, *Heidegger y Zubiri...*, s. 26).

¹⁹⁵ C. Martínez Santamarta, *Crítica de Xavier Zubiri a la prueba escotista de la existencia de Dios*, „Naturaleza y Gracia”, 1994/2–3, s. 278. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, s. 136.

turalny, genetyczny, obiektywistyczny, totalny, czysty, radykalny, fizyczny, transcendentalny. Pojawiały się też określenia takie jak „hiperrealizm”, a nawet „filozofia komunikacji”. Jeden z komentatorów pisze iż „filozofia Zubiriego jest filozofią radykalną, »radykalną« w sensie poszukiwania ostatecznych »korzeni«, które rewitalizują wszelką naszą wiedzę i nasze życie”¹⁹⁶.

Punktem wyjścia filozofii rzeczywistości Zubiriego jest teza, iż „wiedza i rzeczywistość są w swym źródle ściśle i bezwzględnie pokrewne. Nie ma pierwszeństwa jednej przed drugą”¹⁹⁷. Wraz z aktualizowaniem się (uobecnianiem się) rzeczywistości w inteligencji aktualizuje się także sama inteligencja, jej własna rzeczywistość – „nie istnieje żaden wcześniejszy podmiot, nie istnieje żadne »ja«, które mogłoby funkcjonować jako podmiot aktu ani nawet jako wcześniejszy obszar, w którym miałyby mieć miejsce aktualizacja”¹⁹⁸ – wyjaśnia A. Pintor-Ramos. Inteligencja (nazywana przez filozofa zamiennie „intelekcją” i „aprehensją”¹⁹⁹) w rozumieniu Zubiriego jest czynnością, a nie substancjalną strukturą poznawczą – „polega formalnie na aprehensji tego co rzeczywiste, jako czegoś rzeczywistego”²⁰⁰. Chociaż intelektę rzeczywistości nazywa on „zdawaniem sobie sprawy” z doznań, to jednak podkreśla, iż jest to akt, z którym aprehendujący się spotyka, uświadamiając go sobie jako już dokonany, wcześniejszy od decyzji o jego spełnieniu²⁰¹. Aprehensja rzeczy jest ich odczuwaniem – jest aprehensją „impresywną” – a jako aprehensja *rzeczywistości* jest „intelektywna”, zatem akt poznawczego uobecniania rzeczy jest jednym aktem²⁰², dlatego też zmysłowo-intelektualną aprehensję Zubiri nazywa „inteligencją odczuwającą” (*inteligencia sentiente*).

¹⁹⁶ A. Pintor-Ramos, *Zubiri en el panorama...*, s. 29.

¹⁹⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984, s. 10.

¹⁹⁸ A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, s. 107.

¹⁹⁹ O relacji między słowami „aprehensja” i „intelekcja” A. Pintor-Ramos (*Realidad y verdad...*, s. 92) pisze następująco: „Wydaje się, że u Zubiriego w pewien ogólny sposób »aprehensja« i »intelekcja« są terminami o podobnym znaczeniu; w pewien sposób każda intelektacja jest aprehensją rzeczywistości”.

²⁰⁰ X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, s. 12. Zob. także. X. Zubiri, *Respectividad de lo real*, „Realitas”, 1979/3–4, s. 24.

²⁰¹ Zob. V.M. Tirado San Juan, *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, w: *La posibilidad de la Fenomenología*, red. A. Serrano de Haro, Complutense, Madrid 1997, s. 234–235.

²⁰² X. Zubiri, *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1982, s. 112. Zubiri wyjaśnia: „nie chodzi jedynie o chronologiczną pierwotność odczuwania przed inteligowaniem, tzn. nie chodzi o to, że *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Ponieważ, przynajmniej w odniesieniu do momentu rzeczywistości, moment ów jest aprehendowany w jednym jedynym akcie. Impresja rzeczywistości jest w istocie momentem ludzkiego odczuwania i jednocześnie jest formalnym aktem inteligowania. W tym punkcie nie ma dwóch aktów, jednego wcześniejszego od drugiego, lecz tylko jeden akt”.

W pierwotnej aprehensji rzeczywistości Zubiri wyróżnia trzy aspekty („momenty”) strukturalne. Po pierwsze, jest ona „pobudzeniem” (*afección*) odczuwającego; po drugie, pobudzenie „ma charakter uobecniania nam tego, co wywołuje wrażenie”²⁰³. Zubiri nazywa ten moment „momentem inności” (*momento de alteridad*), a to co „inne” (w znaczeniu: inne niż sam akt aprehensji, chociaż dane właśnie w niej) – „notą” (*nota*). Nota nie odsyła do czegoś innego poza nią samą, nie reprezentuje czegoś, czym sama nie jest. Jako to co „inne” jawi się ona w inteligencji jako pewna treść inna „z siebie” (*de suyo*). Rzeczywistością w tym ujęciu nie są więc rzeczy znajdujące się poza aprehensją; rzeczywistością nie są w ogóle rzeczy. „Inność” jako zasadniczy aspekt noty decyduje o tym, że w aprehensji „pozostaje” ona jako autonomiczna (transcendentna) wobec odczuwającego. Pozwala to Zubiriemu twierdzić, że to, co się w inteligencji aktualizuje, jest czymś rzeczywistym. Trzecim momentem aprehensji (odgrywającym u Zubiriego bardzo ważną, szczególną rolę) jest „siła narzucania się” (*fuerza de imposición*) inteligencji tego, co się w niej aktualizuje, inicjująca odczuwanie. Komentując te tezy Zubiriego, D. Gracia językiem fenomenologów pisze, iż aprehensja rzeczywistości składa się z trzech momentów: noetycznego (intelekcja), noematycznego (rzeczywistość) i noergicznego (siła rzeczywistości). Rzeczywistość jako noemat dany w aprehensji nie jest zwykłą noezą, lecz narzuca się aprehendującemu z pewną siłą. Noemat jest więc jednocześnie pewnym *ergon*. O obu momentach można powiedzieć, że tworzą one razem pierwotny moment rzeczywistości – jej *noergie*²⁰⁴. Aktualność rzeczy w inteligencji jest bezpośrednim, bezznakowym odczuciem samej rzeczywistości, które dokonuje się bez jakichkolwiek reprezentantów rzeczy (np. wyobrażeń) ani nie opiera się na wnioskowaniu. Aktualność rzeczy w aprehensji filozof uznaje za sytuację pierwotną, oryginalną i źródłową. Teza ta stanowi „archimedesowy punkt” filozofii Zubiriego. Na nim opiera się cała konstrukcja jego systemu.

Intelekcja rzeczywistości nie kończy się na pierwotnej aprehensji, lecz rozwija w dwóch dalszych formach. Pierwotne doświadczenie rzeczywistości, mimo fundamentalnego znaczenia, nie ukazuje rzeczy w ich pełnym bogactwie – jest przecież tylko doznaniem rzeczywistości – chociaż je w sobie potencjalnie i realnie zawiera. Aprehensja pierwotna jest ukierunkowana wyłącznie na mo-

²⁰³ X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, s. 32 oraz idem, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, s. 331.

²⁰⁴ Zob. D. Gracia, *Voluntad de verdad...*, s. 107 oraz P. Lain Entralgo, *Xavier Zubiri*, w: *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Colegio Libre de Eméritos-Círculo de Lectores, Madrid 1992, s. 205. Najogólniej, posługując się sformułowaniem A.D. Mortalli, można powiedzieć, że „rzeczywistość jest władzą tego, co realne” (A.D. Mortalla, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1994, s. 173).

ment rzeczywistości rzeczy, jest zwarta i niespecyficzna. Moment „ergiczny” tego co doświadczane – tego co rzeczywiste – przymusza inteligencję do rozwijania coraz wyższych form poznawania rzeczywistości („rzecz realna inteligowana jest nie tylko systemem not, ale także systemem wymagań”²⁰⁵), wnikających w jej coraz głębsze struktury, do wyjścia poza bezpośrednio doświadczane treści, nie pozwalając zarazem, by opuściła ona obszar pierwotnego doznania.

W rzeczywistości pojedynczej rzeczy Zubiri wyróżnia moment indywidualny i „polowy”. Rzeczywistość – ta sama we wszystkich rzeczach – rozciąga się poza to, czym każda rzecz jest w swojej indywidualnej i rzeczywistej treści, ustanawiając pole rzeczywistości. Kolejna aprehensja – aprehensja polowa (dualna, logiczna) – polegająca na ujmowaniu rzeczy w polu rzeczywistości, dokonuje się jako reaktualizacja tego, co już było aktualizowane w aprehensji pierwotnej. W aprehensji pierwotnej rzecz jest aktualizowana bez związków i relacji z innymi rzeczami, może być więc aprehendowana także jako mająca odniesienie do innych rzeczy. Dokonując aprehensji rzeczy w polu rzeczywistości, afirmujemy to, czym ona jest; funkcją logosu jest orzekanie „czym coś jest w rzeczywistości”²⁰⁶.

Konieczna – bo, tak jak intelekcia dualna, „wymagana” przez samą rzeczywistość – jest także intelekcia odnosząca rzeczy już inteligowane jako rzeczywiste i już określone („takie”) do rzeczywistości „czystej i prostej”, „jako takiej”, „uniwersalnej”, czyli do „świata” będącego jednością wszystkich form i odmian tego, co rzeczywiste. Jest to intelekcia rozumowa rzeczywistości, dokonująca się jako myślenie. Do myślenia daje otwartość rzeczywistości ku swemu fundamentowi, skłaniająca inteligencję do aktualizowania tego, ku czemu jest ona otwarta. Rzeczywistość jest tutaj inteligowana jako otwarta ku jakiemuś „poza”, dlatego „myśleć to zawsze myśleć poza (*pensar allende*)”²⁰⁷. „Poza” nie znajduje się jednak poza rzeczywistością, lecz należy do niej. To, co znajduje się poza rzeczami – czyli właśnie w ich głębi – jest inteligowane przez rozum jako coś, bez czego te rzeczy nie byłyby tą i taką formą rzeczywistości, jaką są. Dotarcie do fundamentu rzeczy polega na wyjściu poza nie i znalezieniu rozumnego wyjaśnienia konkretnego, określonego modi ich rzeczywistości przez ich osadzenie na fundamencie dającym im realność i taką, a nie inną formę ich rzeczywistości.

Rzeczywistość ma moc „wyrzucania” inteligencji do ukierunkowanej aktywności i sugerowania jej tego kierunku; Zubiri twierdzi, że obszar rzeczywi-

²⁰⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982, s. 216–217.

²⁰⁶ Ibidem, s. 51.

²⁰⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983, s. 30.

stości jest obszarem sugestii. Inteligencja jest „wyrzucana” w pewnym niejednoznacznie sugerowanym kierunku, dającym wiele możliwości wyboru i spełnienia – „istotą rozumu jest wolność”²⁰⁸, dlatego intelekacja racjonalna jest „zasadniczo i kanonicznie” twórcza. Rzeczy znajdujące się w polu rzeczywistości są inteligowane tak, jak one są, natomiast rzeczywistość w głębi jest „wymyślana”. Tworząc, rozum przewiduje, czym poszukiwany fundament rzeczywistości „mógłby być”. Przewidywania (można też rzec: hipotezy) rozumu są „szkicami” (*esbozos*) opartymi na sugestii.

Gdy wyrażone w szkicu oczekiwanie tego, czym „mógłby być” rzecz realna, zostaje „zanurzone” w rzeczywistości:

intelekacja racjonalna odkrywa, że rzeczywistość zgadza albo się nie zgadza z owym szkicem możliwości, dokonuje się weryfikacja szkicu. Spełnienie się szkicu, weryfikacja – *verum facere* – wypływa z samej rzeczywistości, jest *facere* samego fundamentu, koincydencją zdeterminowaną przez sam fundament. Reaktualizacja rzeczywistości w intelekacji rozumowej jest końcowym etapem doświadczania rzeczywistości, nazywanym przez Zubiriego rozumieniem. „Rozumienie jest „widzeniem” jak to, co rzeczywiście jest, determinuje lub zdeterminowało strukturę tej samej rzeczy realnej”²⁰⁹.

Dziełem rozumu jest nauka i metafizyka. Metafizyczna analiza struktury rzeczywistości wykracza poza to, co bezpośrednio dane w pierwotnej i dualnej (logicznej) intelekacji rzeczywistości i jest próbą zanurzenia w rzeczywistości w wolny sposób skonstruowanej hipotezy (szkicu), której miarą jest wcześniej apprehendowana rzeczywistość. Metafizyka Zubiriego zmierza do wyjaśnienia, czym jest rzeczywistość, przez odkrycie fundującej ją nieugruntowanej podstawy²¹⁰. Poszukiwanie zmierzające w głąb rzeczywistości, ku jej fundamentowi, ku któremu rzeczywistość sama „wyrzuca” inteligencję, jest istotą rozumu. Rozumowa intelekacja rzeczywistości otwiera przed inteligencją obszar wielu możliwych ujęć fundamentu – to bowiem, co obecne wprost, jest rzeczywistością-przedmiotem; to natomiast, do czego rozum zmierza jako do fundamentu, nie jest obecne wprost, lecz jako rzeczywistość, która przedmiot ugruntowuje. Kierunkowa intelekacja rzeczywistości, mimo że wymuszona przez nią samą, jest niezdeterminowana; rzeczywistość kieruje jedynie w głąb siebie, ku własnemu fundamentowi. Mówiąc inaczej, inteligencja nigdy nie znajduje się jednoznacznie i „na wprost” rzeczywistości, lecz jest wyrzucana w jej kierunku jako „radikalnej tajemnicy”.

Fundament rzeczywistości jest także podstawą rzeczywistości ludzkiej, wydarza się w człowieku jako doświadczana przez niego rzeczywistość ostateczna,

²⁰⁸ Ibidem, s. 107.

²⁰⁹ Ibidem, s. 335.

²¹⁰ Zob. A. Basabe Martín, *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Universidad de Deusto, San Sebastián 1991, s. 63.

otwierająca możliwości („posyblitująca”) i pobudzająca – jako możliwość wszystkich ludzkich możliwości, jako fundament osobowego realizowania się człowieka. Jak się zatem przejawia w rzeczywistości ludzkiej jej „fundament”?

Zubiri, odpowiadając na to pytanie, twierdzi m.in., że ludzkie bycie w świecie polega na uzyskiwaniu przez człowieka jego własnej formy rzeczywistości, czyli pełnego „samoposiadania się” – uzyskiwania osobowości. Samoposiadanie dokonuje się w odniesieniu do całej rzeczywistości, a niekiedy nawet przeciw niej. Człowiek, dążąc do uzyskania określonej formy rzeczywistości (bycia), formę tę musi wcześniej zaprojektować. W perspektywie projektu rzeczywistość staje się zbiorem możliwości – możliwością wszelkich ludzkich możliwości – pozwalających mu uzyskać zaprojektowaną formę własnej osobowej rzeczywistości. Ponadto rzeczywistość jako możliwość możliwości jest pobudzająca (*la realidad es impelente*) – obliguje człowieka do aktywności, której istotnym celem jest uzyskanie przezeń pełni samoposiadania. Sama rzeczywistość nakłania więc człowieka do samorealizacji, narzuca mu ją, pobudza do naszkicowania własnych możliwości oraz wybrania spośród nich tych, które – zrealizowane – będą konstytuowały jego własną rzeczywistość.

W tym aspekcie decydującą rolę odgrywa siła „nagiej rzeczywistości”, inteligowana bezpośrednio w jej pierwotnej aprehensji jako moment „z siebie” rzeczy, w którym zawiera się – jako jego moment „ergiczny” – „siła narzucania się” rzeczywistości inteligencji. Równie pierwotnym momentem rzeczywistości jak „siłowość” jest jej „władczość” (*poderosidad*), przejawiająca się w rzeczach jako dominacja momentu rzeczywistości nad momentem ich talitatywności („takości”). Jest to władza rzeczywistości jako takiej, tajemniczy nadmiar w rzeczach – nadmiar w stosunku do tego, czym one są jako konkretne rzeczy. Zubiri zrównuje władzę rzeczywistości z tym, co w niej podstawowe i fundamentalne. Władza rzeczywistości przejawia się w każdej formie rzeczywistości, w każdej rzeczy, nie wyłączając człowieka: ma charakter transcendentalny. Człowiek, żyjąc pośród rzeczy, z rzeczami i przeciw nim, jest konstytutywnie zwrócony ku przejawiającej się w nich transcendentalnej władzy rzeczywistości. Jest on zwrócony ku niej przez to, że sam jest rzeczywisty.

Stawanie się osobowością ma charakter paradoksalny: polega na konfrontowaniu się z rzeczywistością, dokonuje się nawet przez przeciwstawienie się jej i jednocześnie jest zgodą na bycie zawłaszczanym przez nią. Zubiri powiada, że aby stać się osobowością, rzeczywistość ludzka musi być „przywiązana” (*ligada*) do jej władzy. To istotne, ontyczne przywiązanie (*ligadura*) filozof nazywa „religacją”²¹¹, a sam aspekt tej relacji – wymiarem „teologalnym” ludz-

²¹¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984, s. 92 oraz 374.

kiej rzeczywistości. Władza rzeczywistości przenika całą rzeczywistość osobową i właśnie przez to każdy ludzki akt wyraża odniesienie człowieka do „ostateczności” – do czegoś, co nie ma żadnego ugruntowania, co jest ufundowane tylko w sobie. Religacja jest „faktem totalnym”, integralnym, podstawowym i „radykałnym” – jest „samym korzeniem” rzeczywistości osobowej, „esencjalnym i konstytutywnie osobowym wymiarem człowieka”²¹².

Doświadczenie religowania do rzeczywistości jest zarazem manifestacją jej władzy jako czegoś z istoty enigmatycznego. Enigmatyczność tej władzy ujawnia się w sposobie, w jaki usiłuje ona narzucić nam przyjęcie określonej formy rzeczywistości. Rzeczywistość jest niejednoznaczna: jest rzeczywistością tych oto konkretnych rzeczy i rzeczywistością jako taką; jest zarazem władzą tych oto rzeczy i władzą rzeczywistości jako takiej, ujętej transcendentalnie. Mimo że rzeczy nie są rzeczywistością jako taką, to jednak właśnie one usiłują narzucić człowiekowi, by stał się jakąś konkretną formą rzeczywistości. Jedność tych dwóch momentów Zubiri nazywa tajemnicą²¹³. Władza rzeczywistości jest enigmatyczna, dlatego realizacja rzeczywistości osobowej człowieka staje się problematyczna. Problematyczność tę Zubiri nazywa „problematycznością fundamentacji” i pisze: „ustanawiamy sobie problematycznie, ponieważ jesteśmy ufundowani w tajemnicy, w tajemnicy władzy tego co rzeczywiste”²¹⁴. Rzeczywistość ludzka, jako ufundowana w tajemnicy rzeczywistości, jest głęboko niespokojna. Niepokój ten wyraża się w pytaniach: co ze mną będzie? co mam ze sobą uczynić? i może być przeżywany na wiele sposobów, także jako poszukiwanie fundującej człowieka władzy rzeczywistości, zmierzające do wyjaśnienia tajemniczej jedności, jaka łączy jednostkową rzeczywistość konkretnego człowieka z rzeczywistością jako taką.

Przedstawione tezy hiszpański filozof uznaje za jednoznacznie wskazujące na to, iż rzeczywistość spełnia wobec człowieka te funkcje, które są uznawane za istotnie przysługujące Bogu: siła i władza rzeczywistości są tym, co ostateczne (fundujące), otwierające możliwości i pobudzające człowieka. Jednak doświadczenie tego, co w rzeczywistości ostateczne, nie jest doświadczeniem Boga jako konkretnej rzeczywistości, religacja nie ustawia człowieka z Nim twarzą w twarz. Treści, które Zubiri dotychczas wiązał z władzą i siłą rzeczy-

²¹² X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997, s. 431.

²¹³ Jak pisze A. Ferraz, „w każdej rzeczy realnej ujawnia się pewna dziwna jedność między tym, czym ta rzecz rzeczywiście jest w swojej konkretności i tym momentem, przez który bycie realną jest byciem »więcej« niż byciem tym lub owym. Rzecz jest w pewien sposób ambiwalentna, jest na raz zanurzeniem (*inmersión*) w sobie samej i rozszerzeniem (*expansión*) w coś więcej niż to, czym ona sama jest” (A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1988, s. 214).

²¹⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, s. 99.

wistości, łączy w kategorii boskości (*deidad*)²¹⁵. Doświadczenie mocy i władzy rzeczywistości jedynie otwiera obszar boskości jako jego korelatu²¹⁶. To uniwersalne – bo dotyczące każdego człowieka, stanowiące element jego ontycznej struktury – doświadczenie teologiczne dokonuje się w ludzkim życiu stale i sprawia, że pojawia się coraz wyraźniejszy zarys tego, co w nim doświadczane. Fundamentalna, posyblitująca i pobudzająca władza rzeczywistości staje się naprawdę władzą wówczas, gdy uzyskuje konkretną postać Boga (ten moment Zubiri nazywa „ukształtowaniem religacji”). W ten sposób Zubiri przedstawia argumenty za istnieniem Boga²¹⁷, które w swoich pracach uszczegóławia, wkraczając w pewnym momencie w obszar chrześcijańskiej dogmatyki.

Zubiri przedstawił także dynamiczne ujęcie rzeczywistości, koncepcję jej stania się. W jego opisie dynamizmu rzeczywistości fundamentalne znaczenie ma wyrażenie „dawanie z siebie”, oznaczające „wewnętrzny i formalny” moment struktury rzeczy, wynikający z faktu ich realności. Dlatego w konsekwencji może twierdzić, iż rzeczywistość jest konstytutywnie (istotnie) „dawaniem z siebie” oraz że dynamizm nie jest niczym innym niż właśnie rzeczywistością w jej „dawaniu z siebie”. Zubiri wyróżnia kilka rodzajów tego dynamizmu, uszeregowanych w progresywną hierarchię od najprostszycy do najbardziej rozwinięte. Jego elementarną odmianą jest zmiana, kolejną – „wyłanianie się” (*emergencia*), następną – geneza. Dynamizm genetyczny przejawia się w dwóch postaciach. Jedną z nich jest rodzenie (*generación*), będące przekazywaniem pokoleniu rodzonemu pełnego „schematu konstytuującego” jego

²¹⁵ Zob. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, s. 44. „Religacja nie stawia nas przed określoną rzeczywistością jakiegoś konkretnego boga, lecz umieszcza nas w obszarze boskości, który jawi się nam jako ustanawiający. Dlatego pierwszą cechą, jaką dostrzegamy w boskości, jest jej fundamentalny charakter” (J.P. Nieva Moreno, *El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación*, „Enfoques”, 2011/2, s. 45). Przyjmijmy także to trafne wyjaśnienie: „boskość jest tylko kondycją posiadania władzy jednych rzeczy nad drugimi przez sam fakt bycia realnymi i ich wszystkich nad człowiekiem: *jest to rzeczywistość w swojej kondycji władzy*” (C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1981, s. 80).

²¹⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, s. 431.

²¹⁷ E. Solari trafnie zauważa, iż omawianą kwestię Zubiri rozstrzygał, odnosząc się w pewien sposób do Tomaszowych „pięciu dróg”, które oceniał jako dyskusyjne, nieoczywiste, dostrzegając, iż „punktem wyjścia tych dróg nie są fakty, lecz metafizyczna interpretacja faktów. I właśnie w takim zakresie, w jakim są one interpretacją metafizyczną, owe drogi są skrajnie problematyczne” (E. Solari, *El argumento cosmológico de Zubiri*, „Revista de Filosofía”, 2009/65, s. 116). W cytowanym artykule autor omawia krytyczne argumenty Zubiriego kierowane pod adresem założeń kosmologicznych, na których opierają się „drogi” Tomasa, wykazując, iż według Zubiriego żadna z pięciu Tomaszowych dróg nie opiera się na faktach podlegających analizie, w związku z czym brak im analitycznej oczywistości (zob. ibidem, s. 118–119). W dalszej części artykułu autor prezentuje argumenty sformułowane przez Zubiriego, które w przekonaniu filozofa spełniają te teoretyczne wymagania, których nie spełniają dowody Tomasa z Akwinu. Dowód Zubiriego na istnienie Boga przedstawiłem w pracy *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, UWM, Olsztyn 2000 oraz w artykule *Metafizyczny dowód Xaviera Zubiriego na istnienie Boga*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006/3.

rodziców²¹⁸, konstytuowaniem „istoty filialnej”²¹⁹. W jego drugiej odmianie rodzącemu się pokoleniu nie jest przekazywany cały „schemat konstytuujący”, lecz tylko niektóre jego właściwości. Mamy wówczas do czynienia z mutacją. Różnica między schematami konstytuującymi pokolenia rodzącego i rodzonego może sprawić, że powstanie nowe *phylum* – nowa substancywność i nowa istota konstytutywna. Zubiri pisze, że na tym właśnie polega ewolucja – proces, w którym „z siebie” w ewolucyjnym „dawaniu” konstytuuje nowe formy rzeczywistości. Ponieważ mutacja konstytuuje rzeczywistość, Zubiri nazywa ją „procesem metafizycznym” i „dynamizmem metafizycznym”. Zmiany, jakie dokonują się w obszarze dynamizmu genetycznego, dotyczą istoty, a więc tego, co Zubiri nazywa „z siebie” rzeczy, geneza zmienia samą rzeczywistość jako taką, dlatego geneza tego co „z siebie” jest genezą rzeczywistości.

Dynamizm organizmów – ich „dawanie z siebie” – przejawia się w postaci ich aktywności życiowej, rozwijanej przez nie w celu zachowania ich własnych struktur. Jego istota polega na właściwym reagowaniu na sytuacje, w których się one znajdują, aby przywrócić naruszoną równowagę, co zakłada pewną niezależność organizmu od środowiska i specyficzną kontrolę nad nim oraz określony *habitus* konfrontowania się z rzeczami. Jest on determinowany przez struktury organizmu – według Zubiriego organizmy żywe można umieścić na skali biologicznej, na której tworzą one hierarchię bytów o wzrastającej roli systemu nerwowego, a zwłaszcza kory mózgowej, co przejawia się we wzrastającej formalizacji i interioryzacji odbieranych ze środowiska impulsów.

Wzrastająca interioryzacja, którą Zubiri nazywa „konstytuowaniem samości” (*la constitución de la mismidad*), ustanawia hierarchię stopni rzeczywistości. „Samość” nie jest tym samym co identyczność czy tożsamość, te bowiem przysługują nawet elektronowi, jest ona natomiast aktem, „w którym byt żywy spełnia pewne działania po to właśnie, by być tym, czym strukturalnie już był”²²⁰. „Samość” jest aktem posiadania siebie. W perspektywie tak pojętej „samości” byt żywy jawi się jako struktura zdolna i konieczna do spełniania działań mających na celu zachowanie „samości”, a życie – jako samoposiadanie. W takim ujęciu hierarchia bytów żywych jest więc hierarchią wzrastającego poziomu samoposiadania, tożsamą ze wzrostem substancywności, a więc i rzeczywistości.

„Z siebie” osiąga pełnię („samość”) w bycie żywym o istocie otwartej – u człowieka. Ową pełnię samoposiadania Zubiri łączy z przynależną człowiekowi inteligencją, która otwiera go na świat i swoją własną rzeczywistość.

²¹⁸ Zob. I. Ellacuría, *Antropología de Xavier Zubiri*, „Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas”, 1964/7, s. 491.

²¹⁹ X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, s. 518.

²²⁰ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, s. 185.

Na tym szczeblu skali biologicznej dzięki inteligencji formalizacja impulsów odbieranych z otoczenia staje się hiperformalizacją, tzn. to, co człowieka pobudza, jest przezeń odbierane jako rzeczywistość, jako coś „z siebie”; dzięki niej rzeczy nie ukazują się człowiekowi jako otoczenie, lecz jako pole rzeczywistości – jako świat. Konsekwencją otwartości na świat i na własną rzeczywistość jest to, że własna substancywność człowieka jest substancywnością „swoją”, „a bycie swoim jest właśnie tym, co nazywamy osobą”²²¹. Ludzka osoba, pisze Zubiri, nie może być inaczej, jak tylko personalizując się, „suifikując się” (stając się „z siebie”), konfigurując stale swój byt (tym razem właśnie byt, a nie rzeczywistość). To stwierdzenie ukazuje kolejny poziom dynamizmu rzeczywistości – dynamizm personalizacji konstytuowany przez dwa momenty: pierwszy polega na tym, że człowiek spełnia swoje akty życiowe „z” rzeczami i „z” innymi ludźmi; drugi na tym, że akty te człowiek spełnia „z siebie”. To, „z” czym człowiek prowadzi swoje życie, uzyskuje strukturę sensu-środką do życia; rzeczywistości w wyniku zwrócenia się człowieka ku nim stają się rzeczami-sensami i możliwościami żywymi. Sens konstytuuje się w rezultacie spotkania człowieka z nagą rzeczywistością, o ile ta ma taką kondycję, która czyni ją zdolną do jego posiadania. Kolejny poziom dynamizmu rzeczywistości, to dynamizm społeczny i historyczny. We wszystkich tych obszarach i na wszystkich poziomach obecny jest także pewien czynnik etyczny, mający swoje źródło w konieczności wyboru pewnych opcji samorealizacji, dlatego Zubiri może stwierdzić, iż rzeczywistość ludzka jest w istotny sposób rzeczywistością moralną. Hiszpański myśliciel nie rozwinął jednak swoich idei dotyczących moralnego sposobu istnienia człowieka, którą można byłoby nazwać koncepcją etyki. Jego rozproszone idee były wykorzystywane przez innych filozofów, m.in. przez J.L.L. Arangurena; niektórzy autorzy próbują formułować „etykę Zubiriego”, wyprowadzając etyczne wnioski z jego idei metafizycznych dotyczących rzeczywistości ludzkiej²²².

María Zambrano (1904–1991)

Dzisiaj najpowszechniej znana na świecie dwudziestowieczna hiszpańska autorka dzieł filozoficznych²²³, budząca zarazem największy entuzjazm środowisk filozoficznych Hiszpanii²²⁴, urodziła się w Vélez-Málaga. Po dwóch latach

²²¹ Ibidem, s. 207.

²²² Przykład takiego postępowania daje J.J. García w artykule *La realidad humana como pauta ética en la Filosofía de Xavier Zubiri*, „Cuadernos de Bioética”, 2005/3, gdzie wyraźnie pisze o „przedłużaniu” pewnych idei Zubiriego w celu wyprowadzenia z nich wniosków etycznych (zob. s. 378–379).

²²³ Tak o niej piszą np. A. Casado i J. Sánchez-Gey Venegas w artykule *Sobre la vocación de maestro*, „Tendencias Pedagógicas”, 2009/14, s. 213.

²²⁴ Zob. J.L. Mora García, *María Zambrano. Al final de un centenario*, „República de las Letras”, 2005/89, s. 210.

jej rodzina przeniosła się do Segowii. Tam poznała poetę i filozofa A. Machado, przyjaciela jej ojca. Ta znajomość miała istotne znaczenie dla intelektualnego ukształtowania M. Zambrano; w jej twórczości niektóre artystyczne pomysły Machado odegrały rolę wręcz zasadniczą. Znajomość z poetą zbliżyła ją także do myśli Heideggera, z którego ideami jej filozofia bywa dość często porównywana²²⁵. Następny etap życia przyszłej filozofki rozpoczął się w roku 1924, wraz z podjęciem studiów filozoficznych na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie (ukończyła je w 1927 r.). Główną postacią jej intelektualnej biografii stał się wówczas J. Ortega y Gasset, którego idee były stałym układem odniesienia (dość często polemicznego, chociaż Zambrano stale podkreślała, że jest jego wierną uczennicą) jej myśli. W jego „Revista de Occidente” M. Zambrano opublikowała kilka esejów. Jeden z nich, *Hacia un saber sobre el alma* (1934), wywołał niezadowolenie Ortegi, który udzielił jej reprimendy, ponieważ uznał, iż jej poglądy wykraczają zbyt daleko poza sformułowane przez niego i przyjęte przez Szkołę Madrycką założenia. Było to pierwsza utarczka Marii Zambrano z Ortęgą i, jak niektórzy twierdzą, narodziny jej własnej filozofii. W 1931 r. Zambrano została mianowana profesorem pomocniczym (*profesora auxiliar*) w Katedrze Metafizyki na Uniwersytecie Centralnym, a w 1932 r. profesorem metafizyki.

Politycznie Zambrano była zaangażowana po stronie Republiki. Po klęsce sił republikańskich udała się w 1939 r. na emigrację. Do 1984 r., tj. przez 45 lat, trwała jej tułaczka po Europie i Ameryce Łacińskiej. Najpierw wyjechała do Paryża, a stamtąd prawie natychmiast do Ameryki; krótko przebywała w Nowym Jorku i Hawanie, na dłużej zatrzymała się dopiero w Meksyku, gdzie została mianowana profesorem filozofii na Uniwersytecie w Morelii w stanie Michoacán. Z początkiem następnego roku podjęła pracę w Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas w Hawanie, choć często udawała się do Puerto Rico, by prowadzić wykłady i seminaria. W roku 1943, nie przerywając pracy na uczelni w Hawanie, przeprowadziła się do San Juan (Puerto Rico) i została profesorem miejscowego uniwersytetu. W latach 1946–1948 mieszkała w Paryżu, utrzymywała znajomości z francuskimi intelektualistami: Malraux, Sartrem, de Beauvoir, Camusem. Na początku roku 1949 przyjechała do Meksyku, a następnie do Hawany. Przebywała tam przez pół roku, następnie wróciła do Europy. Od lipca tego roku do kwietnia roku następnego podróżowała po Italii, po czym przez rok mieszkała w Paryżu. W roku 1951 po-

²²⁵ Na podobieństwa między myślą Zambrano i Heideggera chyba jako jeden z pierwszych uwagę zwrócił J.L.L. Aranguren w *Los sueños de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, red. J.F. Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, Málaga 1982, s. 50. Z nowszych, licznych publikacji na ten temat zob. np. A. Bundgaard, *Ser, palabra y arte: el pensar originario de Martin Heidegger y María Zambrano*, „Aurora”, 2011/12, s. 8–10.

nownie wróciła do Hawany, gdzie przebywała do maja 1953 r.; znowu udała się do Rzymu i tam pozostała do roku 1959, następnie przeniosła się na kilka miesięcy do Szwajcarii w okolice Genewy. Wróciła do Rzymu i mieszkała tam do roku 1964 i ponownie przebywała w Szwajcarii. Do Hiszpanii powróciła na stałe w 1984 r.

W twórczości M. Zambrano wyróżnia się kilka okresów²²⁶, różnie przez komentatorów określanych. Pierwszy z nich rozpoczyna się publikacją *Horizonte del liberalismo* i zawiera w latach 1930–1940. W tym okresie Zambrano była zaangażowana politycznie w bieżące sprawy kraju, w umacnianie Republiki. W jej pismach z tego czasu można spotkać nawet idee pochodzące z marksizmu. Po wyjeździe z kraju z jej twórczości znikają ideologiczne odniesienia. Ten okres jej twórczości (trwający do połowy lat 60.) jest poszukiwaniem istoty tego co hiszpańskie („hiszpańskości”), krytyką rozumu dyskursywnego oraz kształtowaniem projektu nowej racjonalności filozoficznej, nazywanej przez nią „rozumem poetyckim”. W tej fazie jej twórczości przeważają prace o formie poetyckiej i mistycznej. Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż dzieła pochodzące z tego okresu nie mają w ogóle żadnych związków z filozofią, lecz są ekspresją doświadczenia mistycznego²²⁷.

Status uchodzący politycznego M. Zambrano z jednej strony postrzegają jako wydziedziczenie z narodowej kultury oraz zepchnięcie na margines dziejów, z drugiej strony jako sytuację uprzywilejowaną, taką, która dzięki wyobcowaniu z historii pozwala emigrantowi być niezaangażowanym i dlatego obiektywnym obserwatorem i sędzią dziejów. W rozumieniu M. Zambrano jest to stan, w którym dokonuje się głęboka przemiana duchowa. Jak pisze J. Wachowska:

sytuację wygnania opisała obszernie w wielu tekstach, ale słowa bodaj najbardziej symboliczne padają w artykule *Amo mi exilio – Kocham moje wygnanie*, gdzie wyznaje już po powrocie do Hiszpanii, że wygnanie to zasadniczy wymiar życia człowieka, że jej ojczyznę, którą zaakceptowała, było właśnie wygnanie, a wyrzeczenie się go odczuła wręcz cielesnie, fizycznie – jak niezrozumiałe uczucie obdzierania ze skóry. [...] Niemniej jednak to właśnie w książce *Los Bienaventurados [...] – od buena ventura: szczęśliwe doświadczenie, dobry los* – znajduje się wnikliwy esej poświęcony figurze wygnańca. I tam, w perspektywie analitycznej Zambrano, poprzez przekroczenie czasu i przestrzeni konkretnej sytuacji zewnętrznej wygnanie nabiera wymiaru transcendencji – zanika poczucie samotnego bytowania w cieniu opuszczenia wobec bezkresnego wymiaru życia, czasu, historii, wobec innych, obcych. Pojawia się

²²⁶ A. Bundgaard wyróżnia trzy etapy życia M. Zambrano: 1) 1924–1939 – lata spędzone w Hiszpanii, okres współpracy ze Szkołą Madrycką, 2) 1939–1953 – emigracja w Ameryce Łacińskiej, 3) 1953–1991 – okres po powrocie do Europy. J.F. Ortega Muñoz wyróżnia pięć etapów życia M. Zambrano: 1) lata nauki: 1904–1924; 2) etap madrycki w latach 1924–1936; 3) lata dramatyczne: 1936–1948; 4) okres pełni w latach 1949–1965; 5) okres rozpoznania w Hiszpanii 1966–1989.

²²⁷ A. Bundgaard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000, s. 43.

akceptacja, owocne doświadczenie losu, albowiem bezmiar tego, co nieznanne, tego, co przeraża samotnego wędrowca, pustynia, horyzont bez granic – przemienia się w nim w przeżycie wewnętrzne, jest samopoznaniem, ową hermeneutyką życia. A wtedy wygnanie nie jest już zesłaniem, skazaniem, ciężarem, lecz finalnie doświadczeniem dobra²²⁸.

W Hiszpanii o M. Zambrano i jej filozofii niewiele wiadomo aż do połowy lat 60. ubiegłego wieku. Oficjalne rozpoznanie jej twórczości jako części dziedzictwa hiszpańskiej kultury nastąpiło w roku 1980, wraz z symbolicznym aktem nadania jej honorowego tytułu „wybranej córki Księstwa Asturii” (*hija adoptiva del Principado de Asturias*). W następnym roku przyznano jej nagrodę Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, a w 1988 r. uhonorowano ją Premio Cervantes, hiszpańskim odpowiednikiem literackiej Nagrody Nobla.

Mimo niesprzyjających życiu intelektualnemu okoliczności, M. Zambrano udało się opublikować ponad 20 książek, wśród których na szczególną uwagę zasługują: *Nuevo liberalismo* (1930), *Hacia un saber sobre el alma* (1934), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *Filosofía y poesía* (1939), *La confesión, género literario y método* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1958), *El sueño creador* (1965), *Claros del bosque* (1977), *De la Aurora* (1986), *Senderos* (1986), *Notas de un método* (1989), *Los bienaventurados* (1990), *Los sueños y el tiempo* (1992). Apologetyczna ocena stylu pisarstwa M. Zambrano zwykle wyraża się kilkoma superlatywami, takimi jak np. subtelność, piękno²²⁹; niektórzy nawet twierdzą, iż dzięki pisarstwu Zambrano język hiszpański osiągnął nieznaną dotąd doskonałość²³⁰. Jednak część komentatorów zauważa, że niektóre jej dzieła cechuje skrajna semantyczna pustka²³¹, zubożona składnia, ignorowanie zasad gramatycznych²³², etc. Niektórzy badacze twierdzą, iż jej myśl charakteryzuje „zerowy poziom systemowości”²³³, odpowiadający „zero-

²²⁸ J. Wachowska, *María Zambrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej...*, s. 199.

²²⁹ Zob. J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México-Madryd 1998, s. 275.

²³⁰ V. Bravo, *Del padecer y de la trascendencia. La filosofía poética de María Zambrano*, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero10/zambrano.html> (5.10.2012).

²³¹ Jak pisze A. Crespo Massiu, jest to filozofia „zagubiona wśród własnych słów” – „Jej słowo, tak jak i jej życie, przyjmuje ryzyko i sytuuje się na granicy, o jeden krok od milczenia, tak przez to blisko samej istoty poezji” (A. Crespo Massiu, *La revelación por la palabra*, „Asparkia”, 1994, s. 32)

²³² M. Poumier, *José Lezma Lima y María Zambrano, „sembrados” en La Habana*, „Vivarium”, 1994/9, s. 29.

²³³ J. Siles, *La idea de sistema en María Zambrano: El paradigma de la desviación*, Claros del bosque, Sevilla 1987, s. 31. Zob. także A. Berenguer Vigo, *La nada símbolo de lo sagrado*, „Aurora”, 2002/4, s. 81.

wemu poziomowi myślenia” – rozumianego tak, jak je pojmują klasyczni filozofowie „systemowi”. W asystemowości przejawia się zarówno nawiązanie do hiszpańskiej, jak niektórzy twierdzą, trwale asystemowej tradycji filozoficznej, jak i opozycja hiszpańskiej intelektualistki wobec dotychczasowych aspiracji filozofii²³⁴. Filozofowanie określa ona jako porządkowanie tego co rozproszone; jego punktem wyjścia jest rozproszenie człowieka, a celem nadanie jedności, sensu i prawdy doświadczeniu rzeczywistości, znoszenie stanu zafałszowania. Filozofia jako zbieranie rozbitego sensu staje się warunkiem odkrycia sensu rzeczywistości i rzeczywistości własnego życia oraz wyzwolenia z wrogiego świata. Zbieranie w całość rozproszonych doświadczeń M. Zambrano nazywa mądrością, przeciwstawiając ją filozofii jako myśleniu. W związku z tak określonymi celami filozofowania zauważa się, iż u podstaw jej myślenia znajduje się – jak zauważa A. Ricciotti – „jasna idea moralna, która je gruntuje i przewodzi mu [...]: idea duchowego odrodzenia człowieka”, „filozoficznego odrodzenia jego świadomości”²³⁵.

Trudno zaakceptować zapewnienia M. Zambrano, że jest ona kontynuatorką Ortegańskiej filozofii i rozwija jego wizję rozumu, ponieważ Ortega pragnął filozofii systematycznej i konceptualnej, która przewyciężając racjonalizm i witalizm, pozostaje nadal w granicach rozumu dyskursywnego. Zambrano zaś dążyła do takiej filozofii, która byłaby wiedzą syntetyzującą to co racjonalne i irracjonalne i stałaby się nowym rozumem, sięgającym ku temu co pozaokolicznościowe, pozahistoryczne – absolutne. Idea rozumu witalnego i historycznego wiąże się u Ortegi z uzyskiwaniem świadomości historycznej, wiedzy o ludzkich możliwościach i poszerzaniem w ten sposób zakresu wolności. Ortegańską ideę rozumu witalnego i historycznego Zambrano zinterpretowała jako jeszcze jedno świadectwo kryzysu rozumu, nie dość mocno związanego z życiem, ignorującego zwłaszcza jego irracjonalne sfery. Chodziło jej przede wszystkim o życie religijne, którego eliminacja, wspólna dla krytykowanego przez Ortęgę racjonalizmu, jak też dla Ortegańskiego racjowitalizmu, doprowadziła według niej do kryzysu podstaw europejskiego życia. Ortega głosił, iż w momentach kryzysu historycznego całe pokolenia tracą swoje fundamentalne przekonania (wierzenia, *creencias*), co powoduje dezorientację witalną w skali globalnej oraz atomizację życia społecznego i osamotnienie jednostek. Zambrano wbrew Ortedze twierdzi, iż w momentach przełomu historycznego w kryzysie znajdują się nie przekonania, lecz powiązania bytu ludzkiego z sakralną rze-

²³⁴ Na oba te motywy asystemowości filozoficznej twórczości M. Zambrano zwraca uwagę M. Gómez Blesa w artykule zatytułowanym *Zambrano–Nietzsche: La genealogía de la razón*, „Aurora”, 2009/10. Autorka w artykule dowodzi, iż systemowość Zambrano wynika ze świadomego wyboru przez nią Nietzscheańskiej metody genealogicznej myślenia.

²³⁵ A. Ricciotti, *María Zambrano. Etica della ragione poetica*, Mobydick, Faenza 2011, s. 9.

czywistością, w której wierzenia są ufundowane²³⁶. Radykalizuje więc Ortegiańską myśl – przyjmuje za punkt wyjścia własnej refleksji filozofię Ortegi y Gasset, ale tylko po to, by ją przewyciężyć. Jak to trafnie ujmuje A. Bundgaard, „Zambrano »schodzi«, by tak rzec, poniżej poziomu, do innej rzeczywistości, bardziej źródłowej niż Ortegiańska. Rozum witalny jest historyczny, a historia dla naszej myślicielki jest tylko maską, jaka ukrywa przepastną próżnię nie-bytu, która jest rzeczywistością radykalną i prawdziwą, fundamentem bytu”²³⁷. Krytyka dominującej na Zachodzie racjonalności, jaką podejmuje Zambrano, jest zarazem opowieścią o dziejach zapominania przez europejską filozofię o tym, co konstytuuje ludzką rzeczywistość. Dzieje europejskiego rozumu Zambrano pojmuje na sposób Heglowski, dostrzegając w nich istotę europejskiej historii. Jak pisze E. Rosales, „María Zambrano mówi o filozofii jako reprezentacji historii; ponieważ, jak dosłownie powiada, filozofia jest prawdziwą historią, pogłębiającą się akceptacją tego, czego domaga się historia dla swego ukonstytuowania się, dla swego rozwoju: wolności, zerwania z tym, co pierwotne”²³⁸. Filozofia zastąpiła pierwotne, bezpośrednie odczucie świętości zbiorem obojętnych dla życia, a nawet wrogich mu racjonalnych spekulacji²³⁹. W tej perspektywie dzieje Europy muszą jawić się jako epoka błędzenia człowieka wodzonego po manowcach przez chimery zrodzone przez jego własny rozum.

M. Zambrano wielokrotnie powraca do pierwotnego błędu filozofii, jakim było uznanie, iż jedynym właściwym sposobem poznawania rzeczywistości jest

²³⁶ Zob. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid 1993, s. 90.

²³⁷ A. Bundgaard, *Más allá de la filosofía*, s. 173. Pisząc o relacjach między ortegiańskim rozumem witalnym i rozumem poetyckim M. Zambrano, S. Sevilla zauważa trafnie, iż zadaniem trudnym i problematycznym jest ustalenie, co Zambrano z propozycji Ortegi w swojej koncepcji zachowuje, a co odrzuca lub tylko zmienia (zob. S. Sevilla, *Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano*, „Aurora”, 2011/12). R. Xirau, odnosząc się do tego zagadnienia, pisze: „María Zambrano, tak bliska Ortedze i zarazem tak mu daleka, zaakceptowała rozróżnienie jej mistrza na *idee* i *wierzenia* [...]. María odkryła coś bardziej żywego, coś bardziej fundamentalnego niż wierzenia i idee” (X. Xirau, *María Zambrano. Camino de la esperanza*, w: *Homenaje a María Zambrano*, El Colegio de México, México 1998, s. 88). Natomiast A. Ricciotti zauważa, że racjonalność, której poszukuje Zambrano, ma źródło w Ortegiańskim przeciwstawieniu „logosu Manzanares” (racjonalności partykularnej, związanej z konkretnymi okolicznościami życia Hiszpanii) racjonalności uniwersalnej i abstrakcyjnej (zob. A. Ricciotti, *María Zambrano...*, s. 19).

²³⁸ E. Rosales, *El saber de los Claros de Bosque*, „ER. Revista de Filosofía”, 1985/1, s. 53–54.

²³⁹ Zambrano utożsamia filozofię (która według niej jest w istocie idealizmem) z europejskim horyzontem kulturowym. Zob. M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la Vida Española*, s. 3; pisze ona tutaj: „Mamy zatem rozległy horyzont, rozciągający się od Grecji – Grecji parmenidejskiej – po Europę Hegla, w którym człowiek, każdy człowiek, był racjonalistą, [wyznawcą] tego racjonalizmu esencjalnego, którego fundament mógłby zamknąć się w teoriach czy »izmach« o nawet przeciwstawnej wymowie” (s. 4). Zob. także J.F. Ortega Muñoz, *La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, s. 58.

poznanie racjonalne. Według niej konsekwencją tego przekonania była nieuzasadniona redukcja człowieka do świadomości. Poza dziedziną dyskursywnego rozumu, którą uznano za sferę istotnie ludzką, pozostały niezgłębione obszary ludzkiej rzeczywistości, mające niewiele wspólnego z ideałami racjonalizmu, nie dające się podporządkować rozumowi ani nawet do końca uświadomić. Nieredukowalna do rozumu ludzka głębia to nadzieja i pragnienie oraz doświadczanie upływu życia, jego wielości i heteronomiczności. Rozum czysty i absolutny, wykluczający wielość daną w odczuwaniu, nie jest w stanie owej głębi poznać ani wyrazić. Wszystko, co nie jest inteligibilne według wzorca inteligibilności racjonalnej, pozostaje dla rozumu obce. Ale zignorowanie „tego co inne” przez wyrugowanie go poza granice rozumu nie sprawia, że to co nieracjonalne znika i przestaje wywierać swój wpływ – tym gorzej, że ignorowany. Tym gorzej, bo ignorowanie tego co nieracjonalne prowadzi w konsekwencji do proponowania takich zasad jednostkowego i zbiorowego życia, które są mu obce.

Kategoria racjonalizmu u Zambrano występuje w parze z kategorią idealizmu. Zarzuca ona idealizmowi, iż sformułował fałszywą ideę człowieka, którą następnie utożsamił z rzeczywistością. Świadomość zredukowała świat do swoich własnych granic i coraz mniejszą potrzebą stawała się obserwacja rzeczywistości wobec niej zewnętrznej. Uporczywie przez idealistów utrzymywana fałszywa koncepcja rozdzieliła „prawdę rozumu” od „prawdy życia”. Racjonalizm i idealizm Zambrano obarcza winą za kryzys człowieka, wynikający z fałszywej metafizyki: nie pozwalając poznać prawdziwego życia rzeczywistego człowieka, pozwoliły one, by rosły w nim pokłady „snów, ciemnych pragnień, nie wyrażonych rozczarowań, niespełnionych pożądań”²⁴⁰. Racjonalizm i idealizm nałożyły człowiekowi maski, sprawiły, że w miejscu autentycznych bytów pojawiły się ich surogaty. Rozum powołał do istnienia świat pozoru, oddzielający człowieka od rzeczywistości prawdziwej rosnącą przez stulecia uludą fantazmatów i rojeń, a europejskie życie, odcięte od rzeczywistości pierwotnej, pogrąża się w agonii.

Jeżeli przyjmiemy za Ortegę y Gassetem, że rzeczywistością życia ludzkiego są wierzenia, to konstatacje o braku realności życia należy przeformułować: słabość życia pochodzi stąd, iż nie tworzą go autentyczne wierzenia, lecz ich sztucznie, metodycznie wytwarzane surogaty: idee wygenerowane przez rozum. Filozofii (ideom) brakuje „pobożności” – więzi z rzeczywistością wobec niej zewnętrznej. Coraz czystsza świadomość nie pozwala sobie na to, by w jej granice wkroczyło to co realne i święte, bez czego życie ludzkie staje się uludą. Zambrano jest jednak przeświadczona, że powrót do rzeczywistości

²⁴⁰ M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid 1998, s. 92.

i przywrócenie europejskiemu życiu realności są nadal możliwe – jako anamneza, która znajduje punkty oparcia we wzgardzonych przez rozum formach poznania. Prowadzić one mają do „jutrzeńki” człowieczeństwa – do takiej sytuacji, w której człowiek już istniał i prowadził ludzkie życie, ale żadna możliwość nie została przed nim jeszcze zamknięta.

Hiszpańska intelektualistka formułuje postulat przeprowadzenia radykalnej reformy poznania (*la reforma de entendimiento*), ukonstytuowania nowej racjonalności, która zastąpiłaby rozum filozoficzny. Tę odmianę rozumu nazywa ona „rozumem pełnym i całkowitym (*razón amplia y total*), rozumem poetyckim, który jest zarazem rozumem metafizycznym i religijnym”²⁴¹. Idea rozumu poetyckiego przewija się w pracach Zambrano stale w formie krótkich wzmianek. Brak systematycznego opracowania tej idei autorka uzasadnia tym, że „o rozumie poetyckim jest trudno, prawie niemożliwe mówić. To tak, jakby chciało się umrzeć i narodzić się w tym samym czasie; być i nie być”²⁴².

Jednym z najważniejszych postulatów, jakie Zambrano wiąże z ideą rozumu poetyckiego, jest wezwanie do powrotu do rzeczywistości, który realizuje się jako powrót do przeszłości. Temu zagadnieniu poświęciła ona kilka prac. Wśród nich szczególne znaczenie ma *Claros del bosque* (1977). Kluczowym terminem tej książki jest „prześwit” lub „leśna polana” (*el claro*). Ze względu na mistyczno-poetycką, niezwykłą formę tego dzieła kategoria prześwitu ma dość nieokreślone, intuicyjne znaczenie. „Prześwit” jest szczególnym miejscem, w którym ukazać się ma to, co zasadniczo nieobecne, a tylko migoce przyciemnionym blaskiem. Jest on centrum, które odsłania się samo z siebie, dlatego „nie trzeba go poszukiwać. Nie trzeba szukać. To pierwsza nauka leśnych polan: nie należy dążyć do ich znalezienia ani nie szukać niczego, co do nich należy. Niczego określonego, zarysowanego, powszechnie znanego”²⁴³. Na „leśnych polanach”, w „prześwitach” nikt o nic nie pyta, lecz nasłuchuje tego, co nadchodzi od strony rzeczywistości; jest to także miejsce „przebudzenia się bez wyobrażeń”. Budzenie się to powrót do życia, to wyzwianie się z życia wśród złud. Letarg, sen, zapomnienie, odrętwienie – stany, w jakich znajduje się człowiek – Zambrano wiąże z ludzką „pretensją do bycia przez oddzielenie” od źródła życia, z ludzką wolnością i świadomością jako miarą wszystkiego.

²⁴¹ Eadem, *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986, s. 77. Zob. J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 259 oraz J.L. Abellán, *Filosofía española en América (1936–1966)*, Guadarrama, Madrid 1967, s. 172; I. Balza, *Tiempo y escritura en María Zambrano*, Bilbao 2000, s. 29–38; M.I. Aísa Fernández, *Acotaciones sobre María Zambrano*, „Philosophica Malacitana”, 1991/4, s. 34; J.L. Larrosa, B. Aparici, *Un surco en el aire*, „Aurora”, 2001/3, s. 7; J.F. Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México 1994, s. 80.

²⁴² M. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989, s. 130.

²⁴³ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1990, s. 11.

Bezznakowość pierwotnego doświadczenia („przebudzenie bez wyobrażeń”), brak jakiegokolwiek sensu w „prześwicie” jest dla Zambrano oznaką zupełnej nieokreśloności życia, a więc i nieograniczonych możliwości przyjęcia przez nie kształtu, postaci, formy, dlatego pisze, że w momencie takiego doświadczenia znajdujemy się „u źródła życia”. Jest ono także źródłem prawdy. Prawda, nim zostanie wprowadzona w obręb świadomości, zostaje wcześniej odczuta jako nieobalalna „obietnica objawienia, gwarancja życia i poznania”²⁴⁴. Prawdę autorka ujmuje jako wcześniejszą od świadomego poznania, jako preegzystującą, wskazując tym samym, iż poznanie ma pasywny charakter, że podmiot uzyskuje je bez własnej inicjatywy, dzięki oddziaływaniu nań rzeczywistości.

W pierwotnym, bezznakowym odczuciu rzeczywistość jawi się jako zawierająca jeden jedyny sens – jako święta. W ponownych narodzinach jako doświadczeniu pierwotnego sensu „budzi się” słowo²⁴⁵. Słowo świętego języka, „pierwsze słowo” znaczy co innego niż słowo wykorzenione z ontycznego związku z rzeczywistością: wyraża się w nim sens jej całej. „Słowo” jest samą rzeczywistością, stanowiąc zarazem paradygmatyczną formę pojmowania wszelkiego bytu. Odnalezienie „pierwotnego słowa” oznaczałoby więc przywrócenie życiu utraconej więzi z rzeczywistością i jej fundamentalnym sensem. J. Wachowska spostrzega, iż u Zambrano słowo jest nośnikiem ludzkiego bytu oraz że pierwotne słowa, stanowiące archetyp języka, są także „przyczynami, według których człowiek ukierunkowuje swoją komunikację w świecie i ze światem”²⁴⁶.

W „prześwicie” doświadcza się wszystkiego co pierwotne: rzeczywistości, słowa (sensu), prawdy, ale też rodzącego się czasu²⁴⁷. Ponieważ doświadczenie pierwotne jest doświadczeniem jeszcze nie zracjonalizowanym, a nawet nie dającym zarejestrować się w postaci wyobrażeń, również doznanie pierwotnego czasu pozostaje bez jakiegokolwiek wizji. Czas dany w pierwotnym doświadczeniu cechuje się „nieczasowymi” właściwościami: nie jest związany z żadnym wydarzeniem, nie jest czasem ani upływającym, ani zatrzymanym. To czas boski, będący „czystą obecnością, która pulsuje życiem”²⁴⁸. Zambrano dostrze-

²⁴⁴ Ibidem, s. 27.

²⁴⁵ M. Zambrano, *De la Aurora*, Turner, Madrid 1986, s. 68.

²⁴⁶ J. Wachowska, *María Zambrano: la “palabra” en el discurso de María Zambrano*, „Acta Philologica”, 2000/27, s. 149.

²⁴⁷ Kwestię czasu w filozofii M. Zambrano analizuje J. Wachowska w pracy pt. *La evolución de la identidad a través de la conciencia en Delirio y destino (Los veinte años de una española) de María Zambrano*, w: *Memòria i literatura. La construcció del subjecte femení. Periodisme i autobiografia*, red. A. Esteve, J. Martínez, M. Àngels Francés, J. Espinós, Denes, Alacant-València 2002, zob. zwłaszcza s. 187–188.

²⁴⁸ M. Zambrano, *Claros del bosque*, s. 30.

ga w nim to, co religijny człowiek zwykle dostrzega w Bogu: „bezgraniczny dar” otrzymywany w momencie pierwszego rozbłysku światła, źródło ludzkiego bytu i wiecznej podstawy jego istnienia. Doświadczenie pierwotnego czasu jest doświadczeniem harmonii. Przenosi ono człowieka w stan, w którym zatrzymuje się życie, w którym na nic się nie czeka, nie żywi się już nadziei, bo nastąpiła „synchronizacja” życia własnego z wszelkim życiem; własnego wahającego się i niepełnego bytu z bytem prostym i jednym. Najistotniejsze w odczuciu źródła jest jednak samotne odczucie siebie w sposób nie angażujący żadnych myśli ani wyobrażeń. Taka samotność jest przyzwoleniem na to, by to co inne dokonało kolonizacji opuszczonego przez nas miejsca – nas samych – abyśmy mogli przynależeć do tego co inne. Tym, co w ogołoconym z właściwości wnętrza można odczuć, jest „dotknięcie absolutu”. „Dotknięcie absolutu” – obecność w nas tego co święte (rzeczywiste) – jest możliwe wówczas, gdy zawieszeniu ulega intencjonalność świadomości. Wtedy ujawnia się nasz rzeczywisty byt, niezatarte, nie dające się zapomnieć pierwsze, „zagubione” słowo, świadectwo dawnej i nadal aktualnej „bosko-ludzkiej miłości”. Stan, w którym „dotknięcie absolutu” wypełnia ogołoczone z nas wnętrze, Zambrano uznaje za uprzywilejowany poznawczo – taki, w którym ukazują się „bogactwo świata i chwała tego, co nazywamy uniwersum”²⁴⁹. Doświadczenie źródła życia jest doświadczeniem wszelkich uniwersów sensu, w tym także znaków świętości, które wzywają nas do ich rozszyfrowania i są obietnicą dania życiu ostatecznej racji.

W *El sueño creador* M. Zambrano kieruje uwagę na zależność „formy” ludzkiego istnienia od nie opracowanego przez myśl i wyobraźnię, nie skonstruowanego przez człowieka, lecz otrzymanego, zastanego w nim samym zarodka, wzorca egzystencji, który nazywa słowem *sueño*. Autorkę szczególnie interesuje pozaczasowość (*atemporalidad*) niektórych odmian snów, jest przeświadczona, iż zawierają one ponadczasowe i przedhistoryczne pierwotne ludzkie doświadczenia. Punktem wyjścia fenomenologii snów M. Zambrano (jak sama zaznacza – inaczej pojętej niż u Husserla) jest zamiar uchwycenia „form” (można rzec: *eidósów*) snów, z odwróceniem uwagi od ich treści. Użycie słowa „fenomenologia” na określenie własnych badań autorka uzasadnia faktem bezpośredniej relacji nas samych do obszaru, w którym pojawiają się badane zjawiska, tożsamością obserwatora i tego, co obserwowane. Ponadto podkreśla receptywność „duszy”, zaznacza, iż wola podmiotu jest tutaj „wzięta w nawias”.

Wydawać się może, że podmiot – skoro dokonuje obserwacji własnych treści – musi być podmiotem świadomym, jednak Zambrano twierdzi, że rzeczywistość snu jest „terenem, na którym świadomość nie podejmuje ryzyka; jest ona

²⁴⁹ Ibidem, s. 75.

przestrzenią pozaświadomą²⁵⁰, a podmiot jest w snach zupełnie pasywny, pozbawiony myślenia. Ponieważ przyjmuje ona, że psychika jest pozbawiona funkcji konstruowania swoich treści, może także uznać, iż fenomeny pojawiające się w jej obszarze – mimo że mamy do nich bezpośredni dostęp – są od nas niezależne, a więc realne *par excellence*. Bowiem „to, co się pojawia i jest akceptowane jako realne, postrzega się jako już tutaj będące przed dokonaniem postrzeżenia. [...] rzeczywistością jest to, co się nam narzuca”²⁵¹ – pisze M. Zambrano. Nie dokonuje się więc tutaj – jak w Husserlowskiej fenomenologii – dostęp jedynie do sensu rzeczywistości, lecz jej bezpośredni ogląd i doświadczenie. Z ujęcia snu jako rzeczywistości *sensu stricto* wynika, iż rzeczywistość doświadczana przez nas na jawie jest mniej „uzasadniona” w jej bezpośredniej intuicji niż rzeczywistość oniryczna: „sny [...] mnożą się aż po utworzenie świata oddzielnego i równoległego do świata jawy i bardziej realnego niż on”²⁵². Poznanie uzyskane w ten sposób ma zatem charakter metafizyczny, a przyjmując, iż w snach nie mamy udziału w konstruowaniu tego, co postrzegamy, w konsekwencji uzyskujemy wniosek, iż w ten sposób zdobyta wiedza jest prawdziwa. Prawda w snach udziela się nam sama, jak powiada Zambrano – „wychodzi nam naprzeciw”. Biernie, nieintelektualne postrzeganie snu jest aprehensją rzeczywistości, a więc takim postrzeganiem, w którym błąd czy fałsz są niemożliwe²⁵³. Prawda aprehendowana we śnie – i tylko ta prawda – znajduje się poza sferą wątplenia; oniryczne prawdy są prawdami „czystymi”, „absolutnymi”, absolutnie obiektywnymi: „prawda w snach jest jak śmierć, nietykalna, niezawłaszczalna, nie dająca się uchylić (*intangibile, inabordable, insoluble*)”²⁵⁴. Śniący podmiot ponadto nie doświadcza upływu czasu, bo jego doznanie jest możliwe tylko w żywiole myślenia – twierdzi M. Zambrano.

Przytoczone wyżej tezy i rozumowania stanowią grunt, na którym pojawia się twierdzenie mające dla omawianej intelektualistki znaczenie zasadnicze: iż zastana w nas treść jako rzeczywista jest „miejszem ostatecznym”, „ostateczną podstawą”, „ukrytą energią” życia i jego „Ojczyzną” – źródłową rzeczywistością nas samych.

²⁵⁰ M. Zambrano, *El sueño creador*, s. 43.

²⁵¹ Ibidem, s. 21–22; zob. też M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 1998, s. 111.

²⁵² M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, s. 163. W *Algunos lugares de la pintura*, s. 240. Zambrano tezę o „nadrealności” snów wyraża dobitnie: „wszystko może nam umknąć poza tym, co śnimy (*todo se nos podra quitar menos aquello que soñemos*)”.

²⁵³ Można tutaj dostrzec wpływ koncepcji X. Zubiriego. J.D. Jiménez w *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid 1991, s. 29–30 zauważa, iż Zambrano zawdzięcza Zubiriewi radykalizm pytania o ostateczny fundament rzeczywistości wraz z pojnowaniem owej podstawy jako obszaru sakralnego.

²⁵⁴ M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, s. 161.

Śnić to powracać – pisze autorka. Powracać do sytuacji sprzed narodzin, to być zanurzonym w czymś ogromnym, ciemnym, niewidzialnym, to wrócić do pierwotnej ślepoty, do wrodzonej niesprawności; [...] Jak gdyby organizm powracał do jakiejś archaicznej sytuacji, od której nie może się uwolnić. Jak gdyby stan czuwania, stan wspólny dla człowieka i zwierzęcia, jaki oddziela nas od rośliny, był uzyskiwany i pochłaniał energię, która musi być zdobywana każdej nocy. I jak gdyby noc była czasem pierwotnym, mroczną przedwieczną epoką, z której wyrasta korzeń, w jakiej do dzisiaj pozostaje zanurzony²⁵⁵.

Oto śniący uzyskuje dostęp do inicjalnego stadium życia, decydującego o tym, jakie ono będzie w swoim późniejszym rozwoju: w snach jawi się „jedność sensu rzeczywistej historii osoby, procesu, który ją prowadzi do integracji lub destrukcji”²⁵⁶. A. Doblás Bravo pisze, że w onirycznym doświadczeniu następuje „uzgodnienie własnego snu – który jest projektem osobistej realizacji – ze snem Boga”, dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem, „uzgodnienie mojego własnego projektu z projektem Bożym”²⁵⁷, partycypacja człowieka w rzeczywistości sakralnej. Dzięki onirycznemu zejściu człowieka do świętych „podziemi” życia zostaje mu przywrócona pierwotna, oryginalna świętość, którą utracił on, angażując się w życie historyczne.

Dążenie M. Zambrano do ukształtowania nowej racjonalności o poszerzonym zakresie kulminuje się w refleksji nad literaturą i zawartymi w niej możliwościami poznawczymi i zdolnością do transformowania ludzkiej rzeczywistości. Szczególne miejsce literatury w jej teoriopoznawczej propozycji wynika stąd, iż jest ona dziedziną, w której to, co bezpośrednio apprehendowane, znajduje językową obiektywizację. Według autorki literatura ma zdolność dokonywania transformacji życia, jest dziedziną, w której formułowane są wzorce człowieczeństwa, przekazująca odwieczne „poetyckie kategorie ludzkiego życia”, mające źródło w treściach onirycznych – dzieła literackie to wyrażone słowami sny. Naszą „utraconą świetlistą intymność”²⁵⁸ najwierniej wyraża poezja, zwłaszcza tragiczna. W tragedii rozbrzmiewa święty język, niosący słowa pochodzące ze źródłowej podstawy rzeczywistości.

Filozofia jest źródłem ludzkiej niedoli, rozbicia ludzkiej tożsamości, niebycia w pełni sobą i bycia nie u siebie. Natomiast „ci, co są w swoim bycie, nie

²⁵⁵ Ibidem, s. 62–63.

²⁵⁶ M. Zambrano, *El sueño creador*, s. 24.

²⁵⁷ A. Doblás Bravo, *El Humanismo Existencial de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, s. 176.

²⁵⁸ M. Zambrano, *Algunos lugares...*, s. 73. W *Los bienaventurados*, Cátedra, Madrid 1992, s. 51 znajdujemy bezpośrednie odniesienie do Heideggera i jego zainteresowania poezją oraz presokratykami. Autorka pisze tutaj, iż Heidegger wykazał, że „konieczny jest powrót do poezji, wkraczanie w miejsca bytu (*el ser*) przez nią wskazywane i nawiedzane, by odzyskać siebie, bez żadnej pewności osiągnięcia tego tak, jak to osiągnęli presokratycy, u których filozofia nie oderwała się jeszcze od poezji”.

myślą, nie mają takiej potrzeby. Oto są, dla siebie, dla Boga, dla wszystkich, jako wspólna wizja, jako coś, co wynika samo z siebie, nie przestając przez to być w sobie; będący u siebie, nie pochłonięci, wchłonięci przez coś uniwersalnego i boskiego”²⁵⁹. Autorka często podkreśla tę różnicę między filozofią i poezją, posługując się w odniesieniu do filozofii słowem „przemoc”: filozofia jest wiedzą, którą zdobywa się wysiłkiem, metodycznie, przemocą wdzierając się w rzeczywistość, by wydobyć jej istotę. W przeciwieństwie do filozofa poeta nie chce niczego zdobywać, niczego uprzednio nie zakłada, nie tworzy schematów, pojęć, koncepcji, nie przyjmuje żadnych reguł metodologicznych – chce być jedynie służką rzeczywistości, bowiem istotą poezji jest „służba panu, który jest poza bytem”²⁶⁰. Poeta – jak pisze Zambrano – od zawsze wiedział to, co od zawsze ignoruje filozof: że „pełna aktualność tego, kim jesteśmy, jest możliwa wyłącznie z punktu widzenia czegoś innego, innej obecności, innego bytu, który ma moc ustanowienia nas”²⁶¹. Właśnie dlatego odzyskanie przez człowieka tożsamości wymaga wyjścia poza filozofię i podjęcia środków właściwych poezji. Poezja jest otwarciem się na to, co inne niż my i wyższe od nas, jest „opuszczeniem siebie, samoposiadaniem przez zapomnienie siebie [...]. Spotkaniem siebie całego przez bycie całkowicie danym”²⁶². Ponadto, „jeśli filozofia jest tą, która pyta, poezja jest tą, która znajduje. Filozoficzne jest zapytywanie, a poetyckie znalezienie”²⁶³. Prawda, którą otrzymuje poeta, jest prawdą objawioną, darem. Wiedzę tę poeta otrzymuje nawet wbrew sobie, dzięki porywowi „entuzjazmu”, „inspiracji”, natchnienia, objawienia; bywa męczennikiem, obiektem przemocy wyższych sił, które czynią go swoim narzędziem. Poeta „nie istnieje, tylko rzeczy w nim, wypełniając go tak zupełnie, że nie pozostaje mu żaden dystans, by je wyrazić. A nie może ich wyrazić, bo nie ma nic własnego, bo wszelka ekspresja wymaga pewnej przemocy”²⁶⁴. Nie szuka, a otrzymuje, nie pyta, czy to, co otrzymuje, jest prawdziwe, pragnie tylko „opisać sen”. Dzięki temu poznanie, jakie uzyskuje, znajduje się poza prawdą i fałszem – ujawnia jedynie rzeczywistość. M. Zambrano stwierdza jednak niewystarczalność poznawczą poezji – sama tylko poezja nie może umożliwić partycypacji w tym, co święte. Cel ten może być osiągnięty tylko wówczas, gdy zostanie ona związana z filozofią. Ale i filozofia może osiągnąć więcej niż poezja

²⁵⁹ M. Zambrano, *Algunos lugares...*, s. 122.

²⁶⁰ Ibidem, s. 111.

²⁶¹ Ibidem, s. 109.

²⁶² Ibidem, s. 110.

²⁶³ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México 1993, s. 73.

²⁶⁴ M. Zambrano, *Pensamiento y poesía...*, s. 73. I. Balza zauważa, iż M. Zambrano nie postuluje ucieczki od myślenia, lecz chodzi jej o podkreślenie, że w myśleniu występuje także aspekt pasywności, o czym zapomina klasyczny racjonalizm (I. Balza, *Tiempo y escritura...*, s. 187).

tylko wtedy, „gdy jest o krok od zanegowania samej siebie, wyzwala się ze swej istoty, którą jest rozum”²⁶⁵ – wtedy więc, gdy staje się poezją, pozostając przecież zarazem filozofią.

Luis Recaséns Siches (1903–1977)

Recaséns urodził się w Gwatemali w katalońskiej rodzinie; po przyjeździe do Hiszpanii mieszkał w Walencji, a później w Barcelonie, gdzie w latach 1913–1918 uczył się w Instituto General y Técnico, a następnie do roku 1924 studiował prawo i filozofię. W latach 1924–1925 na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie odbywał studia doktoranckie w zakresie prawa i nauk społecznych oraz filozofii. Tutaj zetknął się z J. Ortegą y Gassetem, do którego koncepcji filozoficznych odwoływał się później w swojej filozofii prawa²⁶⁶, akceptując jego rozumienie życia ludzkiego, relacji między podmiotem i światem, zwłaszcza z otoczeniem społecznym, oraz zasady Ortegiańskiej epistemologii (racjowitalizm, perspektywizm)²⁶⁷. Wpływ ontologicznych i epistemologicznych tez ortegizmu jest widoczny u niego zwłaszcza w koncepcji źródeł i ontologicznego statusu norm prawnych. Przez dwa lata przebywał na studiach zagranicznych – trzy miesiące spędził w Rzymie, studiując u G. del Vecchio, półtora roku na uniwersytecie w Berlinie (jego nauczycielem był m.in. R. Stammler, wybitny przedstawiciel formalistycznego krytycyzmu prawniczego, opartego na filozoficznych podstawach neokantyzmu) oraz pół roku w Wiedniu u H. Kelsena i A. Merla (ten krąg filozofów prawa jest znany jako Szkoła Wiedeńska; domi-

²⁶⁵ M. Zambrano, *La Cuba secreta, w: María Zambrano en Origenes, El Equilibrista*, México 1987, s. 49–50.

²⁶⁶ B. de Castro Cid w artykule *Notas sobre la influencia de Ortega en la filosofía jurídica de Recaséns Siches* (w: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, red. F.H. Llano Alonso, A. Castro Sáenz, Tébar, Madrid 2005, s. 433) wpływ Ortegi na koncepcje Recasénsa ujmuje bardziej szczegółowo. Według niego Recaséns przejął od Ortegi następujące idee, zainteresowania i cechy postawy: „tezę epistemologiczną i metafizyczną, że życie jest rzeczywistością radykalną i pierwszą, racjowitalizm (czy protagonizm rozumu witalnego i historycznego), perspektywizm gnozeologiczny, ontologiczne i etyczne nachylenie jego filozofii, okolicznościowość podmiotu, systematyczne ujęcie teorii wartości, ukierunkowanie historycystyczne i socjologiczne (przynajmniej w wielkiej części), relacje między zwyczajami społecznymi i, w końcu, pasję czy kult poprawnego, precyzyjnego i jasnego języka”. W innym miejscu tego artykułu autor określa Recasénsa mianem „oddanego Ortedze ucznia i wiernego jego naśladowcy w doktrynie centralnego znaczenia życia” (ibidem, s. 439).

²⁶⁷ O obecności Ortegiańskich idei u L. Recasénsa Siches pisał M.L. Contreras Hauser w *La Teoría del derecho de Luis Recaséns Siches*, Universidad Complutense, Madrid 1983, zob. zvl. s. 40–52. Autor zwraca uwagę na te wypowiedzi Recasénsa, w których zaznacza on teoretyczny dług zaciągnięty u Ortegi – według Recasénsa tak wielki, że trudno rozpoznać, gdzie kończy się myśl Ortegi i gdzie zaczyna się jego własna (zob. ibidem, s. 45).

nowały tam założenia pozytywistyczne, z pewnymi elementami neokantyzmu). W tych ośrodkach zapoznał się z najważniejszymi europejskimi nurtami filozofii prawa, a ponadto za pośrednictwem wiedeńskich profesorów, K. Kaufmanna i F. Schreiera, zetknął się z zastosowaniem w tej dziedzinie fenomenologii (w filozofii Recasénsa fenomenologiczna metodologia będzie odgrywała bardzo ważną rolę) oraz z filozofią wartości E. Laska, F. Müncha i G. Radbrucha. Znaczący wpływ na jego poglądy (zwłaszcza dotyczące poznania wartości) wywarły także prace M. Schelera i N. Hartmanna. Po powrocie do kraju w 1927 r. objął Katedrę Prawa Naturalnego na uniwersytecie w Santiago de Compostela. W 1929 r. przeniósł się na uniwersytet w Salamance, gdzie do 1930 r. kierował Katedrą Prawa Naturalnego; następne dwa lata spędził na uniwersytecie w Valladolid, a później wykładał na madryckim uniwersytecie Complutense.

O dalszej karierze Recasénsa zadecydowało jego zaangażowanie w sprawy publiczne i w politykę. Od 1931 r. był w Valladolid dyrektorem generalnym administracji lokalnej oraz posłem do parlamentu, pracował także jako podsekretarz w Ministerstwie Przemysłu i Handlu. W 1936 r. jako członek grupy negocjacyjnej został wysłany przez rząd z misją dyplomatyczną do Paryża. Przewidując, iż sytuacja polityczna w Hiszpanii rozwinie się w niewłaściwym kierunku, postanowił nie wracać do kraju. Po pewnym czasie liczne uniwersytety latynoamerykańskie złożyły mu propozycje zatrudnienia, z których wybrał ofertę Uniwersytetu Autonomicznego w Meksyku. Do 1945 r. wykładał tam filozofię prawa i socjologię. W 1949 r. udał się do Nowego Jorku, by jako *visiting professor* przez rok wykładać w Graduate Faculty of the New School for Social Research, lecz pozostał tam aż do 1954 r., przyjmując posadę zaproponowaną mu przez Sekretarza Generalnego ONZ; wykładał ponadto na uniwersytecie nowojorskim. Poza pracą na uniwersytecie w Meksyku od 1964 r. spędzał dwa ostatnie miesiące roku w Madrycie jako profesor Wydziału Prawa Uniwersytetu Complutense. Ponadto jako *visiting professor* wykładał na licznych uczelniach Ameryki Łacińskiej.

L. Recaséns Siches był jednym z pierwszych hiszpańskich filozofów prawa reprezentujących inny jego nurt niż scholastyczny. W owym czasie niemal wszystkie katedry filozofii prawa na hiszpańskich uniwersytetach były zajęte przez duchownych, którzy bez wyjątku byli zwolennikami klasycznej, tomistycznej koncepcji prawa naturalnego²⁶⁸. Innym nurtem hiszpańskiej filozofii prawa, w owym czasie reprezentowanym przez nielicznych profesorów (najwybitniejszym z nich był A. Bonilla y San Martín), był nurt nawiązujący do neokantyzmu. Recaséns był w Hiszpanii pierwszym filozofem prawa, który

²⁶⁸ Zob. B. de Castro Cid, *La filosofía jurídica...*, s. 30–31.

otworzył szeroko tę dziedzinę refleksji na wpływy nowszych prądów myśli europejskiej (później także amerykańskiej), zwłaszcza neokantyzmu, fenomenologii i racjonalizmu. Wykorzystując w różny sposób te liczne źródła (niektóre z nich – jak np. koncepcje formalizmu prawniczego – stanowiły dla niego ważny punkt polemicznego odniesienia), sformułował nowoczesny system filozofii prawa (jednakże nie we wszystkich fragmentach dostatecznie rozwinięty i dopracowany), będący w drugiej połowie XX w. najbardziej wpływową koncepcją w tej dziedzinie w Hiszpanii i w Ameryce Łacińskiej.

Najważniejsze prace Recasénsa Siches: *La filosofía del derecho de Francisco Suárez con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patrística y en la escolástica* (1927); *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico* (1929); *El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español* (1931); *Los temas de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión de futuro* (1934); *Estudios de Filosofía del Derecho* (1936); *Vida humana, sociedad y Derecho: fundamentación de la filosofía del Derecho* (1939); *La filosofía del Derecho en el siglo XX* (1940); *Lecciones de sociología* (1948); *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho* (1956); *Tratado general de sociología* (1956; to jego najczęściej wznawiana praca – do 2002 r. miała 29 wydań); *Tratado general de Filosofía del Derecho* (1959; do 2001 r. – 15 wydań); *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX* (1963); *Introducción al Estudio del Derecho* (1970; do 2000 r. – 14 wydań); *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"* (1971).

W naukach prawnych L. Recaséns Siches wyróżnia dwie ogólne części: jurysprudencję (nazywaną przezeń „nauką prawa” i „dogmatyką prawniczą”) oraz filozofię prawa. Jurysprudencja, jak każda nauka szczegółowa, nie ma według niego metodologicznych możliwości podjęcia zagadnień dotyczących znaczenia zasad i pojęć, na których się sama opiera (takich np., jak prawo obiektywne, prawo subiektywne, obowiązek prawny, relacja prawna, osoba prawna), ani postawienia pytań o to, jakie jest źródło obowiązywania norm prawnych. Podjęcie i rozstrzygnięcie tych zagadnień należy do filozofii. Są one istotne z punktu widzenia praktycznego egzekwowania prawa, zwłaszcza w momencie stosowania przez sędziego ogólnych norm do indywidualnych przypadków, ale także z punktu widzenia samej filozofii jako racjonalnej wiedzy o strukturze rzeczywistości, do której należy także prawo. W filozofii prawa Recaséns wyróżnia trzy dziedziny: teorię fundamentalną prawa (jego ontologię), aksjologię („estymatykę”) prawniczą i filozofię interpretacji prawa²⁶⁹.

²⁶⁹ Zob. komentarz L. Recasénsa Siches w: G. del Vecchio, *Filosofía del derecho*, t. 1, Bosch, Barcelona 1935, s. 47. Komentarze te, uporządkowane i usystematyzowane oraz pozbawione wyrażnych odniesień do dzieła del Vecchio, w znacznej mierze stanowią treść późniejszej pracy L. Recasénsa Siches pt. *Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho*, México 1939. Głównie na tę późniejszą pracę powołujemy się, prezentując poglądy tego filozofa.

Zadaniem ontologii prawa jest wypracowanie adekwatnego pojęcia prawa oraz zdefiniowanie innych pojęć, które z niego wynikają i stanowią podstawę nauk prawnych; aksjologia prawnicza ma określić wartości, które powinny stanowić kryteria dla norm prawa pozytywnego. Filozofia interpretacji zmierza natomiast do wskazania zasad logicznych, jakim powinno podlegać stanowienie norm prawnych i ich praktyczne stosowanie.

Najważniejszym problemem fundamentalnej teorii prawa jest pytanie o sposób jego istnienia. Zmierając do uzyskania na nie odpowiedzi, L. Recaséns Siches w strukturze ontycznej świata wyróżnia realne byty obiektywne, realne fakty subiektywne, byty idealne oraz takie byty, które należą do świata zewnętrznego, ale zarazem są pewnego rodzaju ludzkimi projekcjami (filozof niekiedy twierdził, iż jest to świat bytów realnych partycypujących w bycie idealnym), których istotną cechą – czy wręcz sposobem istnienia – jest ważność (*validez*)²⁷⁰. Ostatnią z wymienionych sfer rzeczywistości nazywa on zobiektywizowanym życiem ludzkim, duchem obiektywnym, kulturą i zalicza do niej prawo (do tej dziedziny rzeczywistości należą również takie ludzkie wytwory, jak narzędzia, dzieła artystyczne, procesy technologiczne, teorie naukowe, zasady moralne czy różnego rodzaju kodeksy). Prawo nie jest ani fenomenem psychicznym²⁷¹, ani bytem idealnym, chociaż nie może istnieć bez odniesienia do takich idealnych bytów istniejących obiektywnie, jakimi są wartości²⁷² (np. do ludzkiej godności, wolności, sprawiedliwości czy dobra wspólnego), będące kryteriami stanowienia prawa, i ideały, które prawo usiłuje zrealizować²⁷³. Prawo należy do świata idealnego, ponieważ jest ludzkim wytworem, człowiek bowiem jest „pewnego rodzaju instancją pośredniczącą między idealnym światem wartości i realnym światem zjawisk: wsłuchuje się w apel wartości i za pośrednictwem swego postępowania może je zrealizować bądź zaniechać ich realizacji”²⁷⁴. Prawo należy do świata zobiektywizo-

²⁷⁰ L. Recaséns Siches, *Vida humana...*, s. 13. Zob. także komentarz w: G. del Vecchio, *Filosofía del derecho*, s. 40–42.

²⁷¹ Recaséns Siches podkreśla różnicę między aktem myślenia a jego treścią – zob. L. Recaséns Siches, *Vida humana...*, s. 12, zwłaszcza zaś rozważania na ten temat na s. 45–48.

²⁷² L. Recaséns Siches pisze o wartościach, iż są one „obiektami idealnymi, posiadającymi taką samą ważność (*validez*), jaka przysługuje innym ideom, posiadającymi ponadto coś specjalnego, co moglibyśmy nazwać apelem do bycia zrealizowanymi, dążność do władzy nad światem i ucieleśnienia się w nim za pośrednictwem ludzkiego działania. Pewne jest jednak, że istota wartości jest niezależna od ich zrealizowania, tzn. wartość jest ważna nie dlatego, że jest zrealizowana, lecz jest ważna nawet pomimo jej niezrealizowania”. „Dlatego powiada się – dodaje filozof nieco dalej – że byt i wartość są niezależne” (ibidem, s. 14; zob. także s. 20–21).

²⁷³ Zob. komentarz w: G. del Vecchio, *Filosofía del derecho*, s. 67–68. „Wartości w samej swojej istotnej, idealnej treści zawierają odniesienie do konkretnych sytuacji życiowych, dla których ustanawiają określone normy” – pisze filozof (L. Recaséns Siches, *Vida humana...*, s. 336).

²⁷⁴ L. Recaséns Siches, *Vida humana...*, s. 24.

wanych wytworów ludzkich (kultury)²⁷⁵, ma tę samą strukturę co życie ludzkie, jest jednak pozbawione właściwego mu dynamizmu – nie jest zbiorem aktów, lecz pewnego rodzaju rzeczy.

Filozof twierdzi, że tym regionem rzeczywistości, w którym prawo istnieje, jest ludzkie życie pojęte tak, jak je określa J. Ortega y Gasset, a więc jako „rzeczywistość radykalna”, tzn. pierwotna w stosunku do innych sfer rzeczywistości w sensie ontologicznym. Recaséns za Ortegą wskazuje dwa możliwe sposoby życia, jakimi żyje jednostkowy podmiot: indywidualne i nie-indywidualne. Tylko to pierwsze jest życiem „radykalnie oryginalnym” i może być nazwane życiem *sensu stricto*. Niemniej stanowi ono tylko niewielki fragment życia osobowego, bowiem życie osoby w przeważającej mierze przebiega w sferze życia nie-indywidualnego (społecznego) – wtórnego i nieautentycznego. Z kolei w życiu nie-indywidualnym Recaséns wyróżnia dwa jego rodzaje: życie interindywidualne oraz kolektywne; to pierwsze jest efektem wyboru przez jednostkę pewnego wzorca postępowania – takiego mianowicie, który był właściwy dla pewnej konkretnej osoby. Natomiast życie życiem kolektywnym polega na przyjęciu przez jednostkę takiego jego modelu, zgodnie z którym żyje anonimowa społeczność (grupa społeczna), do której owa jednostka należy oraz na naśladowaniu przyjętych przez nią zachowań. Relacje interindywidualne mają charakter osobowy, autentyczny, a ich podmioty są dla siebie nawzajem niezastępowalne. Podmioty w relacjach w ścisłym sensie społecznych nie są indywidualizowane, nie występują nawet jako osoby, lecz raczej są postrzegane w perspektywie ich społecznych ról. W tych relacjach podmiotem nie jest pełen, autentyczny człowiek, wyodrębniona jednostka, lecz pewien jego prosty aspekt funkcjonalny, pewna rola czy funkcja. Do tej dziedziny Recaséns Siches zalicza także relacje prawne. Na gruncie prawa nigdy bowiem nie mamy do czynienia z indywidualnymi ludźmi z krwi i kości, lecz z obywatelem, funkcjonariuszem, sprzedawcą, klientem, podatnikiem, wyborcą, sędzią, przestępcą, etc. – z kategoriami abstrakcyjnymi, typami. Podmiot, do którego odnoszą się normy prawne, nie jest w gruncie rzeczy żadnym faktem, lecz wytworem prawa, czymś (czy zasadne byłoby w tym kontekście nazwanie tego podmiotu „kimś?”), co ono samo konstytuuje, nakreślając schematyczne granice pożądanego ludzkiego postępowania czy też pewien schemat społecznej roli jednostki. Recaséns podobnie rozstrzyga kwestię osobowości prawnej grup społecznych, z tą jednak różnicą, że jak pisze, „tym, co w prawie funkcjonuje jako jednostkowa osobowość prawna, nie jest osobowa pełnia człowieka, jego wewnętrzna, nieredukowalna, pełna, osobista rzeczywistość, lecz jako ogólna ka-

²⁷⁵ Zob. obszerny komentarz na ten temat w: G. del Vecchio, *Filosofía del derecho*, s. 455–466 oraz M.L. Contreras Hauser, *La teoría del derecho...*, s. 186–191.

tegoria, to znaczy jako kategoria prawna, która odnosi się do tej rzeczywistości, ale jej w sobie nie zawiera”²⁷⁶.

Prawo jest zbiorem skryształizowanych, zobiektywizowanych norm, sama zaś normatywność jest ufundowana w intuicji wartości – tego, co „powinno być”. W momencie tworzenia norm przez prawodawcę należą one do prawdziwego życia. Po ich ustanowieniu i ogłoszeniu przechodzą do świata życia zobiektywizowanego; powracają do życia autentycznego wtedy, gdy są interpretowane i stosowane przez instytucje sądownicze. Recaséns, zapytując o to, co odróżnia tak pojęte prawo od innych bytów należących do uniwersum zobiektywizowanego życia, zawęży poszukiwania odpowiedzi na to pytanie do tej dziedziny owego uniwersum, w której mieszczą się byty charakteryzujące się cechami normatywności i kolektywności. Przyjmuje, iż prawo jest taką formą zobiektywizowanego zbiorowego życia ludzkiego, która ma charakter normatywny, dotyczący tego, co powinno być, nakazujący pewien sposób postępowania.

Jednak to ostatnie stwierdzenie jest za mało precyzyjne, by określić istotę prawa, bowiem w zobiektywizowanym świecie istnieją normy, które nie są normami prawnymi – np. normy obyczajowe, moralne, techniczne czy nakazy (przykazania) religijne. Recaséns Siches zmierzał zwłaszcza do teoretycznego rozróżnienia norm prawnych od moralnych, ze względu na pewne podobieństwo tych drugich do norm prawnych i wynikającą stąd niekiedy skłonność do ich utożsamiania (przynajmniej w pewnym zakresie). Pierwsza różnica między nimi polega na tym, że wypełnianie norm moralnych pozostawia się wolnej decyzji podmiotów, zależy to od ich sumienia, natomiast wypełnianie norm prawnych jest narzucone im przez prawodawcę bezwarunkowo, tzn. ich wypełnianie nie zależy od wolnej decyzji podmiotów. Bezwarunkowość obowiązywania i przymus wywierany na jednostkach, to cechy, które określają istotę prawa i jego norm oraz stanowią podstawę ich odróżnienia od innych norm społecznych. Inną cechą, którą różnią się normy moralne i prawne, jest zakres ludzkich czynów, do jakich się odnoszą. Normy moralne obejmują wszystkie bez wyjątku sfery ludzkiego życia, nie wykluczając życia wewnętrznego (w tym sensie są absolutne), natomiast zakres norm prawnych jest ograniczony do jednostkowych działań dokonujących się w relacji z innymi ludźmi i w tym znaczeniu mają one charakter relatywny i zewnętrzny.

Aksjologia (estymatyka) prawnicza jest teorią wartości prawnych. Jej głównym zagadnieniem jest ten sam problem, który inni filozofowie prawa rozpoznawali pod nazwami „prawa naturalnego”, „prawa racjonalnego”, „idei sprawiedliwości”, „deontologii prawniczej” czy „idealnej krytyki prawa”²⁷⁷. W tej

²⁷⁶ L. Recaséns Siches, *Vida humana...*, s. 160.

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 266.

dziedzinie refleksji Recasénsa Sichesa najbardziej widoczne są wpływy fenomenologii M. Schelera i N. Hartmanna, ale także W. Windelbanda, H. Rickerta, E. Laska i G. Radbrucha. Hiszpański filozof zalicza wartości do dziedziny obiektywnych bytów idealnych, niezależnych w swym istnieniu od ludzkich aktów poznawczych. Wymienia pięć głównych zadań estymatyki: 1) ustalenie, czy jej podstawą mogą być dane empiryczne, czy raczej pojęcia *a priori*, 2) jeśli ma ona podstawy aprioryczne, zbadanie, jakiej są one natury – obiektywnej czy subiektywnej, 3) zbadanie relacji między wartościami prawnymi a historią, 4) rozważenie, na czym polega sprawiedliwość oraz czy istnieją inne wartości prawne i jakie relacje zachodzą między nimi i sprawiedliwością, 5) szczegółowe zbadanie świata wartości konstytuujących prawo.

Do XIX w. raczej powszechnie dominowało przekonanie, iż prawny porządek normatywny jest oczywisty, niezmienny i uniwersalny, wpisany w rzeczywistość przez jej Stwórcę, zawiera się w niezmiennej, ludzkiej naturze bądź też jako aprioryczny archetyp sprawiedliwości wpisany jest w ludzki rozum, będący w jakiejś mierze częścią rozumnego porządku świata. Pod wpływem wydarzeń drugiej wojny światowej (często skrótowo wyrażanych hasłem „Auschwitz”) te przekonania zostały podważone. Od tego czasu zaczęto eksponować społeczne i historyczne aspekty norm prawnych. Wskazanie przez Recasénsa ich intrawitalnej obiektywności – wraz z uznaniem prawa za element świata obiektywizacji ludzkiego życia – jest przykładem takiego właśnie ujęcia prawa naturalnego. Jego refleksja nad kwestią obowiązywania norm prawnych bierze początek w konstatacji prostego faktu istnienia prawa pozytywnego oraz w założeniu, iż możliwe byłoby istnienie innych jego norm, co oczywiście zależy wyłącznie od preferencji prawodawcy wyrażającego wolę danej zbiorowości społecznej. W związku z tym pojawia się pytanie o kryteria i zasady owych preferencji. Recaséns był przekonany, że opierają się one na sądach dotyczących wartości, a same normy prawne są ich wyrazem oraz że ich odniesieniem jest obiektywnie istniejący ideał sprawiedliwości: wprawdzie żadna norma prawa nie mówi nic o tym ideale, ale każda kieruje się intencjonalnie ku niemu, postulując w ten sposób jego istnienie. To przekonanie skierowało jego uwagę na zagadnienie źródeł poznania wartości.

Według niego źródłem wiedzy o wartościach nie może być poznanie empiryczne (na drodze empirycznej nie można uzyskać kryterium waloryzacji) ani uczucia (wartości nie są psychicznymi projekcjami; Recaséns Siches, za Husserlem, stara się uniknąć pułapki psychologizmu). Wartości są dane wyłącznie w apriorycznej intuicji jako idee, których zasadniczymi cechami, wyróżniającymi je spośród innych bytów świata idealnego, jest obiektywna ważność oraz płynące z nich wezwanie do ich realizacji w świecie empirycznym (co nie oznacza, że realizacja warunkuje ich istnienie). Filozof odmawia wartościom abso-

lutnego istnienia. Ich byt jest relacyjny, chociaż bowiem przysługują im cechy obiektywne, to jednak ich sens ujawnia się dopiero w aktach waloryzacji (jednak one same nie są tożsame z tymi aktami), w relacji między podmiotem i światem. Tego rodzaju relacjonalna obiektywność wartości bywa nazywana przez Recasénsa i komentatorów jego dzieła intrawitalną. Historycznej zmienności systemów prawa pozytywnego nie wyjaśnia on zmiennością samych wartości, lecz ich odmiennymi historycznie sposobami realizacji. Wymienia pięć źródeł historyczności ideałów prawnych: 1) różnorodność i zmienność życia społecznego (jego elementów fizycznych, biologicznych, kulturowych i innych, ujmowanych w kategorii „materii społecznej”), 2) różnorodność i zmienność przeszkód znajdujących się na drodze realizacji określonych celów (należą do nich określone siły polityczne i społeczne), 3) zmienność doświadczenia prawniczego, 4) konieczność określania hierarchii problemów, które trzeba praktycznie rozwiązywać w określonych sytuacjach oraz 5) wielość wartości, które są dane do zrealizowania w różnych sytuacjach i różnych społeczeństwach dysponujących odmienną „materią społeczną”.

Jednym z ważnych zagadnień filozofii prawa tego hiszpańskiego myślicie-la była istota sprawiedliwości. Odpowiedź na pytanie o to, czym jest sprawiedliwość, zdaje się być prosta: jest ona dawaniem każdemu tego, co mu się należy, czy inaczej: zasadą proporcjonalnej równości w relacjach wymiany i dystrybucji dóbr. Bardziej złożonym zadaniem jest znalezienie odpowiedniej miary (kryterium), którą należałoby mierzyć to, co się komu należy, bowiem w prawie dość często chodzi nie o otrzymanie tego samego, lecz czegoś innego, co byłoby ekwiwalentem tego, co utracone. Można przyjmować różne kryteria miary, homogenizujące w pewien sposób ocenę rzeczy, np. ekonomiczne lub utylitarne. Trudno jednak porównać np. wartości różnych rzeczy, nawet według nakładu pracy na ich wykonanie, bo nie wiadomo, czy należy wziąć pod uwagę jej nakład rzeczywisty, czy tylko teoretycznie obliczony, jako wystarczający do ich wykonania, a użyteczność jest zawsze zrelatywizowana w stosunku do czegoś i kogoś. Zagadnienie sprawiedliwości okazuje się więc złożone. Według Recasénsa Siches'a ustalenie sprawiedliwego kryterium „tego, co się komu należy” (inaczej: opracowanie sprawiedliwego prawa) wymaga rozważenia całego kompleksu wartości, jakie mogą tutaj wchodzić w grę (intelektualnych, technicznych, ekonomicznych, utylitarnych, estetycznych i innych), ustalenia ich hierarchii, a przede wszystkim określenia, jakie miejsce zajmuje w niej godność ludzkiej osoby, zwłaszcza w odniesieniu do wartości prawa i państwa. Wydawać się może, że sprawa jest oczywista, że każdy uzna przewagę wartości jednostkowej godności nad wartością państwa, ale tak nie jest. Recaséns wskazuje dwie zasadniczo antagonistyczne postawy w tej kwestii: humanistyczną (personalistyczną) i antyhumanistyczną (transpersonalistyczną). Zwolennicy

tej drugiej opcji lekceważą wartość jednostki (za najpowszechniej znany wyraz tej postawy można uznać słowa poety: „jednostka niczym, jednostka zerem”), żądając jej podporządkowania celom niezgodnym z jej celami osobistymi (np. dobru państwa, społeczeństwa, kultury, pewnym ideom, etc.). Recaséns Siches opowiada się za personalizmem, za absolutną wartością ludzkiej osoby, uznając prawo i państwo za środki pozostające na usługach jednostkowego życia. Wśród koncepcji społeczno-politycznych wymienia nietotalitarny socjalizm i indywidualistyczny liberalizm jako doktryny personalistyczne. Podstawą ontologiczną jego stanowiska jest ortegiańskie w duchu rozumienie relacji między jednostką i światem, w której życie jednostkowe jest uznawane za rzeczywistość radykalną i stanowi centrum okoliczności (świata), a społeczeństwu nie przyznaje się substancjalnego istnienia (autonomicznej, niezależnej od jednostek rzeczywistości) wyprzedzającego istnienie jednostek. To stanowisko nie implikuje skrajnego indywidualizmu; człowiek jest istotą esencjalnie społeczną, nie może istnieć poza społeczeństwem; cele jednostkowe nie muszą być też w sposób konieczny niezgodne z celami społeczeństwa.

Recaséns Siches wskazywał także podstawowe prawa człowieka, które są konsekwencją uznania m.in. takich wartości fundamentalnych, jak sprawiedliwość, osobowa godność i wolność, oraz „idealnym wymaganiem” „imperatywem moralnym”, „idealnymi normami o charakterze ogólnym”²⁷⁸. Są one przez niego pojmowane także jako idealne zasady aksjologiczne o koniecznej i uniwersalnej ważności. Należy do nich prawo do życia, indywidualnej wolności, własności, równości oraz (ogólnie ujmując) prawa demokratyczne (prawo do udziału w rządzeniu własnym krajem, prawo do zgromadzeń i stowarzyszeń) i prawa społeczne (prawo do sprawiedliwych warunków pracy i ochrony przed bezrobociem, do wyżywienia, ubioru, mieszkania, opieki medycznej i społecznej oraz do edukacji według indywidualnych uzdolnień). Prawa indywidualne nie mają charakteru absolutnego; ich zasięg ogranicza fakt, iż jednostki żyją w środowisku innych jednostek, których indywidualne wolności i podstawowe prawa powinny respektować. W ramach estymatyki Recaséns podjął także zagadnienie dobra wspólnego, rozumianego jako największy możliwy dobrobyt dla możliwie największej liczby jednostek. W szczegółowym ujęciu oznacza ono pokój, porządek społeczny i publiczny, dobrobyt ekonomiczny, integralność terytorialną narodu.

Przedmiotem filozofii interpretacji prawa (zwanej przez Recasénsa także „Polityką Legislacyjną” i „Polityką Sądową”) jest praktyczna interpretacja norm prawnych przez sędziego. Rozróżnia on dwa rodzaje logiki – logikę racjonalną (*lógica de lo racional*, *lógica racional*, *lógica formal*, *lógica matemática*) i „logikę tego,

²⁷⁸ Zob. B. de Castro Cid, *La filosofía jurídica...*, s. 194.

co może podlegać rozumnemu rozważaniu” (*lógica de lo razonable, lógica no-formal, no-necesaria*); można ją nazwać „logiką rozsądku” czy „logiką działania”²⁷⁹. Kryterium tego rozróżnienia jest przedmiot rozumowań bądź – szerzej – dziedzina problemowa, w której one przebiegają. Przedmiotem logiki formalnej są „czyste idee *a priori*” i relacje między nimi, natomiast logika rozsądku ma zastosowanie w rozwiązywaniu problemów praktycznych – politycznych, prawnych, społecznych, ekonomicznych, etc. W stosowaniu prawa chodzi przede wszystkim o zindywidualizowanie – odniesienie do indywidualnego, rozpatrywanego przypadku – ogólnej, abstrakcyjnej normy prawnej. Rozumowanie tego rodzaju nie może przebiegać jak w logice formalnej, dedukcyjnie, mechanicznie, z odwróceniem uwagi od treści zdań w celu ustalenia ich prawdy lub fałszu. Znaczenie mają tutaj nie tylko treści norm, ale także uwarunkowania sytuacji prawnej (np. społeczne, psychologiczne czy historyczne), które w każdym przypadku różnią się od innych. W grę wchodzi także waloryzacje według zmieniających się kryteriów. Rezultatem takiego rozumowania nie jest orzeczenie prawdy czy fałszu o pewnym zdaniu, lecz najlepsze, twórcze, dające się zaakceptować (czy rozsądne) rozwiązanie problemu. Dlatego postulowana przez Recasénsa Sichesa logika może być nazwana prawniczą logiką materialną. Filozof poprzestał jednak tylko na jej postulowaniu, nie przedstawiając, poza odizolowanymi elementami, dostatecznie opracowanej teorii rozumowań.

José Gaos (1900–1969)

Gaos urodził się w Gijon, od 1915 r. mieszkał w Walencji. W latach 1921–1923 studiował filozofię najpierw na uniwersytecie w rodzinnym mieście, a następnie na Wydziale Filozofii i Filologii Uniwersytetu Centralnego w Madrycie, gdzie później, w latach 1923–1924, odbywał studia doktoranckie i w 1928 r. obronił pracę doktorską zatytułowaną *La crítica del psicologismo en Husserl*. W latach studenckich był ulubieńcem M. Garcíi Morente i pozostawał pod jego intelektualnym wpływem, przejawiającym się m.in. skierowaniem jego zainteresowań ku filozofii Kanta. García Morente wprowadził także Gaosa w krąg intelektualistów skupionych wokół „*Revista de Occidente*”, gdzie spotkał Ortegę y Gassetę. W latach 1924–1925 pracował jako lektor języka hiszpańskiego

²⁷⁹ Słusznie zauważa M. Manson T., iż rozróżnienie przez Recasénsa Sichesa dwóch rodzajów logiki ma podstawę w Ortegińskim rozróżnieniu rozumu fizykalno-matematycznego oraz rozumu witalnego i historycznego – zob. M. Manson T., *Recaséns Siches y la lógica jurídica formal*, „*Revista chilena de derecho*”, 1977/1–6, s. 196. Autor wiąże postulaty Recasénsa Siches, dotyczące logiki praktycznej, z dążeniami Szkoły Brukselskiej (m.in. Ch. Perelmann) zmierzającymi do ustanowienia praktycznej logiki prawniczej (zob. *ibidem*, s. 197–198).

i wykładowca literatury hiszpańskiej na uniwersytecie w Montpellier we Francji. Od 1928 r. uczył filozofii w szkole średniej w León. Dwa lata później został profesorem uniwersytetu w Saragossie, a następnie, w 1933 r., Uniwersytetu Centralnego w Madrycie, gdzie nauczał filozofii, sprowadzając ją niemal w całości do Heideggera²⁸⁰. W 1936 r. został wybrany na rektora tej uczelni (moment nie sprzyjał organizowaniu życia naukowego; przyjąwszy obowiązki rektora, Gaos musiał zająć się organizowaniem obrony uniwersytetu, który znalazł się w ogniu walk wojny domowej²⁸¹) i tę funkcję pełnił do 1939 r., do czasu, gdy udał się na emigrację. Potem krótko przebywał na Kubie; na stałe osiedlił się w Meksyku i – jak wyznawał – czuł się tam znakomicie, tak jakby nigdy nie opuszczał swojej ojczyzny, dlatego nie uznawał się za wygnańca czy emigranta – *exiliado* – lecz za tego, który jedynie przeniósł się w inny region ojczystego kraju – *trasterrado*. Najpierw pracował jako profesor w La Casa de España (później Colegio de México), której był organizatorem (była to instytucja utworzona w celu zatrudnienia uczonych, którzy z powodu wojny domowej emigrowali z Hiszpanii do Meksyku), a następnie w Universidad Nacional Autónoma de México w stolicy kraju oraz na uniwersytecie w Nueva León; wykładał także w Veracruz oraz w 1959 r. w Caracas (Wenezuela) i w 1962 r. w Puerto Rico. Prowadzone przez niego na uniwersytecie w Meksyku Seminario para el Estudio del Pensamiento en Lengua Española odegrało znaczącą rolę w ukształtowaniu latynoamerykańskiej filozofii²⁸². Przybywało do niego wiele osób z całej Ameryki Łacińskiej, by pod jego kierunkiem pisać prace doktorskie. W latach 1940–1960 był najbardziej znaczącą postacią filozoficzną Ameryki Łacińskiej²⁸³.

J. Gaos jest autorem m.in. następujących prac: *La filosofía de Maimónides* (1940); *Dos ideas de la filosofía. (Pro y contra de la filosofía de la filosofía)* (napisana wraz z F. Larroyo; 1940); *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947); *Introducción al "Ser y tiempo", de M. Heidegger* (1951); *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (1957); *Confesiones profesionales* (1958); *Discurso de filosofía* (1959); *Historia de nuestra idea del mundo* (1960); *De la filosofía* (1962); *Del hombre* (1970). Jego dzieła zebrane w *Obras Completas* liczą 19 tomów. J. Gaos przetłumaczył na język hiszpański

²⁸⁰ Zob. E. Ruiz Jarén, "Filosofía de la filosofía": un proyecto inacabado de José Gaos, s. 2, „Parte Rei”, 2009/63, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jaren63.pdf>, 5.10.2012.

²⁸¹ Zob. L.A. García Dávalos, *La reinención de la historia o las condiciones, posibilidades y método de una historia enraizada en una filosofía: Edmundo O'Gorman por José Gaos*, „EN-CLAVES del pensamiento”, 2007/2, s. 99.

²⁸² O znaczeniu jego dzieła dla filozofii latynoamerykańskiej zob. J.L. Abellán, *José Gaos. ¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?*, Fundación Españoles en el Mundo, Madrid 1993 oraz J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 155–165.

²⁸³ Zob. T. Rodríguez Lecea, *Centenario de José Gaos*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2005/5, s. 67.

73 ważne dzieła filozoficzne, m.in. Deweya, Fichtego, N. Hartmanna, Hegla, Heideggera²⁸⁴, Husserla, Jaegera, Schelera, Wahla i Lavelle'a.

Jak Gaos twierdzi w *Confesiones profesionales*, Ortega uznawał go przez pewien czas za swojego najwierniejszego ucznia – do czasu, gdy za takiego zaczął uchodzić J. Marías. Pojawiające się różnice zdań między nimi miały charakter polityczny – Gaos wstąpił do partii socjalistycznej, co Ortega uznał za błąd – oraz dotyczyły oceny filozofii Ortegi. W 1935 r. Ortega obchodził uroczystości dwudziestopięcioletnie swojej pracy na UC w Madrycie; Gaos w wykładzie wygłoszonym z tej okazji uznał jubilatą za jednego z wielkich filozofów-kulturalistów, a-systemowych i antymetafizycznych, czym wprawił Ortegę w zdumienie, bowiem, po pierwsze, systemowość filozofii była dla niego czymś nadzwyczaj istotnym (jak już wzmiankowano – była jego obsesją), po drugie, był on zdecydowanie witalistą, a nie kulturalistą i, po trzecie, nie ulegało dla niego najmniejszej wątpliwości, iż tworzy metafizykę – metafizykę życia ludzkiego (pomijając fakt, że od 25 lat kierował Katedrą Metafizyki, co właśnie było okazją do wygłaszania wykładu przez Gaosa o jego filozofii).

Wykład swojej filozofii J. Gaos przedstawił w *De la filosofía* oraz w dziele *Del hombre*²⁸⁵, napisanych trudnym, scholastycznym, niekiedy irytującym językiem, tak iż nawet wśród życzliwych mu przyjaciół dominowała opinia, iż nie da się tego w ogóle czytać, mimo że był wspaniałym wykładowcą²⁸⁶. W pierwszym z tych dzieł autor rozważa zagadnienia metafizyczne i epistemologiczne, natomiast w drugim, stanowiącym rozwinięcie problematyki *De la filosofía*, podejmuje zagadnienia antropologiczne. W obu pracach punktem wyjścia rozważań jest fenomenologia języka, mająca być drogą prowadzącą zarówno do metafizyki, jak i do antropologii. Jednakże głównym zagadnieniem, które stale przyciągało uwagę J. Gaosa, była sama filozofia, tak iż koncepcja człowieka, którą wyłożył w *Del hombre*, ukrywa się dość skutecznie pośród rozważań metafizycznych²⁸⁷. Jego refleksja – także w ramach antropologii – jest przede wszystkim

²⁸⁴ A. Jiménez García pisze o tłumaczeniu *Bycia i czasu* M. Heideggera przez J. Gaosa: „wydaje się zaskakujące, że dzieło tak ważne [...], opublikowane w 1927 r., nie zostało przetłumaczone na żaden język aż do 1951 r. i że tym pierwszym tłumaczeniem był właśnie przekład na język hiszpański. Przez ponad 15 lat, od roku 1933, Gaos był oddany, z pewnymi przerwami, jego tłumaczeniu” (J. Jiménez García, *La labor traductora de José Gaos (1900–1969)*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2001/18, s. 228). Wraz z przekładem *Bycia i czasu* J. Gaos opublikował w tym samym wydawnictwie *Introducción al Ser y tiempo de Martin Heidegger*.

²⁸⁵ Zob. np. F. Salmerón, *Crónica de la evolución de un pensamiento (prólogo e introducción)*, „Anthropos” 130–131/1992, s. 36.

²⁸⁶ Zob. L.A. García Dávalos, *La reinvencción de la historia...*, s. 104.

²⁸⁷ „Koncepcja człowieka Gaosa nie pojawia się wyrażona wprost przez cały tekst [*Del hombre* – M.J.], lecz zdecydowanie przeciwnie, nie okazuje się dostępną, a nawet często można odnieść wrażenie, że zupełnie nie istnieje” (H. Naessens, *La idea del hombre en José Gaos*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2009/26, s. 274).

kim metafizologią, „filozofią filozofii”, jak za Heglem i przede wszystkim Diltheyem tę dziedzinę własnych badań nazywał, a także antropologią filozofii²⁸⁸. W tej perspektywie fenomenologiczna analiza pojęć filozoficznych jawi się jako teoria kategorii czystego rozumu, której ostatecznym zadaniem jest określenie zakresu możliwości filozoficznego, obiektywnego poznania rzeczywistości. Jak pisze Gaos, „filozofia filozofii jest teorią czy teoretycznym zdawaniem sobie sprawy z filozofii i sama jest filozofią; ma więc zdać sprawę z samej siebie”²⁸⁹. Trafnie określa to zadanie L. Villoro, pisząc, iż „może być ono rozumiane jako krytyka rozumu w jego metafizycznym zastosowaniu”²⁹⁰, jako badanie poznawczych możliwości czystego rozumu, dokonywane przez tenże rozum.

Analizy, jakie przeprowadza Gaos w pierwszej części *De la filosofía*, wiele zawdzięczają *Badaniom logicznym* E. Husserla, będąc ich powtórzeniem z niewielkimi tylko odstępstwami od pierwowzoru. Hiszpańskiego filozofa interesuje przede wszystkim struktura rzeczywistości, obiektywizowana przez język. Kardynalnym założeniem jego analiz jest paralelizm trzech odpowiadających sobie uniwersów: struktury gramatycznej języka, struktury pojęciowej rozumu oraz rzeczywistości. Druga część *De la filosofía* jest bardziej oryginalna niż pierwsza. Filozof zajmuje się w niej podstawowymi kategoriami czystego rozumu i filozofii: kategoriami istnienia, nieistnienia, skończoności i nieskończoności. Szczególnie wiele uwagi poświęca pojęciu negacji, które uznaje za centralną kategorię metafizyki, ponieważ – jak pisze – chociaż pojęcie negacji nie ma żadnego odniesienia przedmiotowego, to jednak może być orzekane o wszystkim (negacja jest „transcendensem negatywnym”)²⁹¹. Analiza pojęcia negacji staje się dla Gaosa sprawdzianem poznawczych zdolności ludzkiego rozumu, jego mocy rozumienia (*dar razón*), polegającego na wyjaśnieniu jednego bytu przez inny, sprawdzianem mającym bezpośrednie odniesienie do wartości filozofii, będącej właśnie samym rozumem i rozumieniem. Filozof utrzymuje, że możemy zrozumieć (wyjaśnić) wszystkie pojęcia, odnosząc je do przedmiotów, które one oznaczają, natomiast pojęcie negacji w ten sposób nie może być zrozumiane. Wskazuje więc inny sposób jego rozumienia: przez odniesienie go do podmiotu, do sfery wolicjonalnej i emocjonalnej.

Gaos uznaje, iż pojęcie negacji ma źródło w woli, w pragnieniu, by coś nie istniało, nie było obecne. W ten sposób dochodzi do tezy, iż wszystkie pojęcia metafizyki mają źródło w ludzkiej woli, w miłości i nienawiści. Tak jak pojęcie

²⁸⁸ Zob. A. Ziri6n Quijano, *Novedades en las Obras completas de Jos6 Gaos*, „Investigaciones fenomenol6gicas: Anuario de la Sociedad Espa6ola de Fenomenolog6a”, 2008/6, s. 452.

²⁸⁹ J. Gaos, *De la filosof6a*, FCE, M6xico 1962, s. 11.

²⁹⁰ L. Villoro, *Temas y categor6as en la obra de Jos6 Gaos*, „Anthropos”, 130–131/1992, s. 80.

²⁹¹ Filozof pisze: „obiektyami daj6cymi si6 konotowa6 za pomoc6 s6owa »nie« mog6 by6 obiekty denotacji bezpo6rednio lub po6rednio, tzn. wszystkie obiekty, wszystkie rzeczy istniej6ce, to, co istnieje, 6cznie z samym »nie«” (J. Gaos, *De la filosof6a*, s. 343).

negacji zostało przez niego wyjaśnione jako mające źródło w woli nieistnienia czegoś, tak też pojęcie istnienia wyjaśnia on pragnieniem, by coś istniało. Natomiast dwa inne ważne pojęcia metafizyki: skończoności i nieskończoności, uznaje za pochodne w stosunku do pojęć istnienia i nieistnienia (negacji). Filozof twierdzi, iż miłość i nienawiść są czynnikami ostatecznie wyjaśniającymi ludzką rozumność. Dalsze wyjaśnienia, wychodzące poza te emocje (jak i wyjaśniające te emocje), uznaje za niemożliwe, pisząc, iż „człowiek nie wydaje się zdolny do odkrycia, dlaczego kocha czy nienawidzi dobro i zło”²⁹².

W swojej krytyce czystego rozumu Gaos podkreśla jego antynomiczność, wskazując liczne problemy, które uznaje za nierozwiązywalne, takie np. jakie rodzi spór między idealizmem i realizmem. W fenomenologicznej perspektywie Gaosa nie są to antynomie metafizyczne, lecz „ideologiczne”, tzn. zachodzące jedynie w sferze naszego myślenia o rzeczach, w sferze pojęciowej. Filozof jednak zauważa możliwość rozwiązania antynomii czystego rozumu poza jego granicami – w dziedzinie rozumu praktycznego, w której fundamentalną rolę odgrywa miłość i nienawiść. Okazuje się, że sam czysty rozum nie potrafi siebie zrozumieć, zdać z siebie sprawy, że może być wyjaśniony tylko przez rozum praktyczny. Rozwiązanie antynomii czystego rozumu na gruncie rozumu praktycznego według niego miałyby polegać na subiektywnym wyborze jednego z członów alternatywy, w formie której przejawia się antynomia. Jednak rozum praktyczny nie jest rozumem autonomicznym i uniwersalnym, lecz indywidualnym, uwarunkowanym wolą i emocjami empirycznego podmiotu. W swoich metafizycznych wyjaśnieniach Gaos ponownie odwołuje się więc do racji psychologicznych. Uznaje, iż antynomie czystego rozumu mogą być rozwiązane tylko na gruncie rozumu praktycznego, prowadziło Gaosa do podjęcia zagadnień antropologicznych. W *Del hombre* twierdzi on jednoznacznie, iż „antynomiczność pojęć metafizycznych jest uwarunkowana przez antynomiczność pre-konceptualną ludzkiej emocjonalności i wrażliwości zmysłowej”²⁹³, uznawanych przez niego za fakt konstytuujący człowieka pojętego „jako pewnego rodzaju jedność, w której emocjonalność i racjonalność są ściśle ze sobą splecione”²⁹⁴. Więcej nawet: „gdybyśmy nie byli podmiotami miłości i nienawiści, zadowolenia i niezadowolenia, dobra i zła, nie byłibyśmy istotami rozumnymi, jakimi jesteśmy”²⁹⁵.

Filozofia filozofii Gaosa kończy się sformułowaniem doktryny subiektywizmu, relatywizmu (perspektywizmu) i sceptycyzmu²⁹⁶. Zwracał on przede

²⁹² J. Gaos, *De la filosofía*, s. 12; zob. także idem, *Del hombre*, México 1970, s. 479.

²⁹³ J. Gaos, *Del hombre*, FCE, México 1970, s. 478.

²⁹⁴ H. Naessens, *La idea del hombre en José Gaos*, s. 292.

²⁹⁵ J. Gaos, *Del hombre*, s. 480.

²⁹⁶ Zob. E. Ruiz Jarén, „*Filosofía de la filosofía*” ..., s. 2.

wszystkim uwagę na wielość koncepcji filozoficznych, które są tworzone bez wzajemnej łączności, a nawet bez możliwości nawiązania dialogu, z racji nieprzekładalności (a nawet antynomiczności) ich partykularnych, często niejasnych i płynnych kategorii czy – szerzej – języków²⁹⁷. Filozofia stanowi więc zbiór doktryn partykularnych czy osobistych, a „każda z nich jest konstruowana w kontekście społecznym i historycznym, dlatego wyraża określoną perspektywę. To implikuje, że nie mamy do czynienia z jedynym, jednolitym czy koniecznym rozwojem *Logosu* filozoficznego i historycznego”²⁹⁸.

Za teoretyczną podstawę swojej myśli J. Gaos przyjął Ortegański perspektywizm wraz z jego najważniejszymi kategoriami (ważna w jego myśli była zwłaszcza kategoria okoliczności) i doprowadził tę koncepcję do skrajnych, indywidualistycznych (personalistycznych) i sceptycznych konsekwencji, zdecydowanie Ortedze obcych²⁹⁹. Ewolucja jego myśli oddalała go coraz bardziej od pierwotnie przyjętych założeń, tak iż A. Guy, francuski historyk filozofii hiszpańskiej, napisał, że u Gaosa racjowitalizm ulega skrajnemu wyczerpaniu³⁰⁰. Gaos uprawiał filozofię jako analizę pojęć filozoficznych i pierwotnie twierdził (podobnie jak Ortega i Marías), że ich treść jest relatywna w stosunku do tej fazy rozwoju kultury, w jakich się pojawiły; sądził, że ich aktualne zastosowanie w filozofii wymaga rozpoznania sumy znaczeń, jakimi się one zapełniły, funkcjonując w różnych epokach historycznych. W wyniku prowadzonych badań doszedł do destruktywnego wniosku (uzasadnionego jednak pierwotnymi Ortegańskimi założeniami), iż znaczenie pojęć filozoficznych zmienia się nie tylko historycznie, ale także wraz ich użyciem przez każdego konkretnego filozofa, a więc nie mają one ani powszechnego znaczenia, ani znaczenia intersubiektywnego, choćby nawet w granicach jednej epoki historycznej i jednego pokolenia – ich znaczenie jest naprawdę w pełni znane tylko tym, którzy się nimi posługują³⁰¹ (najbardziej subiektywną treść ma według niego kategoria „tego co istnieje”). Najważniejsza przyczyna subiektywizmu w rozumieniu treści pojęć i kategorii filozoficznych tkwi w tym, że – inaczej niż np. w matematyce

²⁹⁷ Zob. J. Gaos, *Introducción*, w: *Antología filosófica: filosofía griega*, La Casa de España México 1939, s. 11.

²⁹⁸ A. Luquin Calvo, *El pasado por el presente: historia, exilio y pensamiento hispánico en José Gaos*, „Quaderns de filosofia i ciència”, 2010/40, s. 77.

²⁹⁹ Zob. J.L. Abellán, *El exilio filosófico...*, s. 132–133.

³⁰⁰ A. Guy, *Historia de la filosofía española*, s. 315. Tezę tę podejmują inni interpretatorzy filozofii J. Gaosa. Przykładem może być opinia E. Ruiza Jaréna, który twierdzi, iż „José Gaos należy w płaszczyźnie witalnej i profesjonalnej do ostatniego etapu ortegiańskiego racjowitalizmu, który u niego rozplywa się i zostaje zastąpiony przez myśl własną” (E. Ruiz Jarén, „*Filosofía de la filosofía*”..., s. 1).

³⁰¹ Zob. J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, UNAM, México 1987, s. 56–67 oraz idem, *De la filosofía*, México – Buenos Aires 1962, s. 459–472.

czy fizyce – filozofujący podmiot jest częścią tego, czego dotyczy jego refleksja³⁰². W związku z tym dzieło każdego filozofa nie jest niczym więcej, jak tylko autobiografią, jego osobistym wyznaniem, w pełni zrozumiałym tylko dla niego samego, stąd też prawda filozoficzna nie ma charakteru uniwersalnego, lecz wyłącznie jednostkowy, osobisty (stąd tytuł jednej z jego ważniejszych prac: *Confesiones profesionales*)³⁰³. Racjonalistyczny perspektywizm u Gaosa przyjmuje więc postać skrajną, sceptyczną, wykluczającą możliwość zdobycia wiedzy filozoficznej, jaka miałaby ponadindywidualne, intersubiektywne, powszechnie ważne, nierelatywne znaczenie – okazuje się mieć ona jedynie sens jako indywidualny światopogląd³⁰⁴. Według Gaosa zwłaszcza metafizyka jest pseudonauką, pozostałością archaicznej, religijnej mentalności, w której zawiera się niewiele prawdy o świecie, która jednak potrafi wiele powiedzieć o człowieku, o jego poznawczych ambicjach, które nie mogą być zrealizowane³⁰⁵. Odpowiadając na pytanie, dlaczego – wbrew wyraźnej niemożliwości uzyskania przez filozofię statusu wiedzy intersubiektywnej i uniwersalnej – ludzie jednak filozofują, Gaos wskazywał motywy psychologiczne, czynniki osobowościowe filozofów, takie jak np. poczucie wyższości i pycha (*soberbia*)³⁰⁶, przypisywane zresztą tylko mężczyznom, mające głębszą przyczynę w chęci posiadania wiedzy o wszystkim (wiedzy dotyczącej pryncypiów), by nad wszystkim dominować – nad innymi ludźmi, a nawet nad samym Bogiem, uczynionym więźniem intelektu.

³⁰² Zob. J. Gaos, *¿Filosofía o filosofías?*, „Anthropos” 1992/130–131, s. 111.

³⁰³ J. Gaos, F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España, México 1940, s. 76.

³⁰⁴ B. Muñoz zauważa, że tezy Gaosa wprawdzie wywodzą się z perspektywizmu, historycyzmu i racjonalizmu Ortegi y Gasset, ale pomiędzy *Historia como sistema* Ortegi i *Historia de nuestra idea del mundo* Gaosa, w której także głosi on swoją tezę o światopoglądowym, indywidualistycznie rozumianym sensie filozofii, umieszcza – jako ustanawiającą „nić wzajemnych relacji” – *Teorię światopoglądów* Diltheya (zob. B. Muñoz, *A propósito de José Gaos: una filosofía de un transterado*, „Política y Sociedad”, 2004/2, s. 37–39).

³⁰⁵ V. Yamuni Tabush, *Filosofía de la filosofía*, „Anthropos”, 1992/130–131, s. 78.

³⁰⁶ Zob. J. Gaos, F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, s. 37–39.

Bibliografía

Teksty źródłowe

- Abu Nasr Muhammad ibn Turhan ibn Uzlug al-Farabi, *Polityka*, w: idem, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, PWN, Warszawa 1967
- Acosta J., *Historia natural y moral de las Indias*, t. I, Madrid 1792
- Algazel, *El Salvador del error*, w: E. Tornero, *El proceso de la duda en Algazel*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1989/7
- Alonso de Cartagena, *Respuesta de Alonso de Cartagena [...] a las críticas a la antigua traducción medieval de la Ética de Aristóteles hechas por Leonardo Bruni...*, w: N. Cartagena, *La contribución de España a la teoría de la traducción, Iberoamericana*, Madrid 2009
- Augustyn, św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, IW PAX, Warszawa 1978
- Averroes, *Fasl al-Maqāl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, tłum. M. Alonso, w: *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid 1947
- Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, PWN, Warszawa 1974
- Azorín A., *Con Cervantes*, Espasa-Calpe, Madrid 1981
- Azorín A., *Con permiso de los cervantistas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1948
- Azorín A., *De Granada a Castelar*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1944
- Azorín A., *La Generación de 1898*, w: idem, *La Generación 98*, red. A. Cruz Rueda, Anaya, Salamanca – Madrid 1961
- Azorín A., *La voluntad*, Espasa-Calpe, Madrid 1998
- Azorín A., *Las confesiones de un pequeño filósofo*, Espasa-Calpe, Madrid 1994
- Azorín A., *Lecturas españolas*, w: *Obras completas*, t. 1, Aguilar, Madrid 1975
- Azorín A., *Los pueblos. La Andalucía trágica y otros artículos (1904–1905)*, Castalia, Madrid 1987
- Báñez D., *Apología de los Hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Fundación Gustavo Bueno – Pentalfa Ediciones, Oviedo 2002
- Baroja P., *Aurora Roja*, Caro Raggio, Madrid 1974
- Baroja P., *Ayer y hoy. Memorias*, Caro Raggio, Madrid 1997
- Baroja P., *César o nada*, w: *Obras Completas*, t. II, Biblioteca Nueva, Madrid 1946–1951
- Baroja P., *El árbol de la ciencia*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid 1991
- Baroja P., *El gran torbellino del mundo*, w: *Obras Completas*, t. I, Aguilar, Madrid 1946–1951
- Baroja P., *Final del siglo XIX y principios del siglo XX*, w: *Obras Completas*, t. VII, Biblioteca Nueva, Madrid 1951–1964
- Baroja P., *Las veleidades de la fortuna*, w: *Obras Completas*, t. I, Aguilar, Madrid 1946–1951
- Baroja P., *Mi moral*, w: *Escritos de juventud*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972
- Casas B. de las, *Breve resumen del descubrimiento y destrucción de las Indias*, Emiliano Escolar, Madrid 1977
- Casas B. de las, *Historia de las Indias*, t. 2, Fondo Cultura Económica, México 1965
- d’Ors E., *Confesiones y recuerdos*, Pre-Textos, Valencia 2000
- d’Ors E., *Diálogos*, Taurus, Madrid 1981
- d’Ors E., *El secreto de la filosofía*, Tecnos, Madrid 1998

- d'Ors E., *Glosari 1906–1907*, Quaderns Crema, Barcelona 1996
- d'Ors E., *Introducción a la vida angélica*, Tecnos, Madrid, 1986
- d'Ors E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Libertarias – Prodhufi, Madrid 1995
- d'Ors E., *Lo barroco*, Tecnos – Alianza, Madrid 2002
- d'Ors E., *Nuevo glosario*, t. 3, Aguilar, Madrid 1949
- d'Ors E., *Teoría de los Estilos y Espejo de la Arquitectura*, Aguilar, Madrid 1945
- d'Ors E., *Tres lecciones en el Museo del Prado de introducción a la crítica del arte*, Ediciones Españolas, Madrid 1944
- d'Ors E., *Trilogía del la „Residencia de Estudiantes”*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000
- El Zohar. El libro del esplendor*, Ed. Obelisco, Barcelona – Buenos Aires 2006
- Erasmus Rotterodamus Desiderius, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965
- Erazm z Rotterdamu, *Juliusz wyrzucony z nieba*, w: *Rozmowy*, przeł. M. Cytowska, PIW, Warszawa 1969
- Erazm z Rotterdamu, *List Erazma do Marcina Dropa*, w: *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953
- Erazm z Rotterdamu, *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, w: idem, *Adagia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973
- Erazm z Rotterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, w: idem, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, IW PAX, Warszawa 1990
- Erazm z Rotterdamu, *Pobożność chłopięca*, w: *Pisma moralne*, IW PAX, Warszawa 1970
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953
- Erazm z Rotterdamu, *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: idem, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, IW PAX, Warszawa 1990
- Erazm z Rotterdamu, *Syleny Alcybiadesa*, w: idem, *Adagia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973
- Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, w: idem, *Pisma moralne*, przeł. M. Cytowska, IW PAX, Warszawa 1970
- Feijoo y Montenegro B.J., *Carta Vigésimo segunda: Sobre el arte de Raimundo Lulio*, w: idem, *Cartas eruditas, y curiosas*, t. 1, Herederos de Feo. del Hierro, Madrid 1742
- Feijoo y Montenegro B.J., *Carta XIII: Sobre Raimundo Lulio*, w: idem, *Cartas eruditas, y curiosas*, t. 2, Herederos de Feo. del Hierro, Madrid 1745
- Ferrater Mora J., *Apuntes sobre lógica y realidad*, „Ágora”, 1991/10
- Ferrater Mora J., *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid 1979
- Ferrater Mora J., *Diccionario de filosofía*, t. I, Alianza Editorial, Madrid 1979
- Ferrater Mora J., *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid 1967
- Ferrater Mora J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Alianza Editorial, Madrid 1988
- Ferrater Mora J., *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985
- Ferrater Mora J., Cohn P., *Ética aplicada: del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid 1981
- Ganivet A., *Idearium español*, w: idem: *Idearium español y El porvenir de España*, Espasa–Calpe, Madrid 1962
- Gaos J., *De la filosofía*, FCE, México 1962
- Gaos J., *Del hombre*, FCE, México 1970
- Gaos J., *Pensamiento en lengua española*, Stylo, México 1945
- Gaos J., *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, UNAM, México 1987
- Gaos J., *¿Filosofía o filosofías?*, „Anthropos”, 1992/130–131
- Gaos J., *Introducción*, w: *Antología filosófica: filosofía griega*, La Casa de España, México 1939
- Gaos J., Larroyo F., *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España, México 1940
- García Morente M., *La Filosofía en España*, „Revista de Filosofía”, 1996/15
- García Morente M., *Idea de la Hispanidad*, Espasa–Calpe, Buenos Aires 1938
- García Morente M., *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, Madrid 2010

- García Morente M., *La razón de la fe en Santo Tomás de Aquino*, w: idem, *Fundamentos de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid 1943
- Gracián L., *El Criticón*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, t. I, Joseph Giralt, Barcelona 1734
- Gracián L., *El Discreto*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, t. II, P. Escudér, P. Nadal, Barcelona 1748
- Gracián L., *El Héroe*, w: *Obras de Lorenzo Gracián*, t. I, Joseph Giralt, Barcelona 1734
- Gracjan B., *Brewiarz dyplomatyczny*, przeł. B. Gajewicz, Pax, Warszawa 2004
- Guevara A. de, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Barcelona 1613
- Guevara A. de, *Relox de príncipes*, w: *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, t. II, Biblioteca Castro, Madrid 1994
- Ha-Leví J., *Cuzary*, Editora Nacional, Madrid 1979
- Ibn 'Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1995
- Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1990
- Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994
- Ignacio de Loyola, św., *Autobiografía: el peregrino*, w: J.M. Rambla Blanch, *El peregrino: de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1996
- Ignacio de Loyola, św., *Diario espiritual*, w: S. Thió de Pol, *La intimidad del peregrino: Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1991
- J. *Genesisii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, „Boletín de la Real Academia de la Historia”, 1892/21
- Jan od Krzyża, św., *Droga na Górę Karmel*, w: idem, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak, Altaya-De Agostini, Warszawa 2002
- Jan od Krzyża, św., *Noc ciemna*, w: idem, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak, Altaya-De Agostini, Warszawa 2002
- Jan od Krzyża, św., *Pieśń duchowa*, przeł. B. Smyrak, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2000
- Jehuda ha-Leví, *Cuzary*, Editora Nacional, Madrid 1979
- Krause K.Ch.F./Sanz del Río J., *Ideal de la Humanidad para la vida*, Ed. Orbis, Barcelona 1985
- Ludwik z Granady, *Abyś nie zapomniał że jesteś chrześcijaninem*, W drodze, Poznań 1987
- Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la vida cristiana*, w: *Obras del v. p. maestro Fray Luis de Granada*, Imprenta Real, Madrid 1711
- Luis de Granada, *La guía de pecadores*, w: idem, *Obras de v.p.m. Fray Luis de Granada*, t. 1, Rivadeneyra, Madrid 1848
- Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe*, w: *Obras de v. p. m. Fray Luis de Granada*, t. I, M. Rivadeneyra, Madrid 1871
- Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Benito Monfort, Valencia 1770
- Lulio R., *Árbol de la ciencia de el iluminado maestro Raymundo Lulio*, Bruksela 1663
- Lull R., *Desconsuelo del admirable doctor y Martyr Ramón Lull*, Mallorca 1606
- Lull R., *Doctrina Pueril*, w: *Obres de Ramón Lull*, t. 1, Comissió editora lulliana, Palma de Mallorca 1906–1950
- Llull R., *Księga Przyjaciela i Umilowanego. Brewiarz mistyczny*, tłum. A. Sawicka, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003
- Llull R., *Libre de maravelles*, w: *Obres essencials*, t. 1, Edit. Selecta, Barcelona 1956
- Llull R., *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Viuda de Frau, Palma de Mallorca 1753
- Machado A., *Abel Martín*, Losada, Buenos Aires 1975
- Machado A., *Juan de Mairena*, Espasa-Calpe, Madrid 1976
- Maeztu R. de, *Defensa del espíritu*, Rialp, Madrid 1958
- Maeztu R. de, *Defensa de la Hispanidad*, Ediciones Fax, Madrid 1952
- Maeztu R. de, *Hacia otra España*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997
- Maragall J., *Elogio de la palabra y otros artículos*, Salvat – Alianza, Barcelona – Madrid 1970
- Marías J., *Antropología metafísica. La estructura corpórea de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970
- Marías J., *Antonio Machado y el pensamiento (I)*, „ABC”, 4.07.1996

- Marías J., *Azorín en el movimiento*, „ABC”, 23.08.2001
- Marías J., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1949
- Marías J., *El nivel de Manuel García Morente*, „ABC”, 12.12.1996
- Marías J., *El 98 antes del 98: Ganivet*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- Marías J., *Humanidades hace medio siglo*, „ABC”, 26.02.1988
- Marías J., *Introducción a la filosofía*, w: Obras, t. II, Revista de Occidente, Madrid 1962
- Marías J., *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires 1956
- Marías J., *La estructura corpórea de la vida humana*, w: *Nuevos ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1968
- Marías J., *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid 1966
- Marías J., *La fecundidad de la generación del 98*, „ABC”, 31.12.1997
- Marías J., *La interpretación visual del mundo*, w: *El oficio del pensamiento*, Espasa–Calpe, Madrid 1968
- Marías J., *La significación de Unamuno*, „Blanco y Negro”, 1939/18–19
- Marías J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid 1983
- Marías J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1973
- Marías J., *Ortega y tres antípodas, Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1950
- Menéndez Pelayo M., *Advertencia preliminar*, w: *J. Genesii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, „Boletín de la Real Academia de la Historia”, 1892/21
- Menéndez Pelayo M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Ed. Católica, Madrid 1978
- Menéndez Pelayo M., *La poesía mística en España*, w: idem, *La mística española*, Afrodisio Aguado, Madrid 1956
- Molina L. de, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007
- Molinos M. de, *Guía espiritual*, Jucar, Madrid 1974
- Moše ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid 2005
- Nicol E., *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México 1982
- Nicol E., *Discurso sobre el método*, „Enrahonar: Quaderns de Filosofia”, 1984/10
- Nicol E., *El porvenir de la filosofía*, FCE, México 1972
- Nicol E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid 1961
- Nicol E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México 1990
- Nicol E., *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y de la razón*, El Colegio de México, México 1950
- Nicol E., *La idea del hombre*, FCE, México 1977
- Nicol E., *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1965
- Nicol E., *Metafísica de la expresión*, FCE, México 1957
- Nicol E., *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México 1975
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas, Rozmyślania o technice, Rozmyślania o Europie, Człowiek i ludzie*, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982
- Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980
- Ortega y Gasset J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa–Calpe, Madrid 1968
- Ortega y Gasset J., *El quehacer del hombre*, w: *Obras Completas*, t. IV, Revista de Occidente, Madrid 1966
- Ortega y Gasset J., *En torno a Galileo*, Espasa–Calpe, Madrid 1965
- Ortega y Gasset J., *Gillermo Dilthey y la idea de la vida*, w: *Obras Completas*, t. VI, Revista de Occidente, Madrid 1973
- Ortega y Gasset J., *Historia como sistema*, w: *Obras Completas*, t. VI, Revista de Occidente, Madrid 1973
- Ortega y Gasset J., *Ideas y creencias*, w: *Obras Completas*, t. V, Revista de Occidente, Madrid 1970
- Ortega y Gasset J., *Medytacje o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008

- Ortega y Gasset J., *¿Por que se vuelve a la filosofía?*, w: *Obras Completas*, t. IV, Revista de Occidente, Madrid 1966
- Ortega y Gasset J., *¿Que es filosofía?*, w: *Obras Completas*, t. VII, Revista de Occidente, Madrid 1969
- Ortega y Gasset J., *Sobre las carreras*, w: *Obras Completas*, t. V, Revista de Occidente, Madrid 1970
- Ortega y Gasset J., *Un rasgo de la vida alemana*, w: *Obras Completas*, t. V, Revista de Occidente, Madrid 1970
- Quevedo F. de, *La constancia y paciencia del santo Job*, w: idem, *Discursos ascéticos y filosóficos*, w: *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, t. II, M. Rivadeneyra, Madrid 1859
- Quevedo F. de, *La cuna y la sepultura*, Cátedra, Madrid 2008
- Quevedo F. de, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, w: Diogenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Luis Navarro, t. II, Madrid 1887
- Quevedo F. de, *Providencia de Dios*, w: idem, *Discursos ascéticos y filosóficos*, w: *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, t. II, M. Rivadeneyra, Madrid 1859
- Recaséns Siches L., *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Jus, México 1947
- Recaséns Siches L., *Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho*, La Casa de España, México 1939
- Ribadeneira P. de, *Tratado de la tribulación*, Ildefonso Mompie, Valencia 1831
- Saavedra Fajardo D., *Idea de un príncipe político christiano en cien empresas*, Monaco 1640
- Saavedra Fajardo D., *República literaria*, Benito Monfort, Valencia 1772
- Sánchez de Brozas F., *Doctrina del estóico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión*, Departamento de Publicaciones de la Diputación de Badajoz, Badajoz 1993
- Seneka, *O gniewie*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Seneka L.A., *O krótkości życia*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Seneka L.A., *O łagodności*, tłum. L. Joachimowicz, w: L. Joachimowicz, *Seneka (Wybór pism)*, WP, Warszawa 1977
- Seneka L.A., *O niezłomności mędrca*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Seneka L.A., *O pocieszeniu do Marcji*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Seneka L.A., *O pokoju ducha*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Seneka L.A., *O zjawiskach natury. Pisma filozoficzne III*, tłum. L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1969
- Seneka L.A., *O życiu szczęśliwym*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989
- Teresa de Jesús, Santa Madre, *Libro de su vida*, w: *Obras Escogidas de la Santa Madre Teresa de Jesús*, Thomas Nelson and Sons, Lóndres – París [b.r.w.]
- Teresa od Jezusa, św., *Sprawozdania duchowe*, w: idem, *Dzieła*, t. III, przeł. H.P. Kossowski, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995
- Teresa od Jezusa, św., *Twierdza wewnętrzna*, w: idem, *Dzieła*, t. II, przeł. H.P. Kossowski, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987
- Unamuno M. de, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002
- Unamuno M. de, *Como se hace una novela*, Guadarrama, Madrid 1977
- Unamuno M. de, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003
- Unamuno M. de, *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1968
- Unamuno M. de, *La ideocracia*, w: *Tres ensayos*, B. Rodríguez Serra, Madrid 1900
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, WL, Kraków 1984
- Unamuno M. de, *¿Que es verdad?*, w: *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1951
- Unamuno M. de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza, Madrid 1987
- Valera M.D. de, *Carta de Mosén Diego de Valera (I) al Rey D. Juan II, escrita en Segovia, en 1441*, w: *Prosa epistolar*, Anyonio López, Barcelona 1930
- Vitoria F. de, *Relecciones de Indios y El derecho de la guerra*, Madrid 1923

- Vives J.L., *Introducción a la sabiduría*, Benito Monfort, Valencia 1765
- Vives J.L., *O podawaniu umiejętności*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968
- Vives J.L., *O wychowaniu niewiasty chrześcijańskiej*, w: idem, *O podawaniu umiejętności*, tłum. A. Kempfi, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968
- Vives J.L., *Tratado del socorro de los pobres*, Benito Monfort, Valencia 1781
- Xirau J., *Amor y mundo y otros escritos*, Península, Barcelona 1983
- Xirau J., *Fidelidad*, „Romance”, 1940/3
- Xirau J., *Julián Sans del Río y el krausismo español* „Cuadernos Americanos” 1944/16
- Xirau J., *Lo fugaz y lo eterno*, UNAM, México 1942
- Zambrano M., *Algunos lugares de la pintura*, Espasa-Calpe, Madrid 1989
- Zambrano M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1990
- Zambrano M., *De la Aurora*, Turner, Madrid 1986
- Zambrano M., *El hombre y lo divino*, FCE, México 1993
- Zambrano M., *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986
- Zambrano M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid 1993
- Zambrano M., *La Cuba secreta*, w: *María Zambrano en Orígenes*, El Equilibrista, México 1987
- Zambrano M., *Los bienaventurados*, Cátedra, Madrid 1992
- Zambrano M., *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid 1998
- Zambrano M., *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 1998
- Zambrano M., *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989
- Zambrano M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, La Casa de España, México 1939
- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984
- Zubiri X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993
- Zubiri X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997
- Zubiri X., *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996
- Zubiri X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989
- Zubiri X., *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982
- Zubiri X., *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984
- Zubiri X., *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983
- Zubiri X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995
- Zubiri X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994
- Zubiri X., *Respectividad de lo real*, „Realitas”, 1979/3–4
- Zubiri X., *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1982
- Zubiri X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985

Źródła internetowe

- Azcárate G., *Minuta de un testamento*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/azcarate/index
- Costa J., *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: memoria y resumen de la información*, Revista de Trabajo, Madrid 1975, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01476185400181684199079/index.htm>
- Costa J., *Política hidráulica (misión social de los riegos en España)*, Biblioteca J. Costa, Madrid 1911, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01482418434583793090035/index.htm>

- Costa J., *Política quirúrgica*, Biblioteca Costa, Madrid 1914, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24626286213793506322202/index.htm>
- Ferrater Mora J., *Fundamentos de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985, <http://mulata.fis.cinvestav.mx/mula/pdf/libros/materias/filosofia/morafundamen.pdf>
- Ganivet A., *España filosófica contemporánea y otros trabajos*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24650518878243729976613/index.htm>
- Giner de los Ríos F., *Ensayos*, Madrid 1969, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/giner-galdos
- Giner de los Ríos F., *Instrucción i educación*, www.ensayistas.org/antologia/XIXE/giner/giner (www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552005000100025&lng=es&nrm=iso)
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html>
- Isidorus Hispalensis Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum (Prologus), http://www.forumromanum.org/literature/isidorus_hispalensis/historia.html
- Marías J., *Perspectivas de la Filosofía, hoy, „Entrevista”*, http://www.hottopos.com/notand1/entrev_marias.htm
- Osuna F. de, *Tercer abecedario espiritual*, <http://www.scribd.com/doc/29847298/Francisco-de-Osuna-Tercer-Abecedario-Espiritual>
- Parecer del Maestro fr. Melchor Cano dado al Señor Emperador Carlos V*, Madrid 1736, <http://bib.cervantesvirtual.com/historia/CarlosV/melchor.shtml>
- Sanz del Río J., *Racionalismo armónico. Definición y principios*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo
- Silvela F., *Sin pulso*, „El Tiempo”, 16.08.1898, <http://www.xtec.es/~jrovira6/restau11/silvela.htm>
- Suárez F., *Introducción a la metafísica: (1ª. de las „Disputationes Metaphysicae”)*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-a-la-metafisica-1-de-las-disputationes-metaphysicae-0/html/>
- Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, ed. N. Sánchez-Albornoz, Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, Madrid 1977, https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Nzs8MLxCpNEJ:escolasticos.ufm.edu/images/d/d4/Suma_de_Tratos_y_Contratos.pdf+Tomas+de+Mercado+Suma+tratos+y+contratos&hl=pl&gl=pl&pid=bl&scrid=ADGEE5ihLBGnFYqKLSXDQa_OiD2VB-zVba_gpzTGqH34GtwdBmka0MKLruhnrLYkjWHuAB457CUPXcNr77u07g4j52xjY1SXpmmUuIrziHhNQ9Iqhnrr6GUDzFwR2YGsTAIuvDs1a4g&sig=AHIEtbSVbxyWaqMF7IDoCIvxUSM_okABUw
- Valdés A., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, <http://www.ensayistas.org/antologia/XVI/valdes/valdes1a.htm>
- Valdés J., *Diálogo de doctrina cristiana*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diálogo-de-doctrina-cristiana-0/html>
- Velázquez I., *Introducción: de Isídoro episcopo, w: Latinae dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isídoro de Sevilla*, Logroño 2003, s. 11–44, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ivelazquez/lectoresyhablantesdeisidoro.htm>

Opracowania i komentarze

- Abellán J.L., *El erasmismo español*, Gráficas El Espejo, Madrid 1976
- Abellán J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México – Madrid 1998
- Abellán J.L., *El problema de España como tema filosófico en el 98*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva, Madrid 1999
- Abellán J.L., *Filosofía española en América (1936–1966)*, Guadarrama, Madrid 1967
- Abellán J.L., *Jose Gaos. ¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?*, Fundación Españoles en el Mundo, Madrid 1993
- Abellán J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. I i II, Espasa-Calpe, Madrid 1979

- Abellán J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. 5/III, Espasa–Calpe, Madrid 1991
- Abellán J.L., *La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo*, „El Basilisco”, 1979/7
- Abellán J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid 1966
- Abellán J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa–Calpe, Madrid 2000
- Abellán J.L., *Sociología del noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997
- Abril-Castelló V., *La bipolarización Sepúlveda – las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, w: *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, red. L. Pereña, CSIC, Madrid 1984
- Adeva Martín I., *Los „artes de bien morir” en España antes del maestro Venegas*, „Scripta Theologica” 1984/1–2
- Adeva Martín I., *Observaciones al supuesto erasmismo de fray Juan de Zumárraga*, w: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, red. J.I. Sarayana, Universidad de Navarra, Pamplona 1990
- Adravín C.X., *Eugenio D’Ors entre nosotros*, w: *Oceanografía de Xenius. Estudios críticos en torno a Eugenio D’Ors*, red. C.X. Adravín, X. Pla, Kassel, Universitat de Girona, Girona 2005
- Aduszkiewicz A., *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, PAN IFiS, Warszawa 1995
- Aísa Fernández M.I., *Acotaciones sobre María Zambrano*, „Philosophica Malacitana”, 1991/4
- Aísa Fernández M.I., *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*, Fénix Editora, Sevilla 2006
- Alarcos Llorach E., *Anatomía de La lucha por la vida (y otras divagaciones)*, Castalia, Madrid 1982
- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002
- Alberte González A., *Séneca, un conceptista „ante litteram”*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 2004/24
- Albuquerque García L., *Sobre el De consultatione de Juan Luis Vives: algunas consideraciones acerca de la instancia de la recepción*, w: *La recepción de los discursos: el oyente, el lector y el espectador*, red. J.A. Hernández Guerrero, M. del Carmen García Tejera, I. Morales Sánchez, F. Coca Ramírez, Universidad/Ayuntamiento, Cádiz 2003
- Alcalá A., *El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo del Oro*, „Manuscripts”, 1992/10
- Alfonso E., *La representación de al-Ándalus en fuentes judías*, „Norba. Revista de Historia”, 2006/19
- Alonso A., *El estoicismo y el debate de Bias contra Fortuna*, „Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica”, 1985/4
- Alonso Alonso C., *Aspectos literarios del primer regeneracionismo (1900–1901)*, „Alazet”, 1997/7
- Alonso del Campo U., *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Ed. San Esteban, Salamanca 2005
- Alvar C., *Textos científicos traducidos al castellano durante la Edad Media*, w: *Convergences médiévales. Épopée, lyrisme, roman. Mélanges offerts Madeleine Tyssens*, red. N. Henrard, P. Moreno, M. Thiry-Stassin, De Boeck Université, Brussels 2001
- Álvarez de Morales A., C. García, *Crisis del Aristotelismo y Razón de Estado en España*, „Historia y Comunicación Social”, 1996/1
- Álvarez Munárriz L., *El milenarismo pesimista de Azorín*, „Revista de Antropología Social” 1998/7
- Álvarez Turiénzo S., *Genio y figura de la ética de Unamuno*, w: *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, red. D. Gómez Molleda, Universidad de Salamanca, Salamanca 1989
- Álvarez Turiénzo S., *La filosofía como arte de vida en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966
- Álvarez Tardío M., *José Ortega y Gasset: entre la filosofía y la política*, „Revista hispano-cubana”, 2003/25
- Amoros A., *Eugenio d’Ors, crítico literario*, Prensa Española, Madrid 1971
- Andrés Martín M., *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380–1517)*, „Studia Histórica. Historia Moderna”, 1988/6
- Andrés Martín M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500–1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1975
- Andrés Martín M., *Lutero y la guerra de las comunidades de Castilla*, „Norba. Revista de Arte, Geografía e Historia”, 1983/4
- Antón B., *La „politización” de Séneca desde el tacitismo*, w: *Séneca dos mil años después*, red. M. Rodríguez – Pantoja, Universidad de Córdoba – CajaSur, Córdoba 1997

- Antxustegui Igartua E., *Pensamiento, historia y acción en Baroja*, „Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política”, 2007/37
- Aparicio Bastardo J.A., *Notas para la aproximación al estudio de las iglesias de mozárabes en la urbe toledana*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 1993/4
- Aranguren J.L.L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Espasa-Calpe, Madrid 1981
- Aranguren J.L.L., *Lectura política de Quevedo*, „Revista de Estudios Políticos”, 1950/49
- Aranguren, *Los sueños de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, red. J.F. Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, Málaga 1982
- Aranzadi del Cerro J., *La importancia social de los mercados*, w: *La Escuela de Salamanca y el pensamiento naturalista de Hugo Grocio*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999
- Arié R., *Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual*, w: *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII–XVI)*, red. P. Segura Artero, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, Almería 1997
- Armenteros Cuartango E., *Retazos de una „gigantomaquia”: Ortega versus Descartes. La „impronta pragmática” de la filosofía de Ortega*, „Contrastes. Revista Internacional de Filosofía”, 2006/11
- Armstrong A.H., Markus R.A., *Wiarra chrześcijańska i filozofia grecka*, przeł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1964
- Asín Palacios M., *Sadilios y alumbrados*, Hiperión, Madrid 1990
- Aspe Armella V., *Del viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción del dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de Veracruz*, „Revista Española de Filosofía Medieval”, 2010/17
- Aszyk U., *El teatro del Siglo de Oro como punto de referencia. Notas sobre la renovación teatral en la España de la Edad de Plata*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSliZ, Olsztyn 2008
- Atencia J., *Ortega. La estructura ausente de una „filosofía invertebrada”*, „LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica”, 2001/3
- Aubert P., *Miguel de Unamuno y la política: de la predicación cívica a la disidencia*, w: *Miguel Unamuno. Estudio sobre su obra*, t. I, red. A. Chauquaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003
- Ayala J.M., *La ley natural en las Empresas políticas de Saavedra Fajardo*, „Res Publica” 2008/19
- Ayala J.M., *Tres incursiones en la filosofía de Gracián*, „Cuaderno Gris”, 1995/1
- Ayala J.M., Martínez, *Prudencia y mundo en Baltasar Gracián*, w: *Gracián: barroco y modernidad*, red. M. Grande Yáñez, R. Pinilla, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004
- Baciero C., *Conclusiones definitivas de la segunda generación*, w: *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, red. L. Pereña, CSIC, Madrid 1984
- Baciero F.T., *La influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII: el caso de Leibniz*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000
- Baczyńska B., *La Edad de Oro y la Edad de Hierro en La vida es sueño de Pedro Calderón de la Barca*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSliZ, Olsztyn 2008
- Badia L., Bonner A., *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Quaderns Crema, Barcelona 1992
- Baek L., *Monetarismo y teorías del desarrollo en la Península Ibérica en los siglos dieciséis y diecisiete*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, red. E. Lluch, Universidad de Salamanca, Salamanca 1998
- Balza I., *Tiempo y escritura en María Zambrano*, Iralka, Bilbao 2000
- Bañon J., *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, w: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995
- Barycz H., *Wstęp*, w: *Erasm z Rotterdamu, Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953
- Barrientos García J., *Cauces de influencia en Europa*, w: *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, red. L. Pereña, CSIC, Madrid 1984

- Barrientos García J., *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, red. E. Lluch, Universidad de Salamanca, Salamanca 1998
- Barrientos García J., *Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca*, w: *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, red. V. García de la Concha, J. San José Lera, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996
- Barrientos García J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1985
- Baruzi J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991
- Basabe Martín A., *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Universidad de Deusto, San Sebastián 1991
- Bastida Rodríguez P., *Santa o hereje: la otra Santa Teresa de Ávila en Impossible Saints de Michèle Roberts*, Universitat de les Illes Balears, Palma 2006
- Bataillon M., *Erasmus y España*, FCE, México – Buenos Aires 1966
- Bataillon M., *Erasmus y el erasmismo*, Crítica, Barcelona 2000
- Bataillon M., *Una conferencia*, „Istor”, 2008/32
- Bayón Cerdán J., *La concepción de la verdad en Unamuno*, w: *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, red. P. Ribas, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2002
- Bączyk-Tomaszewska A., *Benito Jerónimo Feijoo – personalidad y estilo*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSiZ, Olsztyn 2008
- Belda Plans J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000
- Bello Vázquez F., *El pensamiento social y político de Pío Baroja*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990
- Bello Vázquez F., *Pío Baroja. El hombre y el filósofo*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1993
- Benavides Lucas M., *De la aneja al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1988
- Benito Ruano E., *Ámbito y ambiente de la „Escuela de Traductores de Toledo”*, „Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval”, 2000/13
- Berenguer Vigo A., *La nada símbolo de lo sagrado*, „Aurora”, 2002/4
- Beuchot M., *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*, „Anuario Mexicano de Historia del Derecho”, 1994/6
- Beuchot M., *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México 2004
- Biedma López J., *En torno al d’Ors de Aranguren*, „Boletín Millares Carlo”, 2009/28
- Bielawski J., *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968
- Blasco A., *La Inquisición y los judíos en Aragón en la segunda mitad del siglo XIV*, „Aragón en la Edad Media”, 1987/7
- Blasco Esquivias B., *Utilidad y belleza en la arquitectura carmelitana: las iglesias de San José y La Encarnación*, „Anales de Historia del Arte”, 2004/14
- Blasco Martínez A., *Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492*, „Kalakorikos”, 2005/10
- Blecuá J.M., *Fray Luis de León y el Cantar de Cantares*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 1, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona 1992
- Blüher K.A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid 1983
- Boeglin M., *Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del quinientos: consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos*, „Studia Histórica. Historia Moderna”, 2005/27
- Boeglin M., *Luteranos franceses en la España de los Austrias. Aspectos culturales de un conflicto religioso*, w: *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, red. M. Bruña, M.G. Caballos, I. Illanes, C. Ramírez, A. Raventós, Universidad de Sevilla, Sevilla 2006

- Boeta Pardo R., *Experiencia simbólica en San Juan de la Cruz*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 2000/5
- Brioso J., *Antonio Machado y la tradición apócrifa*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2007/24
- Bucke R.M., *De la conciencia individual a la conciencia cósmica*, w: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, red. J. White, Kairós, Barcelona 1979
- Bordoy Fernández A., *Ramón Lull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2009/14
- Bodelón S., *Problemática sobre Martín Dumiente y Juan de Biclario*, „Memorias de Historia Antigua”, 1992–1993/13–14
- Brann R., *Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus*, w: *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, red. M.I. Fierro, Casa de Velázquez, Madrid 2002
- Brasa Díez M., *Alfonso X el Sabio y los traductores españoles*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, 1984/410
- Buchner W., *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007
- Bueno G., *España frente a Europa*, Alba, Barcelona 1999
- Bueno Sánchez W., *Historiografía del krausismo y pensamiento español*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999
- Bundgaard A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000
- Bundgaard A., *Ser, palabra y arte: el pensar originario de Martin Heidegger y María Zambrano*, „Aurora”, 2011/12
- Cabanas P., *¡Viva la bagatela! (examen de una expresión noventayochista)*, w: *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, El Colegio de México, México 1970
- Cacho Viu V., *La Institución Libre de Enseñanza: de la Restauración a la generación de Ortega*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Ed. Parteluz – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999
- Cacho Viu V., *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000
- Cacho Viu V., *Ortega y el espíritu del 98*, „Revista de Occidente”, 1985/48–49
- Cacho Viu V., *Revisión de Eugenio d'Ors*, Quaderns Crema, Barcelona 1997
- Calero F., *El pensamiento social de Luis Vives interpretado por Joaquín Costa*, „Epos”, 2002/18
- Calvo Carilla J.L., *La cara oculta del 98*, Cátedra, Madrid 1998
- Camilo O., *El Humanismo Castellano del siglo XV*, red. F. Torres, Ed. J. Domenach, Valencia 1976
- Campaña M., *Francisco de Quevedo*, Omega, Barcelona 2003
- Campillo Ortega J.M., *El concepto de vocación en Ortega*, w: *Ortega y la filosofía española*, red. J. González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004
- Campos J., *La inmortalidad del alma en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966
- Camps V., *El método filosófico de Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Canelo García J.L., *Señales de la vivencia mística en Fray Luis de León*, „Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación”, 2007/8
- Cano Borrego P.D., *Al-Andalus. El Islam y los pueblos ibéricos*, Silex, Madrid 2004
- Cantera Montenegro E., *Los últimos tiempos de la presencia judía en Calahorra y la Rioja*, „Kalakorkos”, 2005/10
- Cantarino E., *Gracián y el Oráculo manual: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión*, „Eikasia. Revista de Filosofía”, 2011/37
- Cantú F., *América y utopía en el siglo XVI*, „Cuadernos de Historia Moderna. Anejos”, 2002/1
- Capellán Miguel C., *La España armónica. El proyecto del krausismo para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006

- Capilla Díaz de Lope Díaz R., *Aproximación al concepto de verdad en Xavier Zubiri*, „Espacio y Tiempo. Revista de Ciencias Humanas”, 1989/3
- Cardenal Montero E., *El scriptorium altomedieval como vehículo transmisor de la cultura*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000
- Carrillo Prieto I., *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977
- Carl C., *Munio, obispo de Calahorra, 1066 a 1080, ¿defensor del rito mozárabe?: una revisión de las pruebas documentales*, „Hispania Sacra”, 2008/60
- Carmen Paredes Martín M. del, *Saber y creer en „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos”*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1995/30
- Caro Baroja J., *Fantasías y lucubraciones en torno a San Ignacio de Loyola y su Compañía*, „Eguzkilore”, 1996/9 (extra)
- Caro Baroja J., *Introducción*, w: P. Baroja, *El árbol de la ciencia*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid 1991
- Carrera de la Red A., *Conciencia lingüística del Brocense*, „Thesaurus”, 1988/1
- Carrera de la Red A., *Lengua y cultura humanísticas en el „Cantar de los Cantares” de Fray Luis de León*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1988/11
- Carrizo Rubio J.L., *Isidoro de Sevilla “spiritu prophetiae clarus”*, „En la España Medieval”, 2003/26
- Cartagena N., *La contribución de España a la teoría de la traducción*, Iberoamericana, Madrid 2009
- Casado A., *La evolución del pensamiento educativo de Ortega*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000
- Casado A., Sánchez-Gey Venegas J., *Sobre la vocación de maestro*, „Tendencias Pedagógicas”, 2009/14
- Castany Prado B., *Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz*, „Cartaphilus”, 2007/1
- Castilla Urbano F., *El pensamiento de Francisco Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropolos, Barcelona – México 1992
- Castro A., *El pensamiento de Cervoantes*, Trotta, Madrid 2000
- Castro A., *Origen, ser y existir de los españoles*, Taurus, Madrid 1959
- Castro Cid A. de, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1974
- Castro Cid A. de, *Notas sobre la influencia de Ortega en la filosofía jurídica de Recaséns Siches*, w: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, red. F.H. Llano Alonso, A. Castro Sáenz, Tébar, Madrid 2005
- Castro Jiménez M.D., Cristobal V., Mauro Melle S., *Sobre el estilo de Juvenco*, „Cuadernos de Filología Clásica”, 1989/22
- Cerezo Galán P., *Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri* w: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta Fundación – Xavier Zubiri, Madrid 1995
- Cerezo Galán P., *La doble crisis, ideológica e intelectual, de 98*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa Biblioteca Nueva – Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1999
- Cerezo Galán P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996
- Cerezo Galán P., *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid 1975
- Cernuda L., *Poesía y literatura*, t. 2, Seix Barral, Barcelona 1964
- Cervo J.M.J., *La ley natural en Filosofía económica de Fray Tomás de Mercado*, „Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales”, 1993/24
- Cid Luna P., *El texto de la Correspondencia atribuida a Séneca y S. Pablo en El ms. Oxomenis 153: información adicional*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1994/7
- Cid Luna P., *Materia y forma de la consolación senequiana (I)*, „Cuadernos de la Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1998/15
- Cilveti A.L., *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid 1974
- Claro A., *La Inquisición y la Cábala*, Lom Ediciones, Santiago de Chile 2009
- Cobos P. de, *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Insula, Madrid 1971
- Coca J.R., Valero Matas J.A., *Dificultades lógico-sociológicas del rechazo social del racismo*, „Revista Real Academia Galega de Ciencias”, 2010/29

- Codoñer C., *El mundo cultural de Isidorode Sevilla*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- Codoñer Merino C., *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae“*, „Atigüedad y Cristianismo“, 1986/3
- Cohn P., *El punto de vista de Ferrater Mora respecto a cómo realizar juicios morales*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought Through the Sixth Century*, E.J. Brill, Leiden 1885
- Collins R., *La España visigoda, 409–711*, Crítica, Barcelona 2005
- Colomer E., *De la Edad Media al Renacimiento*, Herder, Barcelona 1973
- Colomer i Pous E., *l'Actualitat de Ramón Llull*, Universitat Ramon Llull, Barcelona 1994
- Concha V.G. de la, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona – Caracas – México 1978
- Conde C., *Al encuentro de Santa Teresa*, Belmar, Murcia 1987
- Conde R., *La defensa de los indios americanos por Francisco de Vitoria. Su reto ante la actual globalización*, „Isla de Arriarán“, 1999/14
- Conill J., *Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega y Zubiri)*, „Estudios Filosóficos“, 1989/38
- Conill J., *La fenomenología en Zubiri*, „Philosophia“, 1997/4
- Conill J., *Relevancia y aportación filosófica de Zubiri*, „Diálogo Filosófico“, 1993/25
- Conill Sancho J., *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica*, w: J. San Martín, *Ortega y la Fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1992
- Contreras Hauser M.L., *Teoría del derecho de Luis Recaséns Siches*, Universidad Complutense, Madrid 1983
- Corbin H., *Historia filozofii muzulmańskieĵ*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005
- Coronel Ramos M.A., *Juan de Bolonia y Fadrique Furió Ceriol: la ortodoxia doctrinal frente a la ortodoxia evangélica*, „Minerva. Revista de Filología Clásica“, 1996/10
- Cortina Urdampilleta A., *García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson*, „Thémata. Revista de Filosofía“, 2012/45
- Crespo Massiu A., *La revelación por la palabra*, „Asparkia“, 1994
- Cristobál V., *La Eneida del Marqués de Santillana*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos“, 2002/1
- Crosas López F., *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Dykinson, Madrid 2010
- Cruz J.I. de la, *Carta a sor Filotea de la Cruz*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004
- Cruz Barney O., *La guerra justa y el curso marítimo. Algunas notas*, „Jurídica. Anuario del Departamento del Derecho de la Universidad Iberoamericana“, 1996/26
- Cruz Hernández M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Castalla, Valencia 1977
- Cruz Hernández M., *El problema de la „auténtica“ filosofía de Avicena y su idea de „destino del hombre“*, „Revista de Filosofía“, 3. época, 1992/8
- Cruz Hernández M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid 2000
- Cruz Hernández M., *La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)*, „Azafea“, 1985/1
- Cruz Hernández M., *Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI*, w: *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, red. A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990
- Cruz Hernández M., *Prólogo. Una introducción a Domingo Gundisalvo*, w: N. Kinoshita, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1988
- Cuartero M.P., *Oráculo manual y arte de prudencia*, w: *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, red. A. Egido, M. del Carmen Marín Pina, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001
- Cuenca Anaya F., *La relación hombre–naturaleza en Ortega y Gasset*, „Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas“, 1998/6

- Cuevas C., *El símil como ornato y prueba en La Subida del Monte Carmelo*, w: *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, red. M. J. Mancho Duque, Universidad de Salamanca y UNED, Salamanca 1990
- Cuvardic García D., *El debate Modernista – Generación del 98*, „Reflexiones”, 2009/2
- Chabrán R., *Las nuevas ideas en el Madrid de Unamuno (1800–1884)*, w: *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, red. P. Ribas, UAM, Madrid 2002
- Chahlane A., *Averroes, Maimónides y la crisis en la comunidad judía medieval*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2005/22
- Chalón L., *Juan Valera y Ángel Ganivet, diplomáticos en Bélgica*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. A. Vilanova, PPU, Barcelona 1992
- Chueca Goitia F., *Pío Baroja en el 98 y en Madrid*, w: *España, cambio de siglo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2000
- Czapla P., *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*, Nomos, Kraków 2011
- Díaz E., *La filosofía social del krausismo español*, Ed. Debate, Madrid 1989
- Díaz E., *Unamuno y la guerra civil*, w: *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, red. D. Gómez Molleda, Universidad de Salamanca, Salamanca 1989
- Díaz Esteban F., *Los judíos en la España musulmana*, w: *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios*, red. I. Garijo, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999
- Díaz Martínez P.C., C. Martínez Maza, F.J. Sanz Huesma, *Hispania tardioantigua y visigoda*, Istmo, Madrid 2007
- Díaz-Peterson R., *La visión del Catecismo en la obra de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1994/29
- Díez Fernández J.I., *Gracián y la utilización de sus fuentes: deconstrucción y integración del Oráculo manual y arte de prudencia*, „Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica”, 2007/25
- Djebbar A., *Las prácticas combinatorias en el Magreb en la época de Ramón Llull*, „Quaderns de Mediterrània”, 2008/9
- Doblas Bravo A., *El Humanismo Existencial de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, red. J.F. Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, Málaga 1982
- Dolç M., *Séneca a través de Tácito*, „Estudios Clásicos”, 1968/55
- Domański J., *Erazm i filozofia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973
- Domański J., *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego: próba opisu i klasyfikacji*, Wyd. Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1992
- Domínguez M.E., *Larra y la Generación del 98*, „La Palabra y el Hombre”, 1964/31
- Domínguez Manzano D., *El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo*, „Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno”, 2011/5
- d’Ors Führer C., *Para un diccionario de Eugenio d’Ors*, „Cuadernos Hispanoamericanos” 1999/589–590
- Dümmer Scheel S., „Cuestión Judía” en España durante el reino visigodo: *Acusación de conjura contra el monarca bajo el reinado de Egica (694)*, „Boletín de Historia y Geografía”, 2006/20
- Echeverría J., *El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Egea i Ger M., *La cosmología de Ramón Llull*, „Llull”, 2000/23
- Egido A., *El silencio místico y San Juan de la Cruz*, w: red. J.A. Valente, J. Lara Garrido, *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid 1995
- Egido A., *Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra*, „Críticón”, 1982/20
- Egido T., *Historiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25
- Elizalde I., *Baroja y su ideología filosófica*, „Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada”, 1990/8
- Elizalde Pérez-Gruoso M.D., *El 98 desde una perspectiva normalizadora. Reflexión historiográfica de un centenario*, „Hispania”, 2001/208

- Ellacuría I., *Antropología de Xavier Zubiri*, „Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas”, 1964/7
- Ellacuría I., *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, w: *Razón, ética y política*, red. X. Palacios, F. Jarauta, Anthropos, Barcelona 1989
- Ellsworth Hamann B., *Ruinas nuevas. Iconoclasia y conversión en el s. XVI*, „Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades”, 2010/23
- El-Madkouri Maataoui M., *Las escuelas de traductores en la Edad Media*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000
- Enkvist I., *Miguel de Unamuno, una biografía intelectual*, „Romansk Forum”, 2002/2
- Escartin M., *El ensayo como método del conocimiento en Montaigne i Azorín*, „Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada”, 1988/6-7
- Escobar Borrego F.J., *El concepto de la “intrahistoria” como “praxis” periodística en Danzas y visiones españolas, de Miguel de Unamuno*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 2003/26
- Escobar Gómez S., *El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2005/22
- Escudero J.A., *Estudios sobre la Inquisición*, Marcial Pons Historia – Colegio Universitario de Segovia, Madrid – Segovia 2005
- Escudero J.A., *Luis Vives y la Inquisición*, „Revista de Inquisición (intolerancia y derechos Humanos)”, 2009/13
- Ezpeleta Aguilar F., *Formación y maestro en La Voluntad de Azorín*, „Anales de Literatura Española”, 2010/22
- Ezpeleta Aguilar F., *Magín o la perversión y la novedad (1926). De Eugenio d’Ors como inversión de amor y pedagogía*, „Epos”, 2009/25
- Ezquerro Gómez J., *El desapego de Dios en Miguel de Molinos*, „Teruel”, 1999/87
- Febvre L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Ediciones Orbis, Barcelona 1970
- Fernández Álvarez M., *Fray Luis de León desde la Historia*, w: *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, red. V. García de la Concha, J. San José Lera, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996
- Fernández Bernat J.A., *Gumersindo de Azcárate, Minuta de un testamento (Ideario del Krausismo liberal)*, „Revista de Estudios Histórico-Jurídicos” 2005/27
- Fernández Buey F.J., *La controversia entre Ginés Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas: una revisión*, „Boletín Americanista”, 1992/42-43
- Fernández Fernández L., *Las tablas astronómicas de Alfonso X El Sabio*, „Anales de Historia del Arte”, 2005/15
- Fernández Gallardo L., *Las ideas políticas de Alonso de Cartagena*, „Res Publica”, 2007/18
- Fernández Gallardo L., *Legitimación monárquica y nobiliaria en el Memoriale Virtutum de Alonso de Cartagena (ca. 1425)*, „Historia. Instituciones. Documentos”, 2001/28
- Fernández Herrero B., *La utopía de América: teoría, leyes, experimentos*, Anthropos, Barcelona 1992
- Fernández Lozano J., *Azorín, la cara del intelectual. Entre el periodismo y la política*, Agua Clara e Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante 2001
- Fernández de Marcos Morales R.J., *Notas acerca de si San Isidoro usó los textos Justinianeos*, „Revista de Derecho UNED”, 2007/2
- Fernández de la Mora G., *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid 1987
- Fernández Santamarta J.A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones de la Universidad, Salamanca 1990
- Fernández-Sevilla J., *Un maestro preterido: Elio Antonio de Nebrija*, „Thesaurus”, 1974/1
- Fernández Suárez J.R., *Luis Vives: Educador de los jóvenes ingleses*, „ES. Revista de Filología Inglesa”, 1993/17
- Fernández Turienzo F., *Unamuno, lo inconsciente y la historia*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1997/32
- Fernández Ubiña J., *Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas*, „Hispania Sacra”, 2007/59

- Fernández Vallina J., *Pensamiento judío antes y tras 1492*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, red. J. Targarona Borrás, A. Sáenz-Badillos, R. Izquierdo Banito, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2001
- Ferrari M.J., *Las confesiones de un pequeño filósofo. Una obra „sui generis“*, „Epos“, 2002/18
- Ferraz Fayos A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1988
- Fidora A., *Combinatoria y reciprocidad: una nota sobre la vigencia del Arte luliano*, „Quaderns de la Mediterrània“, 2008/9
- Finkelaman S., *Miguel Escoto, médico astrólogo, alquimista y traductor*, „Medicina“, 2008/68
- Flecha Andrés J.R., *Introducción*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999
- Flores Arroyuelo F.J., *Introducción*, w: P. Baroja, *La nave de los locos*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid 1999
- Flórez Miguel C., *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, red. E. Lluch, Universidad de Salamanca, Salamanca 1998
- Flórez Miguel C., *La formación del discurso filosófico de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno“, 1994/29
- Font de Villanueva C., *La racionalidad económica en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria y Luis de Molina*, w: *Variaciones sobre la historia del pensamiento económico mediterráneo*, red. P. Schwartz Girón, Fundación Cajamar, Almería 2006
- Fontaine J., *Isídro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid 2002
- Fontaine J., *La estela europea de Isídro de Sevilla*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- Fontán A., *Juan Luis Vives (1492–1540). Humanista. Filósofo. Político*, Ajuntament de València, Valencia 1992
- Forcada M., *La „ideología“ de la ciencia araboislámica y Ramón Llull*, „Quaderns de la Mediterrània“, 2008/9
- Forment Giralt E., *En torno al tomismo y modernismo*, „Anuario Filosófico“, 1986/2
- Fosbery A., *La espiritualidad de FASTA*, Universidad Fasta ediciones, Mar de Plata 2010
- Fowler Th.B., *Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy*, „Xavier Zubiri Review“, 1998/1
- Fox I., *El anarquismo de José Martínez Ruiz (Azorín)*, w: *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, red. N. Polussen, J. Sánchez Romeralo, Instituto Español de la Universidad de Nimega, Nimegen 1967
- Fox I., *El concepto de la „generación de 1898“ y la historiografía literaria*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. A. Vilanova, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992
- Fox I., *Introducción*, w: J. Martínez Ruiz (Azorín), *La voluntad*, Clásicos Castalia, Madrid 1989
- Fox I., *La crisis intelectual del 98*, Edicusa, Madrid 1976
- Fox I., *La invención de España: literatura y nacionalismo*, w: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 4, red. D. Flitter, Universidad de Birmingham, Birmingham 1998
- Fox I., *Pío Baroja: aspectos sociológicos de la novela y novelista a principios del siglo*, w: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, red. E. Rugg, A.M. Gordon, University of Toronto, Toronto 1980
- Franz T.R., *Niebla y Los trabajos del infatigable creador Pío Cid: Ganivet como catalizador de la primera modernidad española*, „Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno“, 2005/40
- Fuente Ballesteros R. de la, *Ganivet y Schopenhauer: pensadores intempestivos*, „Anales de Literatura Española“, 1996/12
- Fusi J.P., *El despertar de la cultura española (1900–1931)*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva – Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1999
- Gaj R., *Aktualność filozofii politycznej José Ortegi y Gasset*, w: *Wokół José Ortegi y Gasset (1883–1955) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, UWM, Olsztyn 2006
- Gaj R., *Dlaczego Krause? Wokół źródeł nowoczesnej Hiszpanii*, w: *Wyjaśniać i rozumieć*, red. M. Kowalska, R. Poczobut, B. Kuźniarz, WUB, Białystok 2006

- Gaj R., *Ortega y Gasset*, WP, Warszawa 2007
- Gallego Franco H., *La sexualidad en „Las Etimologías” de San Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda*, „Hispania Sacra”, 2003/55
- Gallego Morell A., *Sobre Ganivet*, Universidad, Granada 1997
- García J.J., *La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Xavier Zubiri*, „Cuadernos de Bioética”, 2005/3
- García-Alonso Montoya P., *Socratismo y modernidad en Eugenio d’Ors*, „Anuario Filosófico”, 1986/2
- García de Asla J., Jiménez Escribano L.P., Moreno Rueda C., *Francisco de Quevedo. Poema heroico de las necesidades y locuras de Orlando el Enamorado*, „Ab Initio”, 2011/2
- García Cárcel R., *De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición*, „Manuscrits”, 1998/16
- García Castro J.M., *La filosofía poética de Antonio Machado*, „Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía”, 2012/3
- García de Cortazar F., *Un 98 sin llanto*, w: *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, red. D. Csejtei, S. Laczkó, L. Scholz, Fundación Pro Philosophia Szegediensi, Szeged 1999
- García Cuadrado J.A., *La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528–1604)*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 1998/7
- García Dávalos L.A., *La reinención de la historia o las condiciones, posibilidades y método de una historia enraizada en una filosofía: Edmundo O’Gorman por José Gaos*, „EN-CLAVES del pensamiento”, 2007/2
- García-Junceda J.A., *La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1982–1983/3
- García López J., *Diógenes el Cínico en la República literaria*, „Res Publica”, 2008/19
- García Luque Y., *La teoría de los sentidos en San Juan de la Cruz. Sinestesia y los recursos estilísticos del significante*, „Isla de Arriarán”, 1999/14
- García Marqués A., *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos*, „Anuario Filosófico”, 1987/1
- García Moreno L.A., *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes*, „Hispania Sacra”, 2005/57
- García Prado J., *Séneca, geógrafo*, „Archivum. Revista de la Facultad de Filología”, 1951/1
- García Sanjuán A., *Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI–XII)*, „Historia. Instituciones. Documentos”, 2004/31
- García Turza J., *La transmisión cultural Hispana y el Renacimiento Carolingio*, w: *La enseñanza en la Edad Media*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000
- Garrido Zaragoza J.J., *El „objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de Xavier Zubiri*, „Anales Valencinos”, 1984/10
- Garrido Zaragoza J.J., *Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según X. Zubiri*, w: *Santidad y Cultura*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1986
- Garrosa Resina A., *Santa Teresa y la cultura literaria de su tiempo (referencias literarias profanas en la obra Teresina)*, „Castilla”, 1982/4
- Gendreau-Massaloux M., *Quevedo en sus héroes*, „Criticón”, 1980/12
- Gil J.S., *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos – Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1985
- Gil L., *Nebrija y el menester del gramático*, w: *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996
- Gil Cuadrado L.T., *La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2002/12
- Gil Fernández J., *Isidoro como obispo*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- Gil Fernández J., *Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos*, „Península. Revista de Estudios Ibéricos”, 2005/2
- Gil López J.M., *Almanach dels Noucentistes. Testimonio de la actitud Noucentista*, „Liño. Revista Anual de Historia del Arte”, 1987/7

- Gil Sanjuán J., Gil E.M., *El erasmista Alonso de Valdés, secretario de Carlos V*, „Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia”, 2000/22
- Gilly C., *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, w: *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, red. T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2005
- Giol C., *Introducción*, w: *El Zohar. El libro del esplendor*, Ediciones Obelisco, Barcelona – Buenos Aires 2006
- Giordano M.L., „La ciudad de nuestra conciencia”: *los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449–1556)*, „Hispania Sacra”, 2010/67
- Gómez Blesa M., *Zambrano–Nietzsche: La genealogía de la razón*, „Aurora”, 2009/10
- Gómez Camacho F., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998
- Gómez Cambres G., *Presencia de Ortega*, Ágora, Málaga 1990
- Gómez Cambres G., *Zubiri: el realismo trascendental*, Ágora, Málaga 1991
- Gómez Cambres G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga 1993
- Gómez Madrid B., *El impresionismo crítico de Camino de perfección*, „Castilla. Estudios de Literatura”, 2012/3
- Gómez Renau M., *Influencia de la literatura de adab en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2000/11
- Gómez Rivas L., *Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después)*, „Studia Historica. Historia Moderna”, 2005/27
- Gómez Rivas L., *La Escuela de Salamanca y el pensamiento naturalista de Hugo Grocio*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, Universidad Pontificia, Salamanca 1999
- González A., *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelanea Comillas”, 1986/44
- González J., *Introducción*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- González R., *Ernst Cassirer y Eduardo Nicol. Debates en torno al concepto de expresión*, „Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía”, 2010/10
- González R., *La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol*, „Dikaiosyne”, 2010/25
- González R., *Verdad de hecho y verdad de teoría: acerca del sentido de la verdad y los principios de la ciencia en Eduardo Nicol*, „Ciencia Ergo Sum”, 2005/3
- González Alcántud J.A., *Ángel Ganivet ante el debate sobre los modos de colonización. A propósito de La conquista del reino de Maya por Pío Cid*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- González Alcántud J.A., *Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet*, „Revista de Antropología Social”, 1998/7
- González Álvarez A., *El tema de Dios en la Filosofía existencial*, Gredos, Madrid 1945
- González de Caldas V., *¿Judíos o Cristianos? El Proceso de Fe Sancta Inquisitio*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2000
- González-Camirero N., *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*, „Gregorianum”, 1969/2
- González Cravioto E., *La diáspora de las comunidades judías en el occidente romano*, w: *Judaísmo, Sefarad, Izrael*, red. S. Catalá Rubio, J.M. Martí, D. García Pardo, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002
- González Fernández C.B., *Raimundo Lulio y la máquina combinatoria*, w: *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, Dirección General de Ordenación e Innovación Educativa, Santa Cruz de Tenerife 1995
- González García J.M., *Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo*, „Eikasía. Revista de Filosofía”, 1011/37
- González García E., *El quijotismo intrahistórico de Unamuno*, „Anales del Seminario de Metafísica”, 1986/21
- González García M., *Eduardo Nicol: una respuesta filosófica actual desde la tradición*, w: *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*, red. L. Casasús, Fundación Fernando Rielo, Madrid 1993

- González González E., *La crítica de los humanistas a las universidades. El caso de Vives*, w: *Luis Vives y el humanismo europeo*, red. J.F. Fernández, A. Mestre, Publicacions de la Universitat de València, València 1998
- González Valenzuela J., *La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol*, „Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura”, 2008/734
- González A., Nubiola J., *William James en Eugenio d’Ors*, „Anuario Filosófico”, 2007/2
- González Ruiz R., *El traductor Hermann el Alemán*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, red. A.M. López Álvarez, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996
- Goñi Gaztambide J., *El erasmismo en España*, „Scripta Theologica”, 1986/1
- Gowin J., *Ortegiańska filozofia życia*, „Znak”, 1987/8–9
- Górski E., *Apunte sobre el conocimiento de Ramón Llull en Polonia*, „Studia Lulliana”, 1991/21
- Górski E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979
- Górski E., *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982
- Grabmann M., *Naturaleza metodológica y actualidad de las „Disputaciones metafísicas” de Francisco Suárez*, „Azafea”, 2006/8
- Grabowski R., *Ciało człowieka i jego znaczenie w filozofii racjonalizmu*, „Studia Bydgoskie”, 2008/2
- Gracia D., *La historia como problema metafísico*, „Realitas”, 1979/3–4
- Gracia Guillén D., *Actualidad de Zubiri*, w: *Zubiri 1898–1983*, red. J.I. Tellechea Idígoras, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984
- Gracia Guillén D., *Voluntad de verdad. Para leer de Zubiri*, Labor, Barcelona 1986
- Granada M.A., *El averroísmo en Europa*, w: *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999
- Granell M., *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid 1949
- Granell M., *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1960
- Grégorio D., *La producción del scriptorium alfonsí*, „Estudios Humanísticos. Filología”, 2005/27
- Grein E., *Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)*, „Miscelánea Medieval Murciana”, 2010/34
- Grice-Hutchinson M., *El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, „Revista de Historia Económica”, 1989/2 Suplemento
- Grice-Hutchinson M., *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Alianza Editorial, Madrid 1995
- Grice-Hutchinson M., *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española 1544–1605*, Obra Social de Caja España, Salamanca 2005
- Grimal P., *Seneka*, tłum. J.R. Kaczyński, PIW, Warszawa 1994
- Gryga S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. I i II, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987
- Guerrero R.R., *Al-Farabi y Maimonides*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1989/7
- Guerrero R.R., *Al-Hikma al-jálida (La sabiduría eterna) de Miskawayh como fuente de literatura sapiencial*, „Memorabilia”, 2009–2010/12
- Guerrero R.R., *Apuntes biográficos de al Fārābi según sus vidas árabes*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2003/14
- Guerrero R.R., *Avicena: sobre el amor*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2008/25
- Guerrero R.R., *De la Razón en el Islam clásico*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1982–1983/3
- Guerrero R.R., *Discurso filosófico y discurso místico*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2000/17
- Guerrero R.R., *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid 2001
- Guerrero R.R., *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002
- Guerrero R.R., *La metafísica en Averroes*, „Anales del Seminario de la Filosofía”, 1998/15
- Guerrero R.R., *La transmisión a Europa de Averroes*, w: *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999

- Guerrero R.R., *Legislador y poder en la filosofía política del Islam y del Judaísmo*, w: *El pensamiento político en la Edad Media*, red. P. Roche Arnas, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010
- Guerrero R.R., *Metafísica y profecía en Avicena*, „Anales del Seminario de la Filosofía”, 1990–1991/8
- Guerrero Conde M.E., *La sociedad romana en Séneca*, Universidad de Murcia, Murcia 1979
- Guijarro González S., *El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media*, „Arbor”, 2008/184
- Guisán E., *La ética libertaria de Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Gullón R., *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid 1969
- Gurruchaga Sánchez M., *Algunas observaciones acerca de los Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena (Ms. 37B.M.P.)*, „Faventia”, 1992/19/2
- Guy A., *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985
- Haller C.E., *Bartolomé Carranza – el arzobispo hereje*, „Tiempo de Historia”, 1979/61
- Hardy R.P., *Poszukiwanie Niczego*, przeł. M. Szafrńska-Brandt, IW PAX, Warszawa 1992
- Hatzfeld H., *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid 1976
- H.L. Heesakkers, *Erasmus filólogo*, „Myrtia”, 2008/23
- Heredia Soriano A., *Hacia Unamuno con Unamuno (II)*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/44
- Heredia-Soriano A., *Realidad histórica y la generación del 98*, „Cuadernos Canela”, 1998/10
- Hermida P., *El mundo incuestionado (Ortega y Schütz)*, „Revista de Filosofía”, 1996/15
- Hermida de Blas F., *El regeneracionismo de Ricardo Macías Picavea*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000
- Hermida de Blas F., *Introducción*, w: *Ricardo Macías Picavea. Artículos de La Libertad (1884–1896)*, red. F. Hermida de Blas, Excmo. Ayuntamiento de Santoña, Santoña 1998
- Hermida de Blas F., *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*, Junta de Castilla-León, Valladolid 1998
- Hernández M.A., *Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España*, „Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)”, 1986/53
- Hernández R., *La hipótesis de Francisco de Vitoria*, w: *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, red. L. Pereña, CSIC, Madrid 1984
- Hernández R., *Un español en la ONU*, Bibliotecs dr Autores Cristianos, Madrid 1977
- Hernández Ortigosa D., *José Ortega y Gasset: fenomenología e integración*, w: *Ortega y la filosofía española*, red. J. González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004
- Hernández Parrales A., *El XIV centenario del nacimiento de San Isidoro, Arzobispo de Sevilla*. „Boletín del Instituto de Estudios Giennenses”, 1960/23
- Hernández Sandoica E., *La España de ultramar: Cuba y Puerto Rico*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva, Madrid 1999
- Herpoel S., *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografía por mandato*, Rodopi, Amsterdam 1999
- Herráiz Martínez P.J., *E. Nicol y el problema de la expresión*, „Éndoxa. Series Filosóficas”, 2003/17
- Herrero Prado J.L., *El enquiridión de Pero Díaz de Toledo*, „Epos. Revista de Filología”, 1993/9
- Herrero Prado J.L., *La educación del príncipe Enrique IV*, „Revista de Poética Medieval”, 2001/7
- Hevia Echevarría J.A., *Introducción*, w: D. Báñez, *Apología de los Hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Fundación Gustavo Bueno – Pentalfa Ediciones, Oviedo 2002
- Hevia Echevarría J.A., *Introducción*, w: L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007
- Hierro Sánchez-Pescador J., *La idea del yo en Ortega y Gasset*, w: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, red. F. Llano, A. Castro, Tébar, Madrid 2005
- Himmerich y Valencia R., *Introduction*, w: Ph. Wayne Powell, *Tree of Hate. Propaganda and Prejudices Affecting United States Relations with the Hispanic World*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2008

- Horneffer R., *La idea del hombre*, „Relaciones”, 2007/28
- Horta O., *Un reino de este mundo: las aportaciones en ética de Ferrater Mora*, „Enrahonar”, 2010/44
- Hueriga A., *Erasmismo y alumbradismo*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Hueriga A., *Fray Luis de Granada, teólogo*, „Scripta Theologica”, 2006/2
- Huerta de Soto J., *Nuevos estudios de economía política*, Unión Editorial, Madrid 2002
- Huguet Santos M., *El pensamiento regeneracionista de Ramiro de Maeztu*, „Boletín de la Institución Libre de Enseñanza”, 1988/4
- Huizinga J., *Erasmus*, Emecé, Buenos Aires 1956
- Huxley A., *La experiencia visionaria*, w: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, red. J. White, Kairós, Barcelona 1979
- Hülsz E., *Historia de la filosofía y filosofía de la historia*, w: *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, red. J. González, L. Sagols, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1990
- Iglesias C., *Fines de siglo y sentimientos de crisis. Imágenes y realidad*, w: *España, cambio de siglo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2000
- Izquierdo Arroyo J.M., *La vinculación onto-gnoseológica de sujeto-objeto en Ortega*, w: *Ortega y la filosofía española*, red. J. González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004
- Jakuszko H., *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Wyd. UMCS, Lublin 2004
- Jardi E., *El „Noucentisme”. Rasgos definidores*, „Cuenta y Razón”, 1988/36
- Jericó Bermejo I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2005
- Jiménez J.D., *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid 1991
- Jiménez Duque B., *Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, „Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo”, 1984/15
- Jiménez García A., *Antropologia socjologiczna i psychologia w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wyd. Literackie, Kraków 1982
- Jiménez García A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel, Madrid 1992
- Jiménez García A., *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación Provincial, Badajoz 1996
- Jiménez García A., *Innovaciones pedagógicas en la Institución Libre de Enseñanza*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998
- Jiménez García J., *La labor traductora de José Gaos (1900–1969)*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2001/18
- Jiménez Moreno L., *Azorín, pequeño filósofo vitalista*, „Anales del Seminario Historia de la Filosofía”, 1998/15
- Jiménez Moreno L., *Conciencia de la exigencia personal y de las relaciones sociales. Reflexión de la Rebelión de las masas*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1985/5
- Joachimowicz L., *Seneka*, WP, Warszawa 1977
- Johnson R., *La voluntad de Azorín. Schopenhauer bajo la prueba*, „Anales de la Literatura Española”, 1996/12
- Jrade C.J., *El Modernismo y la Generación del '98: Ideas afines, creencias divergentes*, „Texto Crítico”, 1988/38
- Juliá S., *Literatos sin pueblo: la aparición de los „intelectuales” en España*, „Studia Historica. Historia Contemporánea”, 1998/16
- Kazimierzczak B., *Rozum w działaniu. O tym, jak krauzyzm odmienił Hiszpanię*, w: *Filozofia współczesna w poszukiwaniu alternatywności*, red. A. Dobies, B. Kazimierzczak, IF UWM, Olsztyn 2012
- Kempfi A., *Wstęp*, w: J.L. Vives, *O podawaniu umiejętności*, tłum. A. Kempfi, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968
- Kerson A.L., *José Larrañaga: una especie de héroe existencialista barojiano*, w: *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. A.D. Kossoff, R.H. Kossoff, G. Ribbans, J. Amor y Vázquez, Istmo, Madrid 1983

- Kołąkowski L., *Erazm i jego Bóg*, w: Desiderius Erasmus Rotterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, PWN, Warszawa 1965
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965
- Konarzewska M., *José Ortegi y Gasset* pojęcie filozofii na podstawie Ewolucji teorii dedukcyjnej, w: *Wokół José Ortegi y Gasset (1883–1955) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, Olsztyn 2006
- Krabbenhoft K., *Neoestoicismo y género popular*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2001
- Krupa M. *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011
- Krupecka I., *Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna*, „Annales UMCS. Sectio I. Philosophia-Sociologia”, 2011/1
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1982
- Kuri Camacho R., *Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y libertad*, „Revista de Filosofía”, 2008/1
- Lafuente A.C., *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1983
- Lafuente F., *Unamuno y la Iglesia Católica: reacción crítica*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanista*, t. 3, red. A. Vilanova, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992
- Laín Entralgo P., *Xavier Zubiri*, w: *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Colegio Libre de Eméritos – Círculo de Lectores, Madrid 1992
- Laín Entralgo P., *Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico*, „Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información”, 1981/56
- Lapesa R., *Garcilaso y Fray Luis de León: coincidencias temáticas y contraste de actitudes*, „Archivum. Revista de la Facultad de Filología”, 1976/26
- Laplana J.E., *El Discreto*, w: *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, red. A. Egido, M.C. Marín, Gobierno de Aragón – Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001
- Larrosa J.L., Aparici B., *Un surco en el aire*, „Aurora”, 2001/3
- Lasagabaster J.M., *„El amo de la jaula”. El pensamiento religioso de Pío Baroja*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1997/2
- Lavallé B., *Bartolomé de las Casas – entre la espada y la Cruz*, Editorial Ariel, Barcelona 2009
- Lázaro Pulido M., *El acceso antropológico a la meditación con Dios en el tratado de Oración y Meditación de San Pedro de Alcántara*, „Cauriensia”, 2006/1
- Lendinez C., *Treinta y tres porosiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*, w: M. de Molinos, *Guía espiritual*, Jucar, Madrid 1974
- Lértora de Mendoza C., *La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana*, w: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Universidad de Salamanca – Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000
- Leszczyna D., *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław 2011
- Lissorgues Y., *Los intelectuales españoles influidos por el krausismo*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Ed. Parteluz – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999
- Lomba J., *El Medioevo de la Península Ibérica visto desde la Filosofía*, „Aragón en la Edad Media”, 1999/2
- Lomba J., *Ibn Paquda*, Ed. Trotta, Madrid 1997
- Lomba J., *Los debates intelectuales medievales en el pensamiento judío*, w: *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2004
- Lomba J., *Presentación*, w: *Avempace, Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 2000/11
- Lomba Fuentes J., *Dos apuestas: Robinson Crusoe y Hayy Ibn Yaqzan*, „Logos. Anales del Seminario de Metafísica” 1992 (extra)

- Lomba Fuentes J., *El Islam en el Valle del Ebro: la cultura filosófica y científica*, w: *V semana de estudios medievales*, Gobierno de La Rioja – Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1995
- Lomba Fuentes J., *La cultura medieval del Valle del Ebro y Europa*, „Turiaso”, 1993–1994/11
- Lomba Fuentes J., *La filosofía islámica en Zaragoza*, Gobierno de Aragón – Centro del Libro de Aragón, Zaragoza 1991
- Lomba Fuentes J., *La raíz semítica de lo europeo*, Akal, Madrid 1997
- Lomba Fuentes J., *Significación de la filosofía islámica en Zaragoza*, „Aragón en la Edad Media”, 1989/8
- Lombardero Álvarez J., *Maeztu y la Hispanidad*, „El Basilisco”, 1999/25
- Lop Otín M.J., *La investigación sobre la iglesia medieval toledana: balance y perspectivas*, „Medievalismo”, 2005/15
- Lopetegui Semperena G., *Prosa métrica versus prosa rítmica: El De ira de Séneca en un resumen de Martín de Braga*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 1992/3
- López-Baralt L., *Estudio introductorio*, w: M. Asín Palacios, *Sadilios y alumbrados*, Hiperión, Madrid 1990
- López-Baralt L., *San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?*, w: *Actas del XII Congreso Internacional de Hispanistas*, t. 3, red. J. Whicker, The University of Birmingham, Birmingham 1998
- López Baralt L., *Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús*, „Nueva Revista de Filología Hispánica”, 1981, t. XXX (1)
- López Cambronero M., *La vida, las creencias, los enigmas. Estudio sobre la noción de „realidad” en José Ortega y Gasset*, w: *Ortega y la filosofía española*, red. J. González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004
- López Castro A., *Antonio Machado y la búsqueda del otro*, „Estudios Humanísticos. Filología”, 2006/28
- López Molina A.M., *Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica „de auxiliis”*, „LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica”, 3/2001
- López-Morillas J., *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Ariel, Barcelona 1972
- López-Morillas J., *Krausismo: estética y literatura*, Lumen, Barcelona 1990
- López Morillas J., *Galdós y el krausismo: La familia de León Roch*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 1983/22.1
- López Ontiveros A., *Valor, significado e identidad del campo y de los paisajes rurales españoles según Unamuno*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles”, 2009/51
- López Pasarín Basabe A., *En torno a la Vida de Don Quijote y Sancho, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2009/47
- López Pérez M., *Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna*, „Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.”, 2002/22
- López Quintás A., *La misión de Maeztu. La defensa del espíritu y de la Hispanidad*, „Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, 2002/79
- Lorenz E., *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*, Herder, Barcelona 2005
- Lorenzo Alquézar R., *Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset*, „STVDIVUM. Revista de Humanidades”, 2007/13
- Lozano Marco M.A., *Schopenhauer en Azorín. La “necesidad de una metafísica”*, „Anales de la Literatura Española”, 1996/12
- Llanos García J., *Nuevas aportaciones a la difusión europea de la obra de fray Diego de Estella*, „Príncipe de Viana”, 1996/209
- Luquin Calvo A., *El pasado por el presente: historia, exilio y pensamiento hispánico en José Gaos*, „Quaderns de Filosofia i Ciència”, 2010/40
- Llamas-Martínez E., *Teresa de Jesús y los alumbrados*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983
- Llenin Iglesias F., *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Publicaciones Studium Ovetense, Oviedo 1990
- Llorente Hernández A., *El crítico de arte Eugenio D’Ors*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, 1997/561
- Lukasik M., *Wizje, które przekraczają rejestry wyobraźni. Quevedo śniący*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSiIZ, Olsztyn 2008

- Macia Manso R., *Juricidad y moralidad en Suárez*, IEJ, Oviedo 1967
- Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de Las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, „*Anales de Seminario de Historia de Filosofía*”, 2004/21
- Maillard Ch., *Experiencia estética y experiencia mística. Su relación con la Escuela de Cachemira*, „*Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*”, 1997/2
- Maíllo Salgado F., *De la desaparición de Al-Andalus*, Abada, Madrid 2004
- Maiza Ozcoidi I., *Filosofía y religión en Averroes*, „*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*”, 1998/15
- Maiza Ozcoidi I., *La concordia entre filosofía y religión en el Fasl Al-Maqal de Averroes*, „*Éndoxa: Series Filosóficas*”, 1998/10
- Mancho Duque M.J., *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio Léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982
- Mancho Duque M.J., *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1993
- Manson T. M., *Recaséns Siches y la lógica jurídica formal*, „*Revista Chilena de Derecho*”, 1977/1–6
- Manteiga Pedrares J., *La realidad y la esencia. Reflexiones en torno al pensamiento filosófico de Xavier Zubiri*, „*Grial*”, 1964/3
- Manzanero Fernández D.M., *Juan Ginés de Sepúlveda – apologeta niewolnictwa?*, „*Szkice Humanistyczne*”, 2007/3–4
- Mañas Núñez M., *Los Dialectices libri quatuor de Juan Luis Vives: una obra desconocida*, „*Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*”, 1994/6
- Mañas Núñez M., *La Paradoja V de Francisco Sánchez de las Brozas: edición y traducción*, „*Anuario de Estudios Filológicos*”, 1995/18
- Mañas Núñez M., *Neostoicismo español: en Correas y Quevedo*, „*Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*”, 2003/2
- Mañas Núñez M., *Sanctius Brocensis, „El Brocense”*, „*Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*”, 2005/61–62
- Maragall Noble J., *Joan Maragall: pensamiento y personalidad*, „*Anales del Seminario de Historia de Filosofía*”, 1997/14
- Marañón Rippol M., *La razón de Estado, el intelectual y el poder en un texto de Quevedo*, „*Criticón*”, 2005/93
- Maravall J.A., *La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo*, „*Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*”, 1956/10–12
- Maravall J.A., *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, w: idem, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1975
- Maravall J.A., *El pre-renacimiento del siglo XV*, w: *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996
- Maravall J.A., *Estudios de historia del pensamiento español. Serie segunda. La época del Renacimiento*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1984
- Marcos Casquero M.A., *Las Etimologías de San Isidoro*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- Marín Pina M.C., *El Héroe*, w: *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, red. A. Egidio, M.C. Marín, Gobierno de Aragón – Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001
- Márquez A., *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525–1559*, Taurus, Madrid 1972
- Márquez Padolno M., *José Ortega y Gasset. Los años más tristes (1936–1955)*, „*Cuadernos de Pensamiento Político FAES*”, 2009/24
- Márquez Villanueva F., *El símil del Castillo Interior: sentido y genesis*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983
- Márquez Villanueva F., *Erasmo y Cervantes, una vez más*, „*Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*”, 1984/2
- Márquez Villanueva F., *La Lingua Tholetana*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, red. A.M. López Álvarez, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996

- Márquez Villanueva F., *Trabajos y días cervantinos*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares 1995
- Martín A., *Corrientes culturales en tiempo de Los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Martín F.J., *Del medio vital al medio histórico (José Martínez Ruiz en el laberinto del 98)*, w: *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, red. D. Csejtei, S. Laczkó, L. Scholz, Fundación Pro Philosophia Szegediensi, Szeged 1999
- Martín F.J., *El horizonte de la desdicha (el problema del mal y el ideal ascético en Azorín)*, „Anales de Literatura Española”, 1996/12
- Martín J.C., *La Crónica universal de Isídoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma*, „Iberia”, 2001/4
- Martín Velasco J., *El fenómeno místico. Estudio Comparado*, Trotta, Madrid 1999
- Martínez Cachero M., *Una especie literaria ambigua: los cuentos-crítica de Azorín*, w: *Actes du Premier Colloque International „José Martínez Ruiz (Azorín)”*, Université de Pau, Pau 1986
- Martínez de Aguirre J., *Espiritualidad franciscana y arquitectura gótica: del recelo a la revitalización*, w: *VI Semana de Estudios Medievales*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, J. García Turza, J.A. García de Cortázar, R. de Aguirre, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996
- Martínez Fernández L., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Facultad de Teología, Granada 1973
- Martínez Gavilán M.D., *Las fuentes del De institutione Grammatica del P. de la Cerda: racionalismo sanctiano y pedagogía jesuítica en el Arte de Nebrija reformado*, w: *Gramma-Temas 3: España y Portugal en la tradición gramática*, red. M.A. Maquieira Rodríguez, M.D. Martínez Gavilán, Universidad de León, León 2008
- Martínez Gil F., *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000
- Martínez Lorca A., *¿Cómo fue posible la germinación de la filosofía en Al-Andalus?*, „Endoxa: Series Filosóficas”, 1998/10
- Martínez Lorca A., *Ibn Rushhd: el filósofo andalusí que revolucionó Europa*, „Jábega”, 2008/97
- Martínez Lorca A., *Introducción. La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica*, w: *Ensayos sobre la filosofía en el al-Andalus*, red. A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990
- Martínez Martínez F.J., *La teoría espinosiana de la libera necessitas a la luz de la controversia entre Báñez y Molina*, „Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno”, 2009/2
- Martínez Santamarta A., *Crítica de Xavier Zubiri a la prueba escotista de la existencia de Dios*, „Naturaleza y Gracia”, 1994/2-3
- Martínez Santamarta A., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1981
- Martínez de Vega M.E., *Formas de vida del clero regular en la época e la Contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25
- Maslow A., *La experiencia nucleo-religiosa o „trascendental”*, w: *La experiencia mística y los estados de conciencia*, red. J. White, Kairós, Barcelona 1979
- Mata C., *„Como la cierva en medio del estío...”: una paráfrasis del salmo 42-43 de Pedro Malón de Echaide*, w: *La Sagrada Escritura, palabra actual*, red. G. Aranda, J.L. Caballero, Universidad de Navarra, Pamplona 2005
- Mateo Seco L.F., *Fray Bartolomé Carranza de Miranda y su „Catecismo cristiano”*, „Scripta Theologica”, 1972/4
- Mateos O.I., *Joaquín Costa y el 98: Análisis crítico de la Obra Reconstitución y europeización de España y su incidencia en el proceso de modernización español*, „Anales de la Fundación Joaquín Costa”, 1997/14
- Mayer A.C., *Ramón Llull y el diálogo indispensable*, „Quaderns de la Mediterrània”, 2008/9
- Mazzini M.M., *Una aproximación al acompañamiento espiritual en San Juan de la Cruz*, „Revista Teología”, 2008/97

- Melé D., *La moral de los negocios en la Escuela de Salamanca: ¿que puede aportar a la empresa actual?*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, UPSA, Salamanca 1999
- Melloni J., *La mística, "ou-topos" del diálogo interreligioso*, „Selecciones de Teología”, 2007/181
- Méndez Alonzo M., *Dominium, poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria*, „Revista Española de Filosofía Medieval”, 2011/18
- Menéndez Pidal R., *La España del Cid*, Espasa-Calpe, Madrid 1967
- Merino E.E., *Eugenio d'Ors, revisitado*, w: *Oceanografía de Xenius. Estudios críticos en torno a Eugenio D'Ors*, red. C.X. Adravín, X. Pla, Kassel, Universitat de Girona, Girona 2005
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982
- Millás Vallicrosa J.M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, CSIC, Madrid 1942
- Mitre E., *Herejías y comunidades nacionales en el medievo*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1996/1
- Mitre Fernández E., *La preparación ante la muerte en torno a 1300*, „Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia”, 1986–1987/7–8
- Molina García D., *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger*, „Thémata. Revista de Filosofía”, 2006/36
- Moliner J.M., *San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética*, Palabra, Madrid 2004
- Monsegu A., *Erasmus y Vives y la „philosophia Christi” como humanismo cristiano*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Montaner Frutos A., *El Político Don Fernando El Católico*, w: *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, red. A. Egido, M.C. Marín, Gobierno de Aragón – Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001
- Montero Reguera J., *El Quijote y la crítica contemporánea*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares 1997
- Montes-Huidobro A M., *El escultor de su Alma: El discurso escénico de Ángel Ganivet*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- Monzon i Arazo A., *Estado, derecho y pasiones en Vives. Perspectivas de antropología jurídica*, w: *Luis Vives y el humanismo europeo*, red. J.F. Fernández, A. Mestre, Publicacions de la Universitat de València, València 1998
- Mora A., *Eugenio d'Ors al día. Breve nota de bibliografía glosada*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2002/7
- Mora García J.L., *Decálogo para una aproximación a la persona y el pensamiento de José Ortega y Gasset*, w: *Wokół José Ortegi y Gasset (1883–1955) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, IF UWM, Olsztyn 2006
- Mora García J.L., *La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998
- Mora García J.L., *La recepción de Unamuno en la lengua inglesa. Un ejemplo: la revista Hispania*, „Cuaderno Gris”, 2002/6
- Mora García J.L., *María Zambrano. Al final de un centenario*, „República de las Letras”, 2005/89
- Moreno Gallego V., *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Generalitat Valenciana, Valencia 2006
- Moreno Gallego V., *Reflexión sobre la recepción de Luis Vives en España*, „Res Publica”, 2008/20
- Morón Arroyo C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968
- Morrás M., *El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica*, „Quaderns. Revista de Traducció”, 2002/7
- Morrás M., *Lectura y difusión de los Libros de Séneca (a propósito de un testimonio desconocido)*, „Revista de Filología Española”, 2001/81
- Mortalla A.D., *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1994

- Moss L.S., Ryan Ch., *Introducción*, w: M. Grice-Hutchinson, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Alianza Editorial, Madrid 1995
- Mosterín J., *Semblanza de José Ferrater Mora*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Moulines C.U., *La distinción entre hechos y valores: una perspectiva integracionista*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Moya García C., López-Ríos S., „Y sé que pasó en verdad”: hablar sobre lo verdadero en Diego de Valera. *El caso de la Crónica abreviada de España*, „Revista de Literatura Medieval”, 2009/21
- Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1967
- Muñoz Alonso A., *El conocimiento en Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966
- Muñoz B., *A propósito de José Gaos: una filosofía de un transterrado*, „Política y Sociedad”, 2004/2
- Muñoz Delgado V., *Lógica, Ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, „Revista Española de Teología”, 38/1978
- Muñoz Pérez L., *El misticismo carmelita en las representaciones artísticas de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús: espiritualidad e introspección en la obra de Venancio Blanco*, w: *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, red. F.J. Campos y Fernández de Sevilla, Ediciones Escorialenses: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo de El Escorial 2008
- Muñoz Valle I., *Explicación de las contradicciones de Séneca sobre inmortalidad del alma*, „Estudios Clásicos”, 1968/1
- Murcia Serrano I., *María Zambrano y el estoicismo senequista español*, „Themata. Revista de Filosofía”, 2005/34
- Naessens H., *La idea del hombre en José Gaos*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2009/26
- Nava Contreras M., *De Platón a la mística española: un nuevo camino. Reflexiones acerca de las Moradas de los corazones, de Abu-l-Hasan al-Nuri de Bagdad*, „Estudios Humanísticos. Filología”, 2005/27
- Navarro Durán R., *Materia peligrosa: la censura de las obras de Alfonso de Valdés*, w: *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, red. M.J. Vega, J. Weiss, C. Esteve, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona 2010
- Neher A., *La filosofía judía medieval*, w: *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, red. Michel, Siglo XXI, Madrid 2002
- Niclós Albarracín J.V., *Tres culturas, tres religiones*, Ed. San Sebastián, Salamanca 2001
- Nicolás J.A., Barroso Fernández O., *Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico*, „ÉNDOXA: Series Filosóficas”, 2005/20
- Nieto J.C., *El renacimiento y la otra España*, Librarie Droz, Geneve 1997
- Nieto Blanco C., *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1985
- Nieto Blanco C., *Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de Ferrater Mora*, w: José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Nieva Moreno J.P., *El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación*, „Enfoques”, 2011/2
- Nieva Ocampo G., „Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo”: el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460–1550), „Hispania Sacra”, 2009/61
- Novella Suárez J., *Ángel Ganivet y su España filosófica contemporánea*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2002/19
- Novella Suárez J., *Francisco Ayala y Enrique Tierno Galván, lectores de Saavedra*, „Res Publica”, 2008/19
- Núñez D., *La mentalidad positiva en España*, Universidad Autónoma, Madrid 1987
- Ocaña García M., *Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1994/11
- Ocaña García M., *D'Ors (1881–1954)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997
- Ocaña García M., *El contraluz de Vitoria en el Siglo de Luces*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1996/13

- Ocaña García M., *Francisco de Vitoria: vida, muerte y resurrección*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1996 (extra)
- Ochman J., *Średniowieczna filozofia żydowska*, Universitas, Kraków 1995
- Olalla Sánchez M., *El legado cultural de los judíos en España*, w: *Judaísmo, Sefarad, Izrael*, red. S. Catalá Rubio, J.M. Martí, D. García Pardo, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002
- Olaso A. de, *Perfil de José Ferrater Mora*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Olmedo Moreno M., *El pensamiento de Ganiwet*, Revista de Occidente, Madrid 1965
- Orden Jiménez R.V., *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998
- Orden Jiménez R.V., *La aproximación ideológica de Sanz del Río al liberalismo progresista y su primera polémica con la prensa tradicionalista*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 2005/22
- Orden Jiménez R.V., *La formación de una escuela de filosofía*, w: *La Facultad de Filosofía y Letras en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*, red. S. López-Ríos Moreno, J.A. González Cárceles, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales – Ayuntamiento de Madrid – Ediciones de Arquitectura, Madrid 2008
- Orden Jiménez R.V., *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996
- Orden Jiménez R.V., *Sanz del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837–1854)*, Universidad Complutense, Madrid 2001
- Ordóñez García D., *Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación*, „Anales de Literatura Española”, 1996/12
- Orlandis J., *Historia del reino visigodo español*, Rialp, Madrid 2006
- Orringer N., *El Nietzsche de Baroja: filósofo-poeta modernista*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2008/25
- Orringer N., *La Edad de Plata en su perspectiva histórica*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSLiZ, Olsztyn 2008
- Orringer N., *La visión del Paraíso perdido en el pensamiento y novela de Unamuno*, w: *Miguel Unamuno. Estudio sobre su obra*, t. I, red. A. Chauquaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003
- Orringer N., *Nuevas fuentes germánicas de ¿Que es filosofía?*, CSIC, Madrid 1984
- Orringer N., *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes Del sentimiento trágico de la vida*, Gredos, Madrid 1985
- Ortega M.C., *Recuperar a Vitoria*, „Isegoría”, 1997/16
- Ortega Cantero N., *Paisaje e identidad. La visión de Castilla como paisaje nacional (1876–1936)*, „Boletín de la A.G.E.”, 2009/51
- Ortega Muñoz J.F., *Azorín filósofo de la sensibilidad*, „Boletín del Instituto de Estudios Giennenses”, 1975/78
- Ortega Muñoz J.F., *Ibn Gabirol*, Ed. del Orto, Madrid 1995
- Ortega Muñoz J.F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México 1994
- Ortega Muñoz J.F., *La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano*, w: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, red. J.F. Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, Málaga 1982
- Ortiz Treviño R.G., *Domingo de Soto en el debate Indiano. La defensa del Dominio Infidelium*, „Anuario Mexicano de Historia del Derecho”, 2007/19
- Orduna G., *La poesía de Fray Luis de León: persistencia de la concepción del mundo y de procedimientos retóricos medievales en la lírica renacentista castellana*, w: *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 2, E. de Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982
- Ortiz C., *Naturalismo, novela y sociedad en España entre los siglos XIX y XX*, „Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia”, 2010/2
- Ortiz-Osés A., *El fundamentalismo de Zubiri*, „Diálogo Filosófico”, 1993/25

- Otaola González P., *Coordenadas filosóficas del pensamiento de Quevedo*, Club Universitario, San Vicente 2004
- Otero Urtaza E., *La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar Belga*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Editorial Parteluz, Madrid 1999
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Wyd. KR, Warszawa 2000
- Ovejero Bernal A., *Ortega y Gasset como antecedente de la actual psicología socioconstruccionista*, „Revista de Psicología General y Aplicada”, 2003/3
- Pablo D. de, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, Salamanca – Madrid 1979
- Padilla Novoa M., *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 2001
- Palacio Rada J., *Las ideas políticas en la Educación del príncipe cristiano de Erasmo de Rotterdam*, „Revista de Filosofía”, 2010/66
- Panikkar R., *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005
- París C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Anthrosop, Barcelona 1989
- Pascual Mezquita E., *El principio de continuidad histórica en Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/43
- Pastor Pérez M.A., *Diego Saavedra Fajardo. El peregrino de Europa*, w: *Simulación y Disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, red. P. Badillo O’Farrell, J.M. Sevilla Fernández, J. Villalobos Domínguez, Kronos, Sevilla 2003
- Paulino J., *Ángel Ganivet: la secularización de la religión en el modernismo*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1998/3
- Paulino Ayuso J., *Literatura y autocreación: Ganivet y Unamuno en sus dramas*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- Paz Alcalde Onrubia M., *El lenguaje místico en Santa Teresa y San Francisco de Sales*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses”, 1997/11
- Pensamiento filosófico español*, red. M. Maceiras Fafian, t. I, Síntesis, Madrid 2002
- Peña S., *Introducción: la tradición del saber en al-Ándalus*, „Jábega”, 2008/97
- Peñalver P., *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid 1997
- People and Issues in Latin America History. The Colonial Experience – Sources and Interpretations*, red. L. Hanke, J.M. Rausch, Markus Wiener Publishers, New York 1993
- Pereira A., *Una España escindida: Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu*, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo Cultura Económica, México 2003
- Pereña L., *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992
- Pereña L., *La Escuela de Salamanca. Notas de identidad*, w: *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, red. E. Lluch, Universidad de Salamanca, Salamanca 1998
- Pereña L., *La idea de justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid 1992
- Pereña Vicente L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, CSIC, Madrid 1954
- Pérez J., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Pérez R., *Pío Baroja y su lucha por la vida*, „Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología”, 1991/4
- Pérez J., *Erasmo y el erasmismo en tiempos de Carlos V*, w: *Encuentros en Flandes: relaciones e intercambios hispanoflámencos a inicios de Edad Moderna*, red. W. Thomas, R.A. Verdonk, Leuven University Press, Leuven 2000
- Pérez J., *Los judíos en España*, Marcial Pons, Madrid 2005
- Pérez Abellán J.A., *La reforma protestante en España. Posibles causas de su escaso arraigo*, „Panta Rei”, 2007/2
- Pérez García R.M., *Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular*, „Hispania Sacra”, 2009/61

- Pérez González M., *Herman Aleman, traductor de la Escuela de Toledo*, „Minerva. Revista de Filología Clásica”, 1992/6
- Pérez-Prendez J.M., *Influjo el krausismo en el pensamiento jurídico español*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Ed. Parteluz – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999
- Peset J.L., *Pío Baroja, ese pequeño buscador de almas*, „Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría”, 2007/99
- Pilar Rade Obrado M. de, *La educación del príncipe en el siglo XV: Del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan*, „Res Publica”, 2007/18
- Pilar Rábade Obrado M. del, *La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV*, „En la España Medieval”, 1999/22
- Pildain A. de, *Don Miguel de Unamuno, hereje máximo, maestro de jerejías (Carta pastoral)*, „Cuaderno Gris”, 2002/6
- Pina Prata FX., *Dialectica da razão vital*, Livraria Morais Editora, Lisboa 1962
- Pinilla Burgos R., *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*, „Relaciones”, 2007/18
- Pinto Crespo V., *La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones*, w: *El erasmismo en España*, red. M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Pintor-Ramos A., *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, 1983/10
- Pintor-Ramos A., *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1983
- Pintor-Ramos A., *Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente*, „Cuadernos de Filosofía Latinoamericana”, 1983/17
- Pintor-Ramos A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993
- Pintor-Ramos A., *Realidad y verdad. Los bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994
- Pintor-Ramos A., *Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea*, w: *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Fundación Marcelino Botín, Santander 1983
- Pintor-Ramos A., *Zubiri y la Fenomenología*, „Realitas”, 1979/3–4
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Leopoldinum, Wrocław 1997
- Pita Andrade J.M., *El pensamiento de Giner de los Ríos: educación, arte y naturaleza*, w: *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, red. J.M. Pita Andrade, Universidad de Jaén, Jaén 1999
- Pla X., *El destiempo de Eugenio D'Ors*, w: *Oceanografía de Xenius. Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors*, red. C.X. Adravín, X. Pla, Kassel, Universitat de Girona, Girona 2005
- Polit K., *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset*, Wyd. UMCS, Lublin 2005
- Polit K., *Kryzys oświeceniowej idei człowieka i cywilizacji u José Ortegi y Gasset*, w: *Studia Etyczne i Estetyczne*, t. 6, red. T. Szkołut, Wyd. UMCS, Lublin 2003
- Polit K., *Spółczesność wielokulturowe, czyli ortegizm w XXI wieku*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, IFUWM, Olsztyn 2006
- Polit K., *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasset*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia-Sociologia”, 2011/1
- Pons Fuster E., *Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII*, „Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, 1991/10
- Posada A., *Breve historia del krausismo español*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo 1981
- Poumier M., *José Lezama Lima y María Zambrano, „sembrados” en La Habana*, „Vivarium”, 1994/9
- Prada Dussán M., *Estética formal y material agustiniana: caminos para cristianización de la música*, „Miscelánea Medieval Murciana”, 2010/34
- Prendes Guardiola M., *La idea del príncipe en Maquiavelo y Gracián*, „Mercurio Peruano”, 2010/523
- Prokopowicz M., komentarze w: *Księga Jecirah. Klucz kabaly*, Pico, Warszawa 1994

- Protomártir Vaquero S., *Las fuentes de autoridad en la Gramática de Rui López de Segura*, „Ars et Sapientia”, 2007/22
- Puig Montada J., *Averroes y su lectura del Corán*, w: *El pensamiento político en la Edad Media*, red. P. Roche Arnas, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010
- Qirós García M., *El itinerario del recogimiento en la quinta parte del Abecedario espiritual de Francisco de Osuna*, „Revista de Lexicografía”, 1998–1999/5
- Quirós García M., *La Instrucción de mercaderes (1544) del doctor Saravia de la Calle y el léxico de la economía renacentista*, w: *Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Universidad de Alicante, Alicante 2008
- Quirós García M., *Los „poemas abecedarios” en la lengua castellana de Fray Francisco de Osuna (OFM)*, „Castilla. Estudios de Literatura”, 1997/22
- Rábade Romeo S., *La metafísica de Séneca*, w: *Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966
- Rábade Romeo S., *Suárez (1548–1617)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997
- Rabaté J.C., *El destierro de Miguel Unamuno en París*, w: *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, red. Pedro Ribas, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2002
- Raley H., *La visión responsable*, Espasa-Calpe, Madrid 1977
- Rebollo Torío M.A., *Aproximación a las ideas lingüísticas de Pío Baroja*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1980/3
- Rebollo Torío M.A., *Las „incorrecciones” barojianas*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1996/19
- Regalado García A., *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1990
- Reguera I., *Metafísica de la muerte*, w: *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, red. S. Giner, E. Guisán, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Reguera I., *Tanatalogía Ferrateriana*, „Azafea”, 1990/3
- Reig Tapia A., *Los intelectuales y la Guerra Civil: los casos de Unamuno y Baroja*, „Historia Contemporánea”, 2007/35
- Rey Altuna L., *El maestro Fray Francisco de Vitoria y su escuela del „Derecho de gentes”*, „Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca”, 1995/5
- Ribas P., *Contexto sociocultural de la Generación del 98 (1895–1905)*, „Anuario Filosófico”, 1998/31
- Ribas P., *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002
- Ricci C.H., *La voluntad y el anarquismo literario de Martínez Ruiz*, „Cuadernos de Investigación Filológica”, 2003–2004/29–30
- Rico F., „Aristoteles Hispanus”. *El nacimiento de una leyenda*, w: idem, *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Crítica, Barcelona 1990
- Rico F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid 1993
- Rico F., *Lección y herencia de Elio Antonio de Nebrija 1481–1981*, w: *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996
- Ricciotti A., *María Zambrano. Etica della ragione poetica*, Mobydick, Faenza 2011
- Riera J., *Las polémicas lullistas y el Consejo de Castilla (1750–1765)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1977
- Rius M., *La alquibla: ¿ciencia religiosa o religión científica?*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” (Anejos), 2006/16
- Rius Piniés M., *Científicos en nómina: mecenazgo científico en el Occidente islámico*, „Al-Qantara”, 2008/24
- Roberts S.G.H., *Miguel Unamuno y su relación con el socialismo entre 1914 y 1924: una primera aproximación*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2007/1
- Robles L., *Séneca en Isidoro de Sevilla*, w: *Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966
- Robles Egea A., *El neidealismo y la rebelión de Ángel Ganivet contra el positivismo: sobre Alfred Fouillée y la teoría de las ideas*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- Rodríguez P., *El Catecismo de Carranza y el Catecismo Romano*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18
- Rodríguez Lecea T., *Centenario de José Gaos*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2005/5
- Rodríguez de Lecea T., *Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la religión*, w: *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, red. J.M. Pita Andrade, Universidad de Jaén, Jaén 1999

- Rodríguez de Lecea T., *La crisis del pensamiento religioso en el krausismo*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998
- Rodríguez-Pantoja M., *La obra de Isídoro de Sevilla: las Etimologías*, w: *San Isidoro. Doctor de las Españas*, red. J. González Fernández, Fundación El Monte, Sevilla 2003
- Romano D., *Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, red. A.M. López Álvarez, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996
- Ronzon E., Hidalgo A., Lorenz M.F., *Entrevista a José Ferrater Mora*, „Basilisco”, 1981/12
- Rosales E., *El saber de los Claros de Bosque*, „ER. Revista de Filosofía”, 1985/1
- Rossi R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Trotta, Madrid 1996
- Roth N., *Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000
- Royo Marín A., *Doctoras de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002
- Rubén Amestoy N., *El contexto histórico de la reforma calvinista*, „Teología y Cultura”, 2009/11
- Rubio Latorre R., *Joaquín Costa y Miguel de Unamuno, afinidades y discrepancias*, „Argensola. Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses”, 1990/104
- Rubio Tovar J., *Traductores y traducciones en la Biblioteca de Marqués de Santillana*, w: *Medioevo y Literatura*, red. J. Paredes, Universidad de Granada, Granada 1995
- Rucquoui A., *Los franciscanos en el Reino de Castilla*, w: *VI Semana de Estudios Medievales*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, J. García Turza, J.A. García de Cortázar, R. de Aguirre, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996
- Ruiz Jarén E., „*Filosofía de la filosofía*”: *un proyecto inacabado de José Gaos*, „Parte Rei”, 2009/63
- Ruiz Rerrio J., *La enseñanza en España antes y después del 98*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva – UCM, Madrid 1999
- Ruiz Serrano E., *Nietzsche y el pensamiento político español (1898–1931)*, „Res Publica”, 2001/7
- Ruiz Vila J.M., *El Speculum vitae humanae (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo y sus intérpretes como precedente del luteranismo: Matías Flacio Ilírico y Casimiro Oudin*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 2009/14
- Sáenz-Badillos A., *Hacia una valoración global de la presencia judía en España*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000
- Sáenz-Badillos A., *La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos*, w: *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, red. R. Izquierdo Banito, A. Sáenz-Badillos, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1998
- Sáenz-Badillos Pérez A., *Literatura y pensamiento del judío español antes de la expulsión*, w: *III Semana de Estudios Medievales*, red. J.I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1993
- Sáenz-Badillos A., *Participación de judíos en las traducciones de Toledo*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, red. A.M. López Álvarez, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996
- Sáenz-Badillos A., *Razón y fe en el judaísmo hispano: Jehuda ha-Levi*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, red. J. Targarona Borrás, A. Sáenz-Badillos, R. Izquierdo Banito, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2001
- Sáez Cruz J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995
- Sáinz Rodríguez P., *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid 1961
- Salgado M.A., *Pío Cid soy yo: mito/auto/biografía de Ángel Ganivet*, „RILCE. Revista de Filología Hispánica”, 1997/2
- Salinas P., *98 frente a modernismo*, w: *Historia y crítica de la literatura española*, red. F. Rico, t. VI, *Modernismo y 98*, red. J.C. Mainer, Cátedra, Madrid 1980
- Salmerón F., *Crónica de la evolución de un pensamiento (prólogo e introducción)*, „Anthropos”, 1992/130–131
- Samsó J., *Las traducciones toledanas en el siglo XII–XIII*, w: *La Escuela de Traductores de Toledo*, red. A.M. López Álvarez, Diputación Provincial de Toledo, Toledo 1996

- San José Lera J., *Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica*, „Via Spiritus”, 2006/13
- San Martín J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994
- Sánchez-Albornoz C., *Españoles ante la historia*, Emecé Editores, Buenos Aires 1959
- Sánchez Barbudo A., *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Lumen, Barcelona 1981
- Sánchez Barbudo A., *La intimidad religiosa de Unamuno: Relación con Kierkegaard y W. James*, „Zur-gai”, diciembre de 1990 (especial poetas vascos)
- Sánchez Carazo J.I., *Xirau (1895–1946)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997
- Sánchez Cuervo A.C., *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004
- Sánchez Cuervo A., *El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en la lengua española*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2009/14
- Sánchez Cuervo A., *México y la tradición del krausismo. Del liberalismo de la reforma al exilio institucionista*, w: Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. *Nuevos estudios*, red. F. Álvarez Lázaro, J.M. Vázquez-Romero, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005
- Sánchez Cuervo A., *¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio*, „Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura”, 2008/734
- Sánchez Cuervo A., *Un olvido en la memoria del exilio: el humanismo de Eduardo Nicol*, „Contrastes”, 2007/12
- Sánchez-Gey J., *La reflexión sobre Dios en Julián Marías*, w: *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, red. J.L. Cabria, J. Sánchez-Gey, Sígueme, Salamanca 2002
- Sánchez-Gey Venegas J., *Pensamiento educativo en Ortega. José Ortega y Gasset: misión y educación*, w: *Wokół José Ortegí y Gassetá (1883–1955) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, IF UWM, Olsztyn 2006
- Sánchez-Gey Venegas J., *Principales movimientos filosóficos en España*, EU Santa María, Madrid 1991
- Sánchez-Gey Venegas J., Paz M. de, *Pensamiento contemporáneo*, Centro de la Cultura Popular Canaria, Santa Cruz de Tenerife 1988
- Sánchez Herrero J., *Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media*, „Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango”, 2004/1
- Sánchez Meca D., *El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España de 1898*, „Praxis Filosófica. Nueva serie”, 2005/20
- Sánchez-Moliní Sáez C., *Las bibliotecas y al-Andalus*, w: *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios*, red. I. Garijo, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999
- Sánchez Quirós J., *Introducción*, w: G. Césare Stella, *La Columbeida*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2010
- Sánchez Tarifa J.A., *La influencia del pensamiento filosófico de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura*, w: *Séneca dos mil años después*, red. M. Rodríguez-Pantoja, Córdoba 1997
- Saranyana J.I., *De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena*, „Anuario Filosófico”, 1988/1
- Sarrión A., *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid 2003
- Savater F., *Miguel Unamuno. La ascensión eterna*, w: M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 1986
- Savigniano A., *Religión y ilusión en Unamuno: el nihilismo*, w: *Miguel Unamuno. Estudios sobre su obra*, t. I, red. A. Changuaceda Toledano, Universidad de Salamanca, Salamanca 2003
- Scandellari S., *Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes*, „Res Publica”, 2007/18
- Schaub J.F., *La Francia española. Las raíces hispanas del absolutismo francés*, Marcial Pons, Madrid 2004
- Scheler M., *Istotowa fenomenologia religii*, w: idem, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995
- Scholem G., *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 2009
- Scholem G., *Lenguajes y Cábala*, Siruela, Madrid 2006

- Scholem G., *Los orígenes de la Cábala*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona 2001
- Schwartz L., *Justo Lipsio en Quevedo. Neostoicismo, política y sátira*, w: *Encuentros en Flandes*, red. W. Thomas, R.A. Verdonk, Leuven University Press, Leuven 2000
- Schwartz Lerner L., *Sátira y filosofía moral: El texto de Quevedo*, w: *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, red. S. Neumeister, t. 1, Vervuert Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1989
- Sedeño Rodríguez F.J., *Fray Francisco Ortiz: un ejemplo de epistolario „alumbrado“, „Etiópicas“*, 2004–2005/1
- Segarra Guarro R., *Eso Anthropos. Claves para la comprensión de la fe en don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno“, 1995/30
- Segovia C.A., *Sufismo y Amor Dei intellectualis*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía“, 1997/14
- Sepczyńska D., *Teologia polityczna Francisco Suáreza*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSiZ, Olsztyn 2008
- Senra Varela A., *La enfermedad de Santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983
- Sesé B., *Poética del Objeto místico según Juan de la Cruz*, w: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 3, red. J. Whicker, The University of Birmingham, Birmingham 1998
- Sevilla J.M., *La modernidad problemática de Vico recepcionada en tres filósofos hispánicos (F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater)*, „Cuadernos sobre Vico“, 2004–2005/17–18
- Sevilla S., *Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano*, „Aurora“, 2011/12
- Shaw D.L., *Hacia una interpretación sociológica de la Generación del 98*, w: *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, t. 2, red. E. Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982
- Shaw D., *La generación del 98*, Cátedra, Madrid 1997
- Sicroff A., *El Lumen ad revelationem gentium, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España*, w: *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, t. II, red. E. Bustos Tovar, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982
- Siles J., *La idea de sistema en María Zambrano: El paradigma de la desviación*, Claros del bosque, Fundación Banco Exterior, Sevilla 1987
- Silveira Abrão J., *Nacionalismo cultural y político: la doble cara de un proyecto: Cataluña*, Barcelona 2007, rozprawa doktorska
- Silver P.W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid 1978
- Simon H. i M., *Filozofia żydowska*, tłum. T.G. Pszczołkowski, WP, Warszawa 1990
- Siuda-Ambroziak R., *Kulturowe, społeczne i doktrynalne determinanty współczesnych przemian religijnych w Brazylii*, Olsztyn 2012, rozprawa doktorska
- Skarica M., *El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño*, „Revista Philosophica“, 2006/1
- Składanek B., *Awicenna – uczony renesansu irańskiego*, w: *Awicenna, Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, PWN, Warszawa 1974
- Skrobas A., *Nietzscheanizm w myśli Miguela de Unamuno i José Ortegi y Gasset w perspektywie krytyki kultury*, w: *Między złotym i srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, OWSiZ, Olsztyn 2008
- Sobejano G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967
- Solari E., *El argumento cosmológico de Zubiri*, „Revista de Filosofía“, 2009/65
- Someda H., *Apología e historia. Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima 2005
- Soria C., *Juan Luis Vives: quinientos años de eternidad*, „Anuario de Historia de la Iglesia“, 1992/1
- Soto Rábanos J. M., *Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII*, w: *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000

- Sourdrel J. i D., *Cywilizacja Islamu (VII–XIII w.)*, przeł. M. Skuratowicz i W. Dembski, PIW, Warszawa 1980
- Stabryła S., *Przedmowa*, w: L.A. Seneka, *Mysli*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987
- Starzyńska-Kościszko E., Bronisław F. Trentowski – „polski Hegel”, „polski Schelling” czy „polski Krause”, „Filo-Sofija” 2005/1
- Storm E., *El 98 y el Pensamiento Político. Una perspectiva europea*, w: *Los significados del 98*, red. O. Ruiz-Manjón, A. Langa, Biblioteca Nueva, Madrid 1999
- Suances Marcos M., *Fuentes y contexto del misticismo español del Siglo de Oro*, „Éndoxa. Series Filosóficas”, 1995/6
- Suances Marcos M., *La aportación de Séneca al estoicismo romano*, „Aldaba”, 1988/12
- Szafulski A., *Francisco de Vitoria prekursor podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Papięski Fakultet Teologiczny, Wrocław 2007
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007
- Tanganelli P., *Los cuadernos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 1998/33
- Tazbir J., *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, PWN, Warszawa 1969
- Teijeiro Fuentes M.A., *¿Un manual religioso en una novela de aventura? El Enquiridión de Erasmo y su influjo en el Clareo y Florisea de Nuñez de Reinoso*, „Anuario de Estudios Filológicos”, 1986/9
- Tellechea Idígoras J.I., *Carranza y la reforma católica*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18
- Tellechea Idígoras J.I., *Felipe II y el Papado*, „Cuadernos de Historia Moderna”, 2000/25
- Tellkamp J.A., *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2004/21
- Terradillos Basoco J., *El institucionalismo y el nuevo enfoque de la doctrina penal*, w: *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, red. J. López Álvarez, Universidad, Cádiz 1998
- Terradillos Basoco J., *Vigencia del derecho penal del krausismo*, w: *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, red. J.M. Pita Andrade, Universidad de Jaén, Jaén 1999
- Terricabras J.M., *Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora*, w: red. S. Giner, E. Guisán, *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994
- Thompson C.P., *Canciones de la Noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid 2002
- Tierno Galvan E., *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, „Anales de la Universidad de Murcia”, 1947–1948
- Tirado San Juan V.M., *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, w: *La posibilidad de la fenomenología*, red. A. Serrano de Haro, Complutense, Madrid 1997
- Todorov T., *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México – Buenos Aires 2003
- Torales S.L., *Moral económica en Suma de tratos y contratos de Fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión*, „Basilisco” 1996/21
- Tornero E., *El proceso de la duda en Algazel*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1989/7
- Tornero E., *La función sociopolítica de la religión según Averroes*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1984/4
- Torrevejano M., *Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea*, „Cuadernos de Pensamiento”, 1987/1
- Tort i Donada J., *El paisaje intelectual. Consideraciones sobre el valor geográfico de la obra de Joan Maragall*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles”, 2009/51
- Trías Mercant S., *Llull*, Ed. del Orto, Madrid 1995
- Trujillo Pérez I., *Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 1992/1
- Tuñón de Lara M., *España: la quiebra de 1898*, Sarpe, Madrid 1986
- Urbanek K., *Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laína Entralga*, Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM, Warszawa 2007

- Urbanek K., *Racjowitalizm chrześcijański. Filozofia personalistyczna Juliána Mariása*, „Zarządzanie i Edukacja”, 2010/70–71
- Urdánnoz T., *Las Casas y Francisco de Vitoria (en el centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, 1474–1974)*, „Revista de Estudios Políticos”, 1975/199
- Ureña R.M., *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo (1833–1881)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002
- Ureña R.M., *El krausismo como fenómeno europeo*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Ed. Parteluz – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999
- Ureña R.M., *Introducción*, w: E.M. Ureña J.L., Fernández Fernández, J. Siedl, *El „Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y original alemán*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992
- Ureña R.M., *Prólogo*, w: A.C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004
- Urrutia J., *Estructura, significación y sentido de „La voluntad”*, w: *Dai Modernismi alle Avanguardie: atti del Convegno dell'Associazione degli Ispanisti Italiani*, red. C. Prestigiacomo, M. Caterina Ruta, Flaccovio, Palermo, 1991
- Urvoy D., *¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramón Llull por su relación con el islam?*, „Quaderns de Mediterrània”, 2008/9
- Valencia R., *La pervivencia de Isidoro de Sevilla en al-Andalus*, w: *San Isidoro. Doctor Hispaniae*, red. J. González, Fundación el Monte, Sevilla 2002
- Valverde J.M., *Introducción*, w: Azorín, *Los pueblos. La Andalucía trágica y otros artículos (1904–1905)*, Castalia, Madrid 1987
- Varela J., *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Taurus, Madrid 1999
- Vázquez I., *Formación de las palabras en las Etymologiae de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época*, „Aemilianense”, 2004/1
- Vázquez de Prada V., *Precedentes y entorno histórico del procesamiento de Bartolomé de Carranza*, „Anuario de Historia de la Iglesia”, 2009/18
- Vázquez-Romero J.M., *Sociedad, derecho y ciencia en los escritos de Giner de los Ríos*, w: Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. *Nuevos estudios*, red. F. Álvarez Lázaro, J.M. Vázquez-Romero, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005
- Vecchio G. del, *Filosofía del derecho*, t. 1, Bosch, Barcelona 1935
- Vega A., *Iniciación y hermenéutica: estudios sobre mística comparada*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 1995/0
- Vega Reñón L., *La suerte de la lógica en la „Escuela de Madrid”: notas sobre una „Escuela de desgracia”*, „Revista de Filosofía”, 2003/1
- Vegas González S., *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1997
- Vegas González S., *Tolerancia, ideología y disidencia. La Historia del Pensamiento Castellano-Manchego, desde los años finales del siglo XI hasta el siglo XVII*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Albacete 1988
- Velasco F., *El socorro de los pobres según Luis Vives*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999
- Velázquez I., *Introducción: de Isidoro episcopo*, w: *Latinae dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño 2003
- Venegas Renaud M.E., *El Renacimiento: un contexto para el surgimiento del concepto pedagógico „formación”*, „Revista Educación”, 2004/28
- Vernet J., *El Islam en España*, Mapfre, Madrid 1993
- Vernet J., *El mundo científico de Corona de Aragón con Jaime I*, „Quaderns de Mediterrània” 2008/9
- Vernet J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona 1978
- Vernet J., *Los conocimientos astronómicos de Ramón Llull*, „Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona”, 1951/24

- Vigo A. de, *Economía y ética en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2006
- Vigo A. del, *Ética y mercados en la Escuela de Salamanca*, w: *Europa, ¿mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, red. J.R. Flecha, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999
- Viguera Molíns M.J., *Sobre la historia de los judíos en al-Andalus*, w: *Judíos entre árabes y cristianos*, red. A. Sáenz-Badillos, El Almendro, Córdoba 2000
- Vilanova A., *Erasmus, Sancho Panza y su amigo Don Quijote*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America”, 1988/8
- Vilanova E., *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*, w: *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, red. J.A. Valente, J. Lara Garrido, Tecnos, Madrid 1995
- Vilanou Torrano C., *Eugenio d'Ors y la pedagogía de la Obra Bien Hecha*, „Estudios sobre Educación”, 2008/14
- Vilanueva E., *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Universidad de Navarra, Pamplona 1995
- Villa Sánchez J.A., *La actualidad de lo real en Zubiri*, „La Lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía”, 2008/16–17
- Villacañas J.L., *El Esquema Clásico en Gracián: continuidad y variación*, „Eikasía. Revista de Filosofía”, 2011/37
- Villacañas Berlanga J.L., *El final de la Edad Media*, „Res Publica”, 2008/19
- Villaseñor Cuspina P., *Natura et arbitrium: en torno a la etimología y a la significación de las palabras en Isidoro de Sevilla*, „Acta Poética”, 2003/24
- Villoro L., *Temas y categorías en la obra de José Gaos*, „Anthropos”, 1992/130–131
- Viñayo González A., *San Isidoro de Sevilla: su legado y su estela*, w: *San Isidoro. Doctor de las Españas*, red. J. González Fernández, Fundación El Monte, Sevilla 2003
- Vosters S.A., *Antonio de Guevara y Europa*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2009
- Wachowska J., *La evolución de la identidad a través de la conciencia en Delirio y destino (Los veinte años de una española) de María Zambrano*, w: *Memòria i literatura. La construcció del subjecte femení. Periodisme i autobiografia*, red. A. Esteve, J. Martínez, M. Àngels Francés, J. Espinós, Dene, Alacant-València 2002
- Wachowska J., *María Zambrano: la “palabra” en el discurso de María Zambrano*, „Acta Philologica”, 2000/27
- Wachowska J., *María Zambrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Instytut Cervantesa – IF UWM, Olsztyn 2006
- Wessell L.P. Jr, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992
- Wieczorek K., *Rozum po hiszpańsku. Refleksje nad racjonalizmem José Ortegi y Gasset. Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, IF UWM, Olsztyn 2006
- Wronecka J., *Wstęp*, w: *Ibn ‘Arabi, Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990
- Wronecka J., *Wstęp*, w: *Ibn ‘Arabi, Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1995
- Xirau X., *María Zambrano. Camino de la esperanza*, w: *Homenaje a María Zambrano*, El Colegio de México, México 1998
- Yamuni Tabush V., *Filosofía de la filosofía*, „Anthropos”, 1992/130–131
- Yates A., *El arte de la memoria*, Siruela, Madrid 2005
- Zafrani H., *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb*, Mapfre, Madrid 1994
- Zamora Calvo M.J., *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*, „Alpha”, 2010/31
- Zirión Quijano A., *Novedades en las Obras completas de José Gaos*, „Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología”, 2008/6

Źródła internetowe

- Abad J., *El „virtu” según Maquiavelo: significados y traducciones*, „Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos”, 2008/15, s. 4, <http://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm>
- Alsina Calvés J., *La „Introducción del símbolo de la fe” de Fray Luis de Granada*, „El Catoblepas”, 2010/106, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n106p10.htm>
- Alsina Calvés J., *Regeneracionismo y darwinismo social en el joven Maeztu*, *Hacia otra España*, Bilbao 1899, „El Catoblepas”, 2010/102, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n102p14.htm>
- Bartra R., *Melancolía y cultura. Notas sobre enfermedad, misticismo, cortesía y demonología en la España del Siglo de Oro*, <http://omega.ilce.edu.mx/bibdig/sites/hemero/home.htm>
- Biedma López J., *Giner de los Ríos: espiritualidad armónica*, aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctu
- Bravo V., *Del padecer y de la trascendencia. La filosofía poética de María Zambrano*, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero10/zambrano.html>
- Calles J.M., *La Voluntad de Azorín y la renovación de la novela española a principios del siglo XX*, „Espéculo. Revista de Estudios Literarios”, 2004/26, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero26/voluntad.html>
- Carillo E., *Los proverbios en la tradición literaria de „Adoctrinamientos de príncipes”: originalidad, fuentes estructura*, <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk/documents/Carrillo,%20Proverbios.pdf>
- Carpintero H., *Julián Marías en escorzo*, „Cuenta y Razón”, 2003/129, s. 7–17, http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/129/Num129_001.pdf
- Cerezo Galán P., 1898: *crisis intelectual y renacimiento cultural*, „Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía”, 1998/3, <http://www.aafi.filosofia.net/ALFA/alfa3/ALFA301.HTM>
- Cruz Monje Santillana J., *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del Derecho Internacional y del reconocimiento de los Derechos Humanos*, <http://hdl.handle.net/10259.1/85>
- Delgado Suárez R., *Antecedentes e influencias en la obra científico-mágica de Alfonso X el Sabio: La unión fascinante de la Astrología, la Astronomía, la Alquimia, la Magia, la Medicina y los Milagros a través de la Historia*, „Espéculo. Revista de Estudios Literarios”, 2007/37, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero37/alfonsox.html>
- Donoso A., *Julián Marías como discípulo de Unamuno*, „Cuenta y Razón”, 1986/22 s. 63–72, http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/022/Num022_007.pdf
- Estatutos de la Institución Libre de Enseñanza*, personal.us.es/alporu/legislacion/estatutos_institucion_libre
- Fernández-Gallardo Jiménez G., *La supresión de los franciscanos conventuales de España en el marco de la política religiosa de Felipe II*, Madrid 1999 http://www.gruposanfrancisco.org/descargas/supresion_de_la_orden.pdf
- Fidora A., *La Recepción de San Isídoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo*, „Mirabilia: Revista Electrónica de Historia Antigua e Medieval”, 2001/1, <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/gundisalvo.html>
- Flórez Miguel C., *Autobiografía, filosofía y escritura: el caso Unamuno*, „Paideia Project on-line”, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm>
- Fuente Merás M. de la, *El „Erasmismo” en la España Imperial. Una aproximación a su verdadero significado*, „El Catoblepas”, 2005/42, <http://nodulo.org/ec/2005/n042p11.htm>
- García Castellón M., *Influencia krausista en el abolicionismo español del siglo XIX: la Sociedad Abolicionista Española (1865–1887)*, www.ensayistas.org/critica/spain/garcia
- García Mateo R., *Krause, Ahrens, Sanz del Río. Génesis del krausismo español*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/rogelio
- Gómez-Martínez J.L., *Galdós y el krausismo español*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 1983/22.1, www.ensayistas.org/filósofos/spain/galdos/critica/gomez-galdos
- Gómez Rias L., *Marjorie Grice-Hutchinson y los orígenes del liberalismo en España*, „La ilustración liberal: revista española y americana”, 2002/11, <http://www.ilustracionliberal.com/11/marjorie-grice-hutchinson-y-los-origenes-del-liberalismo-en-espana-leon-gomez-rivas.html>
- González Cuevas P.C., *El organicismo de Maeztu*, „Razón Española”, 1999/96, <http://www.galeon.com/razonespañola/re96-mae.htm>

- Heredia Soriano A., *El krausismo español (apunte histórico-bibliográfico)*, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd
- Jäger W., *Contemplación. El camino místico olvidado por los cristianos*, <http://www.abandono.com/Rincones/Textos0004.htm>
- López Calle J.A., *Américo Castro y la exégesis erasmista del Quijote*, „El Catoblepas”, 2011/112, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n112p06.htm>
- López Calle J.A., *El Caballero del Verde Gabán, un modelo de religiosidad erasmiana*, „El Catoblepas”, 2011/114, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n114p06.htm>
- López Calle J.A., *El erasmismo reforzado en Erasmo en tiempo de Cervantes*, „El Catoblepas”, 2011/115, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n115p06.htm>
- López Calle J.A., *El erasmismo antiteológico y procaritativo del Quijote*, „El Catoblepas”, 2011/113, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n113p06.htm>
- Luzuriaga L., *Las ideas de la Institución*, w: *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1957, www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/temas/luzuriaga
- Margenot M.R., *Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado*, „Espéculo. Revista de Estudios Literarios”, 2009/42, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero42/intrahis.html>
- Martín Prieto P., *Isídro de Sevilla frente a los límites del conocimiento: etimología, astrología, magia*, „Temas Medievales”, 2005/1, s. 125–156, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0327-50942005000100007&lng=es&nrm=iso
- Medina V., *Julián Marías: „Ortega nos salva”*, „Espéculo. Revista de Estudios Literarios”, 1995/1, <http://www.ucm.es/info/Espéculo/numero1/jmarias.htm>
- Ortega Villalobos J., *José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio*, „El Basilisco”, 1996/21, <http://filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm>
- Pérez D., *Sonidos escritos, silencios leídos: un recorrido transtextual a través de la literatura y el arte*, „Extravío. Revista electrónica de la literatura comparada”, 2008/3, s. 20, http://www.uv.es/extravio/pdf3/d_perez.pdf
- Polo y Peyrolon M., *Krause oraz Krausismo*, w: *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. VI, Valencia 1888, www.filosofia.org/enc/dce/e06246
- Rius M., *Ángeles, no dragones*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2005/10, <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12260621997004860754624/022818.pdf?incr=1>
- Rodríguez de Lecea T., *La escuela de la Institución*, w: *La institución Libre de Enseñanza*, www.almendron.com/historia/contemporánea/krausismo/krausismo_01/krausismo_01
- Ruiz Jarén E., *„Filosofía de la filosofía”: un proyecto inacabado de José Gaos*, s. 1, „Parte Rei”, 2009/63, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jaren63.pdf>
- Sierra Bravo S., *La „Suma de tractos y contratos”, de Tomás de Mercado*, <http://www.google.pl/search?hl=pl&lr=&q=R.+Sierra+Bravo+Tomas+de+Mercado&start=10&sa=N>
- Samsó J., *Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica*, w: *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*, red. J. Vernet, Barcelona 1980, s. 83–114, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01604185981252968570035/index>
- San Martín L.M. de, *La espiritualidad de la orden de San Agustín*, https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:A2QuxDW6iJMj:www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/LM_espiritualidaddelaOSA.doc+LA+ESPIRITUALIDAD+DE+LA+ORDEN+DE+SAN+AGUSTIN&hl=pl&gl=pl&pid=bl&srcid=ADGEESjLFzriWZ5guWts0pcvPeHiRsY2l2qo8Uul7tIXsGxjMRC-MU271Q9DgfoFM1hxTBB3JL6CPxwMdbNf5Xu9E195qxmFL0b_pQ3fFfc3RnmBDpuP2W9wVC_6dmgf6tOmD2_JB_ii&sig=AHIEtbRzbEttZKmlr-N1T58XOdP_JpnOew
- Tellechea Idígoras J.I., *Martillo de herejes*, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/martillohere>