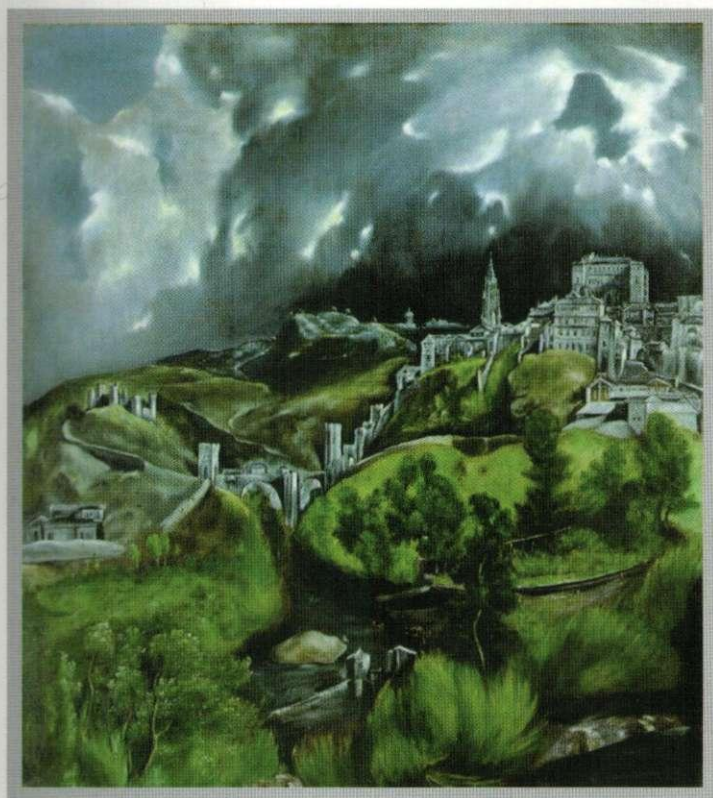




**OLSZTYŃSKA WYŻSZA SZKOŁA
INFORMATYKI I ZARZĄDZANIA
im. Prof. Tadeusza Kotarbińskiego**

MIEDZY ZŁOTYM A SREBRNYM WIEKIEM KULTURY HISZPAŃSKIEJ



Embajada de España

OLSZTYN 2008

Instytut Cervantesa w Warszawie
Instytut Filozofii UWM w Olsztynie
Instytut Kulturoznawstwa OWSliZ im. T. Kotarbińskiego

MIĘDZY ŻŁOTYM A SREBRNYM WIEKIEM KULTURY HISZPAŃSKIEJ

Pod redakcją:

Mieczysława Jagłowskiego

Doroty Sepczyńskiej

Anity Frankowiak

OLSZTYN 2008

**Olsztyńska Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania
im. prof. Tadeusza Kotarbińskiego
Prof. Tadeusz Kotarbiński Olsztyn Academy of Computer Science
and Management**

10-165 Olsztyn, ul./str. Artyleryjska 3 c
tel./phone: + 48 (89) 534 32 03; fax: +48 (89) 534 33 20
e-mail: owsiiz@owsiiz.edu.pl
www.owsiiz.edu.pl

Recenzent

Prof. dr hab. Zofia Marzec. Instytut Studiów Iberyjskich
i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja

Wydawnictwo Naukowe OWSIiZ

ISBN 978-83-88629-36-5

Wydawnictwo/Published by:
Olsztyńska Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania
im. prof. T. Kotarbińskiego
Olsztyn 2008

Nakład/Expenditure: 450 egzemplarzy

Copyright by Wydawnictwo OWSIiZ

Olsztyn 2008

Druk/Printed by:
Zakład Poligraficzny Niestępcy s. j.
10-282 Olsztyn, ul./str.: Poprzeczna 13 b
tel./phone: +48 (89) 534 83 92

Spis treści

Wprowadzenie	7
I. Wiek Złoty / Siglo de Oro	47
Beata Baczyńska – La Edad de Oro y la Edad de Hierro en <i>La vida es sueño</i> de Pedro Calderón de la Barca	49
Mieczysław Jagłowski – Obecność utopii złotego wieku w kulturze hiszpańskiej	73
Dorota Sepczyńska – Teologia polityczna Francisco Suáreza	91
Iwona Krupecka – Dorota, czyli konstrukcja tożsamości przez narrację, <i>Don Kichot</i> I, ks. 4	121
Daniel Kolibowski – Co Lukács widzi w Don Kichocie a co można jeszcze zobaczyć?	135
Małgorzata Łukasik – Wizje, które przekraczają rejestry wyobraźni. Quevedo śniący.....	155
Ewa Kubiak – Juli (Peru) – „miasto jezuitów”. Charakterystyczne cechy architektury misyjnej w okresie kolonialnym	169
Ryszard Gaj – Hiszpańscy prekursorzy teologii wyzwolenia w perspektywie globalizacji. Polskie interpretacje.....	187
II. Między Złotem i Srebrem / Entre Oro y Plata	227
José María García Gómez-Heras – "Ilustración en España". Un contraste entre el "Siglo de las Luces" español y la Ilustración centroeuropea	229
Alicja Bączyk-Tomaszewska – Benito Jerónimo Feijoo. Personalidad y estilo.....	253

III. Wiek Srebrny / Edad de Plata	269
Nelson R. Orringer – La Edad de Plata en su perspectiva histórica	271
Urszula Aszyk – El teatro del Siglo de Oro como punto de referencia. Notas sobre la renovación teatral en la España de la Edad de Plata	301
Karolina Kumor – Entre el Siglo de Oro y la Edad de Plata: el caso de <i>La libertad en el tejado</i> , de María Teresa León	325
Stephanie L. Orringer – Huellas de la poesía del Siglo de Oro en <i>El contemplado</i> de Pedro Salinas	341
Magdalena Uzarewicz – Jak Miguel de Unamuno widzi kobietę? Kobięce osobowości w powieściach hiszpańskiego pisarza	353
Maria Borkowska – Miłość, pedagogika i <i>Traktat o kokotologii</i> . Miguela de Unamuno satyra na racjonalizm	361
Agnieszka Skrobas – Nietzscheanizm w myśli Miguela de Unamuno i José Ortegi y Gassetta w perspektywie krytyki kultury	369
Anita Frankowiak – Proza Andrzeja Stasiuka w perspektywie personalizmu Miguela de Unamuno	389
Recenzje / Las reseñas	397
Beata Baczyńska – Urszula Aszyk: <i>Corrale de comedias. Publiczne i stałe teatry w Hiszpanii (koniec XVI – początek XVIII wieku)</i>	399
Karolina Kumor – Beata Baczyńska: <i>Dramaturg w wielkim teatrze historii Pedro Calderón de la Barca</i>	403
Bogna J. Obidzińska – Krzysztof Urbanek: <i>Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laína Entralga</i>	409

Sylvia Estera Zawadzka – Bogna J. Obidzińska, Krzysztof Urbanek (red.): <i>Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło</i>	413
Mieczysław Jagłowski – José Ortega y Gasset: <i>Medytacje o „Don Kichocie”</i> , prof. J. Wojcieszak	423
Mieczysław Jagłowski – Ryszard Gaj: <i>Ortega y Gasset</i>	431
Mieczysław Jagłowski – Krzysztof Polit: <i>Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta</i>	439
Dorota Sepczyńska – Wojciech Buchner: <i>Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku</i> , Alejandro A. Chafuen, <i>Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków</i>	445

Wprowadzenie

Złoty wiek kultury hiszpańskiej (*siglo de oro*), trwający od XVI do XVII stulecia (od początku panowania cesarza Karola V, do śmierci Calderona w 1681 r.), rozpoczął się wówczas, gdy Hiszpania stała się suwerennym państwem, rozpartą na dwóch kontynentach potęgą polityczną i imperialną, zaś srebrny (*edad de plata*), trwający w latach 1898-1936, wówczas, gdy znikły ostatnie świadectwa jej politycznego splendoru, a kraj pogrążył się w przygnębieniu, niepewności i nędzy. Dzisiaj już wiemy, że te określenia – wiek złoty i srebrny – są określeniami trafnymi, bardzo dobrze oddającymi rozległość, głębię i jakość dokonań w wymienionych epokach kultury hiszpańskiej.

Autorem wyrażenia „złoty wiek” w odniesieniu do hiszpańskiej kultury XVI i XVII w. (obejmującej epoki Renesansu i Baroku) jest Lope de Vega, który użył go pod koniec XVIII w., mając na myśli przede wszystkim swoją własną twórczość, jednak dzięki George’owi Ticknor, który posłużył się nim w pracy *History of Spanish Literature* (Boston 1849), zaczęto posługiwać się nim w szerokim znaczeniu. Nie sposób w tym krótkim wstępie wymienić wszystkich dokonań tej epoki, nie sposób też, oczywiście, poświęcić owym dokonaniom tyle uwagi, na ile one zasługują; takiemu wymaganiu nie sprosta żaden pojedynczy tom, także niniejsza praca; opisy i analizy osiągnięć hiszpańskiego „złotego wieku” tworzą wszak olbrzymią, stale powiększającą się bibliotekę. Pozostaje nam tutaj, we wprowadzeniu, jedynie proste wyliczenie jego najwybitniejszych osiągnięć.

Zacznijmy je od ogólnej konstatacji, iż w XVI i XVII stuleciu Hiszpania przeżywała okres rozkwitu politycznego i ekonomicznego, stając się światowym imperium o olbrzymim prestiżu międzynarodowym, a to, co hiszpańskie, było

w Europie modne, chętnie przyjmowane i naśladowane. Nastąpił także bujny rozwój wszystkich dziedzin kultury, największy zaś w nauce (m.in. w ekonomii, geografii, kartografii, historii, lingwistyce, psychologii, fizyce, medycynie), literaturze, sztukach plastycznych, architekturze, filozofii (zwłaszcza filozofii polityki i prawa, skupionej na rozważaniach dotyczących prawa naturalnego, prawa ludów oraz prawa międzynarodowego), w twórczości mistyków i in. O niektórych wielkich literackich osiągnięciach i autorach „złotego wieku” piszą w niniejszym tomie: Beta Baczyńska, Daniel Kolibowski, Iwona Krupecka i Małgorzata Łukasik, rozmach i doskonałość jego architektury przybliżyła tekst Ewy Kubiak, Dorota Sepczyńska rozważa filozofię polityki Francisco Suáreza, a Ryszard Gaj wskazuje dalekosiężne oddziaływanie hiszpańskiej myśli politycznej i prawnej w kulturze Ameryki Łacińskiej. We wstępie wypada zakreślić jedynie szeroką, chociaż zarazem – z oczywistych powodów – bardzo ogólną panoramę intelektualną epoki, skupiając się przede wszystkim na jej filozofii, stanowiącej mentalne tło dokonań w innych dziedzinach kultury.

„Złoty wiek” w kulturze Hiszpanii zaczął się od opublikowania w 1481 r. przez Elio Antonio Nebriję¹ *Introductiones latinae*, gramatyki języka łacińskiego. Podręczniki są ważne, ale trudno nam przyjąć, że to właśnie one mogą dać początek nowej epoce kultury. A jednak tak się właśnie stało: „tych pięćdziesiąt stron starannie opracowanych materiałów lingwistycznych i suchych norm gramatycznych były dla Nebriji i jego bliskich jądrem nowego obrazu całej kultury; byli bowiem oni przekonani, że język łaciński i klasyczna *eloquentia* stanowią nieuniknioną drogę do

¹ Zob. M. Bataillon, *Erasmus y España*, przeł. A. Alatorre, México-Buenos Aires, 1966², s. 25.

wszelkich innych przedsięwzięć lub sztuk”² – pisze F. Rico. *Introductiones* dały początek studiom humanistycznym w Hiszpanii, stały się podstawą walki – jak wówczas mówiono – ze scholastycznym barbarzyństwem. Nebrija argumentował, że dobra łacina jest podstawą religii chrześcijańskiej i chrześcijańskiego państwa, dobrego prawa, jak i pozostałych dziedzin wiedzy oraz sztuki; w sumie, według niego, język łaciński jest fundamentem cywilizacji i życia prawdziwie ludzkiego³. Zachęta do naśladowania języka starożytnych oraz ich obyczajów prowadzi do reformy studiów oraz do przemiany wizji czy ideału życia, którego ważnym składnikiem staje się doskonalenie wewnętrzne. „W ten sposób, gramatyka była kluczem do całej reformy człowieka i społeczeństwa, do której się dążyło”⁴ – można słowami A. Maravalla podsumować konsekwencje opublikowania pod koniec XV w. 50-stronicowego podręcznika Nebrijy.

Ważnym warunkiem ukształtowania się rdzennie hiszpańskiej kultury stało się uznanie języka hiszpańskiego za język literacki. O przywilej wyrażania w nim tworzonych dzieł język kastylijski zaczął rywalizować z łaciną w XV stuleciu,

² F. Rico, *Leccion y herencia de Elio Antonio de Nebrija 1481-1981*, w: V. García de la Concha (red.), *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Salamanca 1996, s. 9. Zob. także tenże, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid 1993, s. 18-21.

³ Zob. L. Gil, *Nebrija y el menester del gramático*, w: V. García de la Concha (red.), op. cit., s. 58. A. Nebrija w istocie powtarza argumentację, którą jako pierwszy podał wybitny włoski przedstawiciel Renesansu, L. Valla (ur. 1407 r.), 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 przez pewien czas w Italii, gdzie poznał te idee. Zob. A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*, Valencia 1992, s. 18-21.

⁴ J.A. Maravall, *El prerenacimiento del siglo XV*, w: V. García de la Concha (red.), op. cit., s. 22. Zob. także tenże *Estudios de historia del pensamiento español. Serie segunda. La época del Renacimiento*, Madrid 1984, s. 18 i n.

by w ostatnim trzydziestoleciu XVI w. w tej rywalizacji zwyciężyć. W dziele przygotowania języka kastylijskiego uczestniczył także E.A. Nebrija, który w 1492 r. opublikował pracę pt. *Gramática Castellana* i słownik łacińsko-kastylijski.

W owym czasie życiem religijnym kierował kardynał Jiménez de Cisneros – spowiednik królowej Izabeli, arcybiskup Toledo i prymas Hiszpanii, generał zakonu franciszkanów i od 1507 r. Generalny Inkwizytor. Zapoczątkował on zmiany, mające uporządkować życie księży i zakonników, niewiele różniące się od życia świeckich, poddać je większym rygorom oraz podnieść poziom intelektualny kleru, tak, by duszpasterstwo stało się rzeczywistą troską o życie duchowe. W tym celu założył uniwersytet w Aclalá de Henares (formalnie uniwersytet ukonstytuował się w 1510 r.), mający umożliwić duchownym zdobycie wszystkich stopni kościelnego wykształcenia. Trzy katedry, na których wykładano trzy różne wersje teologii, można uznać za symbol pełnego otwarcia uniwersytetu na prawdę i jej swobodne poszukiwanie⁵. Ważną rolę na tym uniwersytecie odgrywała także katedra retoryki. Stała się ona centrum studiów łacińskich; nauczano tu także innych języków: greckiego, hebrajskiego i syryjskiego. Największym dokonaniem Uniwersytetu (jak i samego kard. Cisnerosa) była *Biblia Polyglota Complutensis* w sześciu woluminach (pierwszy wyszedł spod prasy drukarskiej w 1514 r.), zawierająca jej grecką i łacińską (Wulgata) wersję. Jak pisze J. Belda Plans, *Biblia Polyglota* „ofiarowała tekst Biblii w językach oryginałów i tak pełne instrumentarium filologiczne, jak gramatyka hebrajska i słowniki języka hebrajskiego, chaldejskiego i greckiego (...) Cisneros włożył w dłonie humanistów narzędzia przez nich

⁵ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, s. 102.

najwyżej cenione: gramatykę (...), filologię i rodzące się poczucie sensu historycznego”⁶.

Humaniści hiszpańscy coraz częściej podejmowali wysiłki, by na podstawie Ewangelii ukształtować *philosophia Christi*, religię uczuciową, przeżywaną intensywnie i osobiście, opartą nie na scholastycznych, sformalizowanych formułach, lecz na bezpośredniej lekturze Biblii⁷. Wzorem, który naśladowali hiszpańscy humaniści, był Erazm z Rotterdamu. Erazmizm – będący nie tylko ruchem odnowy religijnej, ale także ruchem kulturalnym, politycznym i filozoficznym⁸ – stał się znakiem charakteryzującym twórczość niemal wszystkich hiszpańskich humanistów. Jak pisze J.L. Abellán, „doniosłość erasmizmu jest ogromna przez to, że jest ruchem (...), który przenika we wszystkie zakątki pierwszej połowy XVI wieku, nadając odcień i barwę praktycznie całej aktywności tego stulecia, od polityki, po refleksję intelektualną”⁹. W latach 1522-1525 wokół filozofii Erazma w Hiszpanii skupiły się wszystkie siły, których celem była odnowa intelektualna i religijna kultury. Hiszpańskiemu humanizmowi przewodzili młodzi profesorowie z Alcalá de Henares, którzy w Erazmie rozpoznali swojego mistrza. Dzieła Erazma (przede wszystkim *Enchiridion*), wielokrotnie w Alcalá wznawiane, były podstawowym i prawie wyłącznym źródłem zapoczątkowanego przez kard. Cisnerosa hiszpańskiego ewangelizmu, który w latach dwudziestych XVI w. przeżywa okres swojego największego rozkwitu. M. Bataillon twierdzi, iż *Enchiridion* Erazma dał początek

⁶ *Ibidem*, s. 103.

⁷ Zob. J. Pérez, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, w: M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo (red.), *El erasmismo en España*, Santander 1986, s. 324.

⁸ J.L. Abellán, *El Erasmismo español*, Madrid 1976, s. 51.

⁹ *Ibidem*, s. 61.

prawdziwej rewolucji duchowej w Hiszpanii¹⁰, której protagonistami byli, według niego, przede wszystkim ci, których Inkwizycja obejmowała kategorią *alumbrados*, *dejados o perfectos* – „ośnionych, uległych czy też doskonałych”¹¹. Religijność *alumbrados* odwoływała się do boskiej inspiracji, przeciwstawiając się formalizmowi religijnemu i rutynowej pobożności. W zachowaniach chrześcijan uczestniczących w nabożeństwach dostrzegali oni 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 Najwyższego¹². Była to pewna odmiana chrześcijaństwa uwewnętrznionego¹³, obywatelującego się w zasadzie bez zewnętrznych aktów religijności, odrzucająca autorytet Kościoła, jego dogmaty i hierarchię, egalitarystyczna, dostępna dla wszystkich, niezależnie od ich stanu społecznego, wykształcenia i płci.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli hiszpańskiego chrześcijańskiego humanizmu był Juan Luis Vives (1492-1540) – sławny w całej Europie myśliciel religijny, moralista, psycholog, teoretyk pedagogiki, myśliciel społeczny i filozof. W 1519 r. został mianowany profesorem uniwersytetu w Louvain. Tutaj przyjaźnił się i współpracował z Erazmem z Rotterdamu, od którego przejął kilka ważnych idei, m.in. obraz Chrystusa jako nauczyciela *Philosophia Christi* – miłości, zgody, przyjaźni oraz harmonii człowieka z samym sobą i z Bogiem, jako celu, do którego powinna zmierzać ludzkość.

¹⁰ M. Bataillon, *Erasmus y España*, op. cit., s. 165. Zob. także J. Pérez, *El erasmismo y las corrientes espirituales áfines*, op. cit., s. 327.

¹¹ Zob. A. Huerga, *Erasmismo y alumbradismo*, w: M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo (red.), op. cit., s. 339.

¹² M. Bataillon, *Erasmus y España*, op. cit., s. 173.

¹³ Zob. M. A. Martín, *Corrientes culturales en tiempo de Los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, w: M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo (red.), op. cit., s. 86.

W twórczości Vivesa są obecne wszystkie charakterystyczne elementy postawy renesansowego humanisty: zainteresowanie człowiekiem i jego godnością, zainteresowanie literaturą klasyczną jako źródłem wiedzy, 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 twórczości była łacina, którą uważał za język doskonały, skarbnicę ludzkiego doświadczenia i mądrości. J.L. Vives jest wymieniany wśród klasyków myśli pedagogicznej. 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. Bywa nazywany ojcem psychologii nowożytnej. W jego pracach dostrzega się także początki psychologii empirycznej i asocjacionizmu.

Ważnym ośrodkiem hiszpańskiej myśli na przełomie XVI i XVII stulecia był wydział teologiczny uniwersytetu w Salamance, poszukujący rozwiązań aktualnych zagadnień filozoficznych¹⁴, zwłaszcza należących do praktycznych dziedzin filozofii¹⁵ – filozofii prawa, polityki i etyki – które pojawiły się wraz z odkryciem Ameryki i spotkaniem z nieznanymi wizjami rzeczywistości, nieznanymi sposobami życia, obyczajami, wierzeniami etc. J.R. Flecha Andrés pisze: „Mistrzowie z Salamanki podjęli odważnie problemy ich czasu,

¹⁴ Ważna w tym kontekście jest uwaga S. Rábade Romeo: „ponieważ w owej epoce nie zawsze była zupełnie jasna granica między teologią a filozofią, dlatego debata, teologiczna u swego źródła, pokrywa się (*incide*) z problemami filozoficznymi, jak to się np. dzieje z zagadnieniem wolności, postawionym w sposób teologiczny, który siłą rzeczy musiał być podjęty przez filozofię” (S. Rábade Romeo, *Suárez (1548-1617)*, Madrid 1997, s. 13).

¹⁵ Zob. C. Flórez Miguel, *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, w: E. Lluch (red.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Salamanca 1998, s. 127.

jak te dotyczące praw jednostki (...), relacji między społeczeństwem narodowym i międzynarodowym, etycznego uzasadnienia wojny i warunków sprawiedliwego pokoju, moralnej słuszności konkwisty niedawno odkrytego po drugiej stronie Atlantyku nowego świata, etyki przedsiębiorczości, pożyczek i interesów, (...) kwestii moralnych związanych z jałmużną i odpowiedzialnością obywateli i rządów wobec nędzy i żebractwa”¹⁶. J. Barrientos García dodaje: „Nic z tego, czym są przejści ówcześni ludzie, nie pozostało bez realistycznego i odważnego komentarza z katedry i w pismach naszych teologów”¹⁷.

Za początek Szkoły Salamantyńskiej, nazywanej Hiszpańską Szkołą Pokoju (Escuela Española de la Paz) oraz Hiszpańską Szkołą Prawa Międzynarodowego (Escuela Española de Derecho Internacional) uznaje się moment, w którym do Salamanki przybywa Francisco Vitoria (1492-1546), by na uniwersytecie objąć katedrę teologii, tj. rok 1526. Vitoria jest uznawany za twórcę nowożytnego prawa międzynarodowego, za jednego z pierwszych, którzy sformułowali teorię podstawowych praw ludzkich. Dzięki niemu – jak pisze L. Pereña – „świat nauczył się być bardziej uniwersalnym i bardziej ludzkim pomimo własnej agresywności i własnych zbrodni”¹⁸. Działalność pierwszego pokolenia mistrzów z Salamanki, do którego należeli – oprócz Vitorii – Domingo de

¹⁶ J.R. Flecha Andrés, *Introducción*, w: *Europa, „mercado o comunidad” De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, Salamanca 1999, s. 8.

¹⁷ J. Barrientos García, *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, w: E. Lluch (red.), op. cit., s. 93.

¹⁸ L. Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid 1992, s. 9. Podobnie pisze J. Brufau Prats: „Tezy Vitorii otwierały drogę, czasem z trudnością, postępując do przodu i cofając się w praktycznym zastosowaniu w prawodawstwie i w rozporządzeniach władzy” (tenże, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca 1989, s. 123).

Soto (1494-1560), Bartolomé Carranza (1503-1576) i Melchor Cano (1509-1560) – przypada na lata 1526-1560.

Chociaż jądro Szkoły Salamantyńskiej tworzyli przede wszystkim profesorowie uniwersytetu w Salamance (wywodzący się głównie z zakonu dominikanów), to jednak nie można jej zawęzić tylko do tego kręgu. Zalicza się do niej także tych, którzy podążali drogą salamantyńskich mistrzów. Oddziaływanie Szkoły Salamantyńskiej zaznaczyło się na wszystkich uniwersytetach hiszpańskich, na uczelniach europejskich – w Portugalii (Évora i Koimbra), Francji (Sorbona), Niemczech (Ingolstadt), Belgii (Louvain)¹⁹. Znalazła ona także kontynuację m.in. w założonym w 1551 r. przez Ignacego Loyolę Kolegium Rzymskim (późniejszy uniwersytet „Gregoriana”). Jednym z bardziej znanych teologów i filozofów, zaliczanych do głównych kontynuatorów filozofii Szkoły, był jezuita Francisco Suárez (1548-1617). Jego myśl wywarła znaczący wpływ na filozofię nowożytną, o czym może świadczyć m.in. wielka liczba wydań jego prac w Europie, oraz fakt, że jego filozofia – katolicka i reprezentanta hiszpańskiej kontrreformacji – była wykładana na licznych uniwersytetach protestanckich Niemiec (Helmstedt, Wittemberga, Jena, Lipsk, Giessen, Tybinga, Rostock)²⁰. Jego filozofię znał także Kartezjusz, kształcący się w jezuickim kolegium La Fleche, oraz Leibniz i Wolff. Do ustaleń Szkoły nawiązywać będą późniejsi teoretycy prawa międzynarodowego z H. Grootem (1583-1645) i S. Pufendorfem (1632-1694) oraz filozofowie polityki (m.in. J. Bodin, J. Althusius). Równie znacząca była obecność Szkoły w Ameryce Łacińskiej, gdzie jej wpływy były nawet szersze niż w Europie. Zaznaczyły

¹⁹ Szerzej o ośrodkach uniwersyteckich Europy, w których idee Szkoły Salamantyńskiej były wykładane i rozwijane pisze J. Barrientos García w artykule *Cacuces de influencia en Europa*, w: L. Pereña (red.), *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid 1984, s. 457-495.

²⁰ S. Rábade Romeo, *Suárez (1548-1617)*, op. cit., s. 54.

się one nie tylko na uczelniach, ale i w kulturze Nowego Świata, bowiem spośród absolwentów studiów teologicznych w Salamance wywodzili się zarówno profesorowie latynoamerykańskich uniwersytetów, jak i liczni misjonarze i przedstawiciele miejscowej hierarchii kościelnej (w latach 1534-1580 było tam ponad 30 biskupów – absolwentów studiów teologicznych na uniwersytecie w Salamance) oraz administracji cywilnej, filozofowie i artyści.

Myśl filozoficzna, jaka była w szkole reprezentowana, była odnowioną myślą tomistyczną, wzbogaconą wpływami renesansowymi i uprawianą zgodnie z wymaganiami, jakie stawiano myśli naukowej i filozoficznej na początku epoki nowożytnej. C. Flórez Miguel jako główne wyróżniki owego humanizmu wskazuje „antropologię godności ludzkiej”, dążenie do rekunciacji przeszłości z terażniejszością, tradycji platońskiej z arystotelesowską, augustiańskiej z tomistyczną, klasycznej literatury humanistycznej z twórczością Ojców Kościoła²¹. Autor pisze, iż „program badawczy ‘Szkoły Salamantyńskiej’ jest programem antropologicznym, który nakazuje wynosić godność osoby ludzkiej i którego realizacja rozpoczyna się w paradygmacie arystotelesowskim zinterpretowanym w świetle idei chrześcijańskich, które wyrażają elementy pochodzące z tradycji augustiańskiej i tomistycznej. Rezultatem nie jest żadna hybryda, lecz humanizm chrześcijański, alternatywny w stosunku do tego, jaki tworzą Budé we Francji i Erazm w Holandii”²².

²¹ C. Flórez Miguel, *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, op. cit., s. 125. Zob. Też J. Aranzadi del Cerro, *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*, op. cit., s. 157.

²² Tenże, *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, op. cit., s. 126. L. Beack teologię i „politykę moralną” Szkoły nazywa natomiast „humanizmem demokratycznym”, zwracając uwagę na wagę, jaką je

Teologowie z Salamanki podjęli wysiłki, by rozważyć legalność podboju Ameryki w świetle teologii, prawa i etyki oraz sformułowali program rewindykacji praw Indian. Zawierał on pięć punktów: 1) Indianie i Hiszpanie powinni być traktowani jako ludzie sobie równi, oraz 2) są oni tak samo wolni, a opóźnienie cywilizacyjne Indian wynika w wielkiej mierze z braku ich edukacji i barbarzyńskich obyczajów, 3) Indianie powinni być uznani za tak samo prawdziwych właścicieli swoich dóbr, jak chrześcijanie i nie mogą być z nich wydziedziczani, 4) Indianie mogą zostać wzięci pod opiekę Hiszpanów, gdy znajdują się w trudnej sytuacji życiowej, 5) obopólna zgoda i wolny wybór Indian będą stanowić podstawę takiej interwencji²³. Vitoria podkreślał, że ludy indiańskie są autonomicznymi i suwerennymi wspólnotami, dlatego interwencja Hiszpanów na nowoodkrytych ziemiach jest dopuszczalna tylko w obronie ich podstawowych praw. Stosowanie praw ustanowionych przez cesarza oraz działalność jego administracji w Nowym Świecie są prawnie uzasadnione tylko w takiej mierze, w jakiej sprzyjają rozwojowi miejscowych ludów, o ile dobrowolnie zaakceptują one taką formę współpracy z Hiszpanami. F. Vitoria żądał ogłoszenia tych zasad w postaci *Konstytucyjnej karty Indian*.

W sytuacji, gdy poddawano w wątplenie fakt, że Indianie są ludźmi, uzasadniając tym możliwość przekształcenia ich w niewolników, Szkoła Salamantyńska uczyniła podstawą swej myśli tezę, iż są oni ludźmi oraz że – w związku z tym – ich niezbywalnym, fundamentalnym prawem jest prawo do wolności osobistej, społecznej, politycznej oraz wolność od

członkowie przywiązywali do autonomii politycznej i społecznej człowieka jako obywatela (L. Baek, *Monetarismo y teorías del desarrollo en la Península Ibérica en los siglos dieciséis y diecisiete*, w: E. Lluch (red.), *op. cit.*, s. 173 i n.).

²³ L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Salamanca 1992, s. 21.

przemocy i represji konkwistadorów i zarządców, od niesprawiedliwości sędziów, tyranii ich własnych wodzów oraz skandalicznych zachowań kapłanów. Zwłaszcza Vitoria żądał uznania prawa Indian do pokoju, obrony i ochrony ich tożsamości narodowej, do edukacji i awansu społecznego, wolności pracy i sprawiedliwej zapłaty, do sprawiedliwego i dobrego traktowania. Salamantyńscy teologowie w imię praw Indian domagali 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. J. Belda Plans pisze, że teologowie salamantyńscy dokonali „przewrotu kopernikańskiego”: formułując powyższe zasady, dokonywali rozdzielenia władzy duchownej (kościelnej) i świeckiej (politycznej), określali dziedziny ich autonomicznego funkcjonowania oraz, wskazując, że źródłem władzy politycznej nie jest władza papieska, lecz że ma ona źródła w prawie naturalnym i w prawie ludów, inicjowali proces sekularyzacji państwa²⁴.

Ważną dziedziną refleksji mistrzów z Salamanki była ekonomia. Jednym z pytań, na które salamantyńscy profesowie chcieli udzielić odpowiedzi, było zagadnienie funkcji i wartości pieniądza oraz dóbr ekonomicznych. Interesował ich przede wszystkim aspekt etyczny zjawisk ekonomicznych; jak pisze A. del Vigo – „oddali się niełatwemu wysiłkowi uetycznienia życia publicznego i prywatnego ich epoki”²⁵. Nie tyle chcieli uprawiać ekonomię, co możliwie najlepiej poznawać rzeczywistość, by osądzać ją z punktu widzenia moralności²⁶.

²⁴ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, op. cit., s. 381.

²⁵ A. de Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid 2006, s. 449.

²⁶ 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” De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, op. cit., s. 113 i n. L. Pereña pisze: „Kwestia etyczna i moralna była perspektywą ich analiz i studiów.

Charakteryzując etyczną postawę Szkoły w rozwiązywaniu zagadnień ekonomicznych, A. de Vigo wskazuje trzy jej najważniejsze cechy: „a) teleologizm ekonomiczny, zgodnie z którym moralność działania zależy nie tylko od jego obiektu, lecz także od jego celu i okoliczności; b) zasadę ‘sprawiedliwego środka’, który należy przedsięwziąć uprawiając handel, by oszacować słuszność (*licitud*) swoich zysków; c) instrumentalny charakter dóbr ekonomicznych względem osoby i wspólnoty”²⁷. W innym miejscu do tej ogólnej charakterystyki postaw cytowany autor dodaje kolejne cechy, m.in.: uznanie zysku nie za cel, lecz za środek służący zaspokojeniu potrzeb życiowych i kulturalnych, prymat dobra wspólnego nad jednostkowym, stałe dążenie do wiązania sprawiedliwości z miłosierdziem (*caridad*), głęboki humanizm, zainteresowanie ubogimi, troskę o to, by życie ekonomiczne odpowiadało wymogom rozumu i moralności, wspierało ludzką godność, a także służyło jako środek do osiągnięcia jego

Każdy inny punkt widzenia był jej podporządkowany. Problemy ekonomiczne nie stanowiły ich zainteresowania centralnego. Moralność ekonomiczna należała do ogólnej etyki ludzkich działań” (L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Notas de identidad*, w: E. Lluch (red.), op. cit., s. 64). „Wśród hiszpańskich teologów nie powinniśmy szukać czystego ekonomisty. Są oni przede wszystkim moralistami i, w konsekwencji, problemy ekonomiczne studiują w świetle teologii moralnej i prawa. Ich głównym celem było kierowanie umysłami (*conciencias*)” (J. Barrientos García, *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, w: E. Lluch (red.), op. cit., s. 94). Zob. także M. Grice-Hutchinson, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Madrid 1995, s. 52.

²⁷ A. de Vigo, *Ética y mercados en la Escuela de Salamanca*, w: *Europa, mercado o comunidad. De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, op. cit., s. 15 oraz A. de Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, op. cit., s. 56, gdzie autor stwierdza, że intencją przedstawicieli Szkoły nie było nigdy tworzenie ekonomii, lecz „formułowanie zasad etycznych, które, według ich opinii, powinny przesyścić i kształtować życie ekonomiczne we wszystkich jego obszarach”.

duchowej, zwłaszcza moralnej, doskonałości²⁸. Autor pisze także, iż „w koncepcji naszych scholastyków podmiotem ekonomii jest człowiek. Dlatego wartość ekonomiczna nie jest tyle relacją materialną między rzeczami, ile relacją między osobami, czy raczej 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”²⁹.

Podjmując zagadnienie wartości pieniądza i dóbr, salamantyńscy uczeni rozwinęli ich psychologiczną (subiektywną) teorię. Za najbardziej odważną i oryginalną koncepcję dotyczącą pieniądza, uznawana jest teoria parytetu siły nabywczej pieniądza, która w XVI w. jeszcze nie funkcjonowała w ekonomii³⁰. Do idei Szkoły nawiązywał H. Grocjusz w traktacie *De iure belli et pacis* (1625), w którym rozważając kwestię sprawiedliwości handlowej, wymienia z nazwiska Martín de Azpilcueta (Doctor Navarro, 1492-1586), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) i innych, S. Pufendorf, F. Hutcheson (1694-1746) w *Introduction to Moral Philosophy* oraz A. Smith (1723-1790) w *Bogactwie narodów*³¹. W drugiej połowie XIX stulecia pojawiły się w ekonomii subiektywistyczne koncepcje wartości ekonomicznych (Jevons, Warlas, Menger, J.B. Say). Do idei salamantyńskich uczonych nawiązywała także Szkoła Austriacka z L. von Misesem,

²⁸ A. del Vigo, *Ética y mercados en la Escuela de Salamanca*, op. cit., s. 23.

²⁹ A. de Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, op. cit., s. 568.

³⁰ M. Grice-Hutchinson, *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española 1544-1605*, Salamanca 2005, s. 125.

³¹ 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 y el pensamiento naturalista de Hugo Grocio*, w: *Europa, "mercado o comunidad" De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, op. cit., s. 89.

E. Böhm-Bawerkiem i F.A. Hayekiem³². Joseph Schumpeter, jeden z najwybitniejszych ekonomistów XX w., nie tylko cenił wysoki poziom wiedzy ekonomicznej w szesnastowiecznej Hiszpanii, ale także argumentował, iż w Szkole z Salamanki ekonomia ukształtowała się jako nauka³³. Historycy myśli politycznej przekonują natomiast, iż bez salamantyńskiej scholastyki zabrakłoby ogniwa w łańcuchu idei, łączącym społeczno-prawne doktryny średniowieczne z nowożytnymi teoriami umowy społecznej i prawa natury (Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau)³⁴, wojny (Grotius, Pufendorf), uniwersalnego prawa narodów (Grotius) i współczesnymi konceptami prawa międzynarodowego³⁵. Należy także zwrócić uwagę na wpływ obrońcy Indian, Bartolomé de Las Casas na ukształtowanie się koncepcji „dobrego człowieka

³² Zob. J. Aranzadi del Cerro, *La importancia social de los mercados*, op. cit., s. 153-155.

³³ Zob. J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York-Oxford 1954; G. O'Brien, *An Essay on Mediaeval Economic Teaching*, London 1920; A. Fanfani, *Catholicism, protestantism and capitalism*, London 1935; M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory 1544 – 1605*, New York-Oxford 1952; taż, *Early Economic Thought in Spain 1177-1740*, London 1978; taż, *Economic thought in Spain. Selected Essays of Marjorie Grice-Hutchinson*, Laurence S. Moss, Christopher K. Ryan (red.), Aldershot-Brookfield 1993; A. Chaufuen, *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, Warszawa 2007.

³⁴ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii: od Ockhama do Suáreza*, t. III, Warszawa 2001, s. 393, 376, 373 i n., 407; tenże, *Historia filozofii: od Kartezjusza do Leibniza*, t. IV, Warszawa 2005, s. 143; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym-Lublin 1987, s. 146-148; H.E. Barnes, *Suárez i Mariana*, w: H. Becker, H.E. Barnes, *Wzrost myśli społecznej: od wiedzy ludowej do socjologii*, cz. 1, Warszawa 1984, s. 495 i n.

³⁵ Zob. J. Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Oxford-London 1934; W. Buchner, *Wojna i konkwesta. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, s. 13 i n.

natury” J.J. Rousseau³⁶, odgrywającej ważną rolę w nowożytnej myśli społecznej i politycznej.

W panoramie hiszpańskiego „złotego wieku” nie może zabraknąć choćby pobieżnych wzmianek o mistycyzmie. W dziejach hiszpańskiej umysłowości mistyka odgrywa szczególnie doniosłą rolę, a niekiedy bywa uznawana za najwyższy wzlot ducha. 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.

Jak już wiemy, najwybitniejszym protagonistą ruchu odnowy życia religijnego w Hiszpanii omawianej epoki był kard. Cisneros. Jego inicjatywy odegrały istotną rolę w powstaniu w Hiszpanii silnego nurtu religijności mistycznej. Jedną z nich była popularyzacja zagranicznej literatury mistycznej, która, jak zakładał kardynał, miała sprzyjać uwewnętrznieniu chrześcijańskich postaw i ożywieniu życia religijnego w ogóle. Na gruncie ożywienia religijnego wyrosły w Hiszpanii takie zjawiska, jak religijność *alumbrados*, mistyka ortodoksyjna (zgodna z założeniami kontreformacji kontrolowana przez oficjalny Kościół) i – poza granicami ortodoksji – XVII-wieczny kwietyzm.

Rodzima literatura mistyczna pojawiła się w Hiszpanii już na przełomie XIV i XV w. Na początku XVI w. w Kastylii pojawił się także ludowy ruch iluministów („*alumbrados*” oślnionych), z dwoma najważniejszymi jego odłamami, zwanym *recogimiento* i *dejamiento*. Jak pisze A. Márquez, „be iluminizmu nie da się wyjaśnić żadne fundamentaln

³⁶ Zob. R. Gaj, *Aktualność filozofii politycznej José Ortegi y Gasset* w: M. Jagłowski (red.), *Wokół José Ortegi y Gasset (1883-1955. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, Olsztyn 2006, s. 70; także tenż *Hiszpańscy prekursorzy teologii wyzwolenia w perspektywie globalizacji. Polskie interpretacje*, w niniejszym tomie.

znajdowanie 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"³⁷.

Recogimiento było duchowością, która rozkwitała zwłaszcza wśród franciszkanów Nowej Kastylii. Przyjmowano tam, że dostęp do Boga dusza znajduje w samej sobie, kiedy całkowicie porzuci świat zewnętrzny oraz odrzuci myślenie nie tylko o jakiegokolwiek rzeczy stworzonej, ale wyeliminuje nawet wszelkie myślenie dyskursywne („nie myśleć o niczym” to warunek, by „myśleć o wszystkim”) – gdy opróżni własne wnętrze, by mógł je wypełnić Bóg. Spełniwszy te warunki, ma szansę wznieść się wysoko i otrzymać łaskę obcowania z bytami czysto duchowymi oraz dostąpić przyjaźni z Bogiem. *Dejado* jeszcze dalej niż *recogimiento* wychodziło poza obręb oficjalnej teologii (także poza obręb klasztorów, bowiem uważano, że *dejado* może zostać każdy; był to nurt duchowości laickiej).

Szeroki nurt mistycyzmu hiszpańskiego zwykło się porządkować według rodzaju duchowości monastycznej, wyrażającej się w systemach teologicznych poszczególnych zakonów, do której nawiązują autorzy dzieł mistycznych, wyróżniając na tej podstawie „szkoły” mistycyzmu. M. Andrés Martín obejmuje wszystkie te szkoły i doktryny mistyczne wspólnym mianem *recogimiento*. Charakteryzując ową wspólną dla nich treść i wyrażaną przez nią postawę, pisze, że *recogimiento* to postawa, „która pochłania całego człowieka, ciało i ducha, poznanie, pamięć i wolę. Nie czyni podziału na ciało i duszę, wewnątrz i zewnątrz, pogardzając tym drugim, jak

³⁷ A. Márquez, *Los alumbrados*, Madrid 1972, s. 18. Autor stawia tezę jeszcze odważniejszą, pisząc, iż „iluminizm był herezją; alumbrados byli heretykami; między nimi, Valdés, i przez zbliżenie do nich, Carranza i nasi mistycy ortodoksyjni” (Ibidem, s. 179).

to czynili olśnieni i erazmianie. Nie rozdziela jako niespójnych ćwiczeń ascetycznych i mistycznych, życia aktywnego i kontemplatywnego, teologii scholastycznej czy badawczej i mistycznej czy ukrytej. Przyjmuje, że powinniśmy naśladować Chrystusa całym naszym bytem, 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 wieku³⁸.

W opinii tego autora, ową integrację i skupienie (*recogimiento*) wszyscy mistycy hiszpańscy pojmowali jednakowo – sprowadzając człowieka do jego istoty, centrum, za jakie uznali głębię nagiej duszy, w której dokonuje się unia człowieka z Bogiem. Najważniejszą, fundamentalną ideą mistyki hiszpańskiej jest przeświadczenie, iż kondycja ludzka pozwala na jej wewnętrzną samoorganizację, integrującą wszystkie rozproszone porządki i funkcje ludzkiego bytu w pewną wyższą całość, tak iż staje się on zdolny do przekroczenia siebie w poszukiwaniu swojego ostatecznego zakorzenienia, do transcendowania siebie w kierunku spotkania i integracji z Bytem Najwyższym jako światłem prawdy dotyczącej człowieka samego. „Ostatecznym celem *recogimiento* jest zbudowanie człowieka wewnętrznego od strony istotnego i prostego ośrodka ludzkiego bytu – pisze M. Andrés Martín. Wszystko jest podporządkowane temu celowi³⁹. Istotnym rysem mistyki hiszpańskiej jest postawa afektywna, wyróżniająca miłość i wolę jako czynniki istotnie warunkujące doświadczenie unii człowieka z Bogiem.

³⁸ M.A. Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975, s. 13 i n.

³⁹ *Ibidem*, s. 15.

Najwybitniejsze osiągnięcia mistyki hiszpańskiej wiążą się z dwiema jej szkołami – jezuicką i karmelitańską. Ducha mistyki jezuickiej określił św. Ignacy Loyola (1491-1556), czerpiąc wiele z reguły św. Benedykta. Jest to mistyka ascetyczna, oparta na ściśle określonych regułach praktycznych (metodyczna), w znacznie mniejszym zaś stopniu na intelektualnej spekulacji oraz silnie związana z zasadami posłuszeństwa i powstrzymaniami wstrzemięźliwości. W większym stopniu niż mistyka innych szkół respektuje autorytet Kościoła. *Ejercicios espirituales* to wprawdzie dzieło, które nie traktuje o doświadczeniu mistycznym, jednak proponuje pewien szczegółowo opracowany model kontemplacji, która, nie będąc wprawdzie jeszcze samym doświadczeniem zjednoczenia z Bogiem, do takiej unii może prowadzić.

Mystyka karmelitańska, bliska duchowości franciszkańskiej, miała w Hiszpanii najwybitniejszych przedstawicieli w osobach św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, których dzieła należą także do szczytowych, klasycznych osiągnięć mistyki chrześcijańskiej. Podstawowym i stałym założeniem wszystkich nauk św. Jana od Krzyża jest przekonanie, iż każdy człowiek jest dzieckiem Boga, stworzonym nie tylko na Jego obraz i podobieństwo, ale także do stałej łączności z Nim. Zakłada również, że owa łączność (komunia) z Bogiem nie zawsze jest łatwa do odkrycia. Dlatego jednym z najważniejszych celów jego twórczości jest niesienie pomocy czytelnikom w odkrywaniu mieszkającego w ich duszach Boga. Owo odkrycie i świadome nawiązanie unii z Bogiem jest, według niego, warunkiem pełnej realizacji człowieczeństwa we wszystkich jego aspektach.

Mystyka reprezentowana przez Teresę z Ávila jest mistyką miłości. W *Las moradas* pisze ona, iż nie chodzi o to, by dużo myśleć, lecz by bardzo kochać. Miłość uznaje ona za pewien rodzaj poznania i rozumienia, chociaż nie potrafi wyjaśnić, na czym owo rozumienie polega. Oczywiście, chodzi

o miłowanie Boga, które jest zarazem mądrością, którą On napęłnia duszę w taki sposób, iż ona sama tego pojąć nie potrafi. Warunkiem wejścia na drogę miłości i uzyskania mądrości jest *recogimiento* – skupienie wszystkich sił i zdolności i ukierunkowanie ich ku Bogu. Temu właśnie służy oczyszczająca duszę i dająca skupienie modlitwa. Obecność Boga w tak przygotowanej duszy (Teresa pisze o niej jako obecności płomienia czy światła, ale także głosu) jest tylko Jego łaską. A kiedy już Bóg pojawia się w duszy, wychodzi ona ponad siebie, zapominając o sobie i o zewnętrznym świecie, chociaż w tym stanie nie dochodzi do pełnej utraty świadomości. Mistyczne doświadczenie Teresy rozpoczyna się w 1554 r. wizją Chrystusa. Ściślej ujmując, kiedy Go po raz pierwszy doświadczyła, nie widziała ona samego Chrystusa, lecz czuła jedynie Jego obecność. Próbując wyjaśnić, na czym tego rodzaju doświadczenie polega, pisała, iż jest ono podobne do takiego doświadczenia obecności innej osoby, jakie ma niewidomy. Kiedy indziej zjawiał się On w bardziej cielesnej – by tak rzec – postaci, chociaż, ściślej, nie były to wizje Jego cielesności – widziała Jego rękę, twarz i wreszcie całą postać. Tym, co ją najbardziej poruszało, było doświadczenie nie dającego się opisać ani zobaczyć „cielesnymi oczami” białego światła, jakie w takich chwilach emanowało z Chrystusa. W *Las Moradas* i w *Camino de perfección* duszę symbolizuje pałac (czy też zamek) ze złota i szlachetnych kamieni. Im szlachetniejsza dusza, tym wspanialszy blask zamku.

W XVII w. nadzwyczajna kreatywność hiszpańskiego „złotego wieku” zaczęła wygasać, chociaż i w tej epoce, trwającej niemal do końca wieku XIX, pojawiały się dzieła o wyjątkowym znaczeniu (w niniejszym tomie piszą o nich m.in. dr Alicja Bączyk-Tomaszewska oraz prof. José María García Gómez-Heras). Ten dość poważny spadek formy twórczej, a później jej odrodzenie się w epoce zwanej „wiekiem

„sztywnym” różnie bywa tłumaczony. Niekiedy autorzy tego zjawiska wyjaśniają się do katolicyzmu jako „stałej” kultury hiszpańskiej⁴⁰, która decydowała o powrotach do tradycjonalizmu, o nieufności wobec (pobudzających i zapładniających – powiedzieliby niektórzy) wpływów zewnętrznych, o charakterystycznej dla kultury hiszpańskiej sekwencji długich epok izolacji wobec nich oraz krótkotrwałych okresów otwarcia na nie. Wiążą oni owe okresy kulturalnego zastoju z pragnieniem zachowania czystości wartości narodowych i katolickich narazem. Ortega y Gasset powiadał, że były to okresy „betonizacji” hiszpańskiej kultury⁴¹. Drugie natomiast miały zachować się dążeniami odnowicielskimi, skłonnością do tolerancji, otwarciem na wpływy zewnętrzne.

Odpowiadając na pytanie o źródło owego falowania hiszpańskiej kreatywności, Hiszpanie dość często odwoływali się do wyjaśnień psychologicznych, wskazując na stałe cechy ich narodowego charakteru. Skłonność do tego rodzaju wyjaśnienia zjawisk historycznych i kulturowych jest w hiszpańskiej refleksji humanistycznej obecna przynajmniej od początków XVIII wieku. Jeszcze w XX wieku np. R. Menéndez Pidal⁴² dialektykę wzlotów i upadków rodzimej kultury tłumaczył „hiszpańską dumą” i „hiszpańskim mesjanizmem” oraz rodzącą z nich szkodliwą pasję hiszpańską przesadną popędliwością. Według niego epileptyczna psychika Hiszpanów, oscylująca między miarą wielkości a kompleksem niższości, odzwierciedla się w karwulsyjnej linii rozwoju kultury narodowej. Inne wyjaśnienie tego zjawiska znajdujemy u J.L. Abellána. Nie uznaje on czynników psychicznych za mające znaczenie dla

⁴⁰ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 1, Madrid 1979, s. 106.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Buenos Aires 1958, s. 140.

⁴² W pracy *Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de nuestra política*, Buenos Aires 1959.

wyjaśnienia zmieniającej się kreatywności i odwołuje się do czynników społecznych, ekonomicznych, ideologicznych i zwłaszcza politycznych⁴³.

Aż do połowy wieku XIX w filozofii hiszpańskiej niewiele się dzieje. Jej odrodzenie, zbiegające się z szerszym odrodzeniem kulturalnym kraju, będącym w istocie jego europeizacją i modernizacją, rozpoczęło się w drugiej połowie XIX wieku i trwało niemal do połowy XX stulecia⁴⁴. Dokonało się ono w trzech etapach; pierwszy z nich, nie zaliczany do epoki „srebrnego wieku”, wiąże się z działalnością krauzystów, następny z grupą określaną mianem „pokolenia 98”; trzeci, w którym następuje zbliżenie intelektualnego poziomu hiszpańskiej filozofii do poziomu właściwego filozofii europejskiej – z J. Ortegą y Gassetem.

Krauzyzm był kierunkiem filozoficznym mającym źródło w poglądach niemieckiego filozofa K.Ch.F. Krause (1781-1832). Rozwijał się on początkowo w Niemczech, następnie w Belgii oraz w Hiszpanii, gdzie w ciągu ok. 80 lat był dominującym nurtem filozoficznym i wpływowym, obejmującym wiele dziedzin życia, ruchem społecznym. Recepcja krauzyzmu w Hiszpanii zaczęła się w latach 30. XIX w., a jej główną postacią był Julián Sanz del Río (1814-1869), który opublikował w 1860 r. pracę Krausego *Das Urbild der Menschheit* jako *Ideal de la Humanidad para la vida*⁴⁵. Obecność wpływów krauzyzmu zauważa się w Hiszpanii do wybuchu wojny domowej w 1936 r., a nawet do poł. XX w.

⁴³ Zob. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 1, op. cit., s. 108.

⁴⁴ Zob. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid 1989, s. 159.

⁴⁵ Zob. E.M. Ureña, *Introducción*, w: E.M. Ureña, J.L. Fernández Fernández, J. Siedl, *El 'Ideal de la Humanidad' de Sanz del Río y original alemán*, Madrid 1992, s. X.

Krauzyzm hiszpański nie był zwartą i nie podlegającą zmianom szkołą filozoficznego myślenia. Był to raczej ruch intelektualny, religijny, społeczny i polityczny liberalnego mezczaństwa, które znalazło w nim filozoficzne ugruntowanie własnych aspiracji ideologicznych i politycznych. Był on przy tym mniej zainteresowany samą filozofią, bardziej natomiast jej konsekwencjami praktycznymi – racjonalizacją kultury oraz duchową (zwłaszcza moralną) reformą społeczeństwa, dlatego płodność hiszpańskiego krauzyzmu przejawia się wyraźniej w dziedzinach związanych z praktyką, takich jak prawo, etyka i pedagogika, niż w dokonaniach ściśle teoretycznych. Szczególnie atrakcyjna dla liberalnego odłamu mezczaństwa⁴⁶ była krauzystowska koncepcja państwa, ograniczająca zakres jego interwencji w życie indywidualne obywateli, której towarzyszy wizja szerokiego zakresu wolności przysługujących jednostkom i autonomii wszystkich sfer działalności społecznej. Praktycystyczny i reformistyczny duch krauzyzmu wynikał nie tylko z dążeń animatorów tego ruchu do ustanowienia ogólnoludzkiej harmonii, ale również z przeświadczenia, iż każda jednostka ludzka ma niezbywalną godność oraz nienaruszalne, absolutne prawa do życia, edukacji, pracy, wolności, równości, własności i staważowania się. Tezy te prowadziły wprost do postulatów domagających się ewolucyjnej, pozbawionej przemocy transformacji (tak bowiem tryb zmian dyktuje szacunek dla wszystkich ludzi) istoty i zasad życia ekonomicznego w kierunku poszerzenia zakresu indywidualnej wolności religijnej, politycznej, ekonomicznej, intelektualnej etc.⁴⁷.

Jeden z późnych przedstawicieli tego nurtu myśli, A. Posaña (1860-1944), pisze: „krauzyzm nie był (...) ani doktryną, ani systemem, ani zamkniętą i, bynajmniej, tajemniczą

⁴⁶ E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, op. cit., s. 144.

⁴⁷ Ibidem, s. 144 i n.

szkołą”⁴⁸, lecz ruchem intelektualno-etycznym, ograniczającym się do pewnego specyficznego ukierunkowania myślenia, pewnego specyficznego ujmowania problemów i pewnego sposobu czy stylu życia⁴⁹. Nie była to filozofia w ścisłym sensie teoretyczna, lecz raczej propozycja „filozoficznego”, opartego na dyscyplinie moralnej i doskonaleniu intelektualnym stylu życia. Jako zasadniczy i fundamentalny warunek tego stylu krauzyści wskazywali wolność jednostki, zwłaszcza w dziedzinie dociekań naukowych, wolność sumienia oraz wolność polityczną⁵⁰. Odrzucili autorytet tradycji, uznając, iż nie może ona być gwarancją prawdy. Według nich, w dociekaniu prawdy liczy się tylko indywidualny wysiłek i naukowy dowód. To przeświadczenie rodziło wręcz przesadny entuzjazm, jaki żywili wobec badań naukowych. Jedną z konsekwencji działalności krauzystów była sekularyzacja niektórych sfer myślenia.

Reforma ekonomiczna i społeczna miały być 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 tolerancyjny⁵¹.

Krauzyści byli przekonani, iż reforma polityczna i społeczna Hiszpanii powinna być poprzedzona ucywilizowaniem społeczeństwa, przygotowaniem go do życia w wolności a jego narzędziem powinna być powszechna edukacja

⁴⁸ A. Posada, *Breve historia del krausismo español*, Oviedo 1981, s. 108.

⁴⁹ Zob. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, op. cit., s. 47.

⁵⁰ Zob. *Ibidem*, s. 46-48.

⁵¹ *Ibidem*, s. 219.

kształtująca w obywatelach nie tylko cnoty publiczne, ale dokonująca głębokiej etycznej przemiany człowieka (według krauzystów „problem Hiszpanii to przede wszystkim problem edukacji”, jak pisze A. Posada, Sanz del Río „uczynił z Hiszpanii dydaktykę, a z nauczania kapłaństwo”⁵³). Nowatorskie, wymagające głęboko w wiek XX, dokonania krauzystów w dziedzinie pedagogiki są oceniane bardzo wysoko. Ich wizja wychowania była przez nich realizowana w założonej w 1876 roku *Institución Libre de Enseñanza* (Wolnej Wszechnicy Krauzystów)⁵⁴, kształcącej aż do roku 1936 elity zdolne do modernizacji kraju. Głównym inspiratorem tego przedsięwzięcia był F. Giner de los Ríos, ale uczestniczyli w nim także krauzyści: M.B. Cossío, Montero Ríos, González de Linares. Wolna *Institución Libre de Enseñanza* była neutralna światopoglądowo⁵⁵ i politycznie. Kształcenie, pojmowane tutaj jako integralne kształtowanie nowego, „harmonijnego”, wolnego człowieka, było praktyczną realizacją programu humanitarnej odnowy społeczeństwa hiszpańskiego⁵⁶. 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

⁵³ Ibidem, s. 61.

⁵⁴ A. Posada, *Breve historia del krausismo español*, op. cit., s. 62.

⁵⁵ Krauzyści krauzyści założyli inne instytucje kulturalne i badawcze, takie jak *Centro para Ampliación de Estudios*, *Residencia de Estudiantes*, *Centro de Estudios Históricos*.

⁵⁶ Mimo to, po wojnie domowej Wolną Wszechnicę oskarżono o dechrystianizację hiszpańskiego społeczeństwa (E. Otero Urtaza, *La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar Belga*, w: E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro (red.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid 1999, s. 140).

⁵⁷ Zob. na ten temat: J. López-Morillas, *Hacia el 98: literatura, sociedad, pedagogía*, Barcelona 1972, s. 83 i n.

z tym, co oferuje życie: z przyrodą, sztuką, przemysłem, ludźmi, etc., dlatego organizowano mnóstwo wycieczek. Tym sposobem zrywano z intelektualizmem, jaki dominował w tradycyjnych szkołach, w których przekazywano wiedzę abstrakcyjną, często bardzo szczegółową, ale nie dbano o jej praktyczny związek z rzeczywistością⁵⁷. Wykluczono zupełnie kary cielesne (przyjęto tu jako podstawowe założenie, iż dziecko jest małym człowiekiem, mającym taką samą godność, jak człowiek dorosły), wprowadzono koedukację, uznając ją za ważny czynnik edukacji moralnej, prowadzący do jednakowego poszanowania obu płci.

Z filozoficznego punktu widzenia hiszpański krauzyzm przedstawia się, być może, dość skromnie, jednak bez tych skromnych dokonań dalszy rozwój kultury hiszpańskiej byłby dość trudny, a z pewnością nie tak bogaty, by można było określić go mianem „srebrnego wieku”.

„Srebrny wiek” kultury hiszpańskiej rozpoczął się około roku 1898. Dla Hiszpanów była to data symboliczna, wyznaczająca ważną cezurę w dziejach politycznych i mentalnych ich kraju. Oznaczała wszak koniec jej kolonialnej potęgi, którą *de facto* nie była już od dość dawna, chociaż większość Hiszpanów nie chciała przyjąć tego do wiadomości, pielęgnując swoje ostatnie, wątle iluzje o trwaniu Hiszpanii „złotego wieku”, Hiszpanii Królów Katolickich, Karola V i Filipa II, znajdujące pożywkę i ostatnie świadectwo w resztkach zamorskich terytoriów Hiszpanii – Filipin, Portoryko i Kuby. W 1898 r., po przegranej wojnie ze Stanami Zjednoczonymi ta ostatnia ostoja tradycyjnej polityczno-kulturowej wyobraźni Hiszpanów przestała istnieć. 12 grudnia 1898 r., w dniu w którym Hiszpania podpisała kończący wojnę traktat

⁵⁷ Zob. A. Jiménez García, *Innovaciones pedagógicas en la Institución Libre de Enseñanza*, w: J. López Álvarez (red.), *La Institución Libre de Enseñanza su influencia en la cultura española*, Cádiz 1998, s. 166 i n.

w znaczeniu się kolonii, zaczęła się dla Hiszpanów nowa epoka. Klęska militarna ujawniła gospodarczy, polityczny, moralny i kulturowy kryzys, w jakim znajdowała się Hiszpania już od czasu kolonializmu (a może nawet znacznie dłużej – kwestia jego początku i przyczyn stała się także przedmiotem rozważań i debat). Klęska wywołała wstrząs i kryzys świadomości Hiszpanów. Jej stan chyba najtrafniej wyraża tytuł wspomnianego w *El Tiempo* w dn. 16.08.1898 r. artykułu F. Silveci, ówczesnego przewodniczącego Partii Konserwatywnej: „Kryzys”²⁷.

Rok 1898 nie wyznaczył początku rozważań o hiszpańskiej polityce, kulturze, o kondycji narodu i jego przeznaczeniu. Stał się tylko bardziej intensywnymi i dramatycznymi. W obszarze pierwotnie płaszczyznę rozważań była dziedzina polityki i gospodarki, to z czasem część hiszpańskich intelektualistów, pytających o istotę Hiszpanii i próbujących ustalić główne cechy narodowego charakteru Hiszpanów i wartości, które determinują w życiu narodu, podjęła zagadnienia o charakterze ogólniejszym, zwłaszcza metafizycznym, estetycznym, duchowym, i antropologiczno-egzystencjalnym.

²⁷ Tekst artykułu dostępny w Internecie pod adresem <http://www.nec.es/~jrovira6/restaur1/silvela.htm> (1.02.2007). J. López-Barja wskazuje trzy etapy reakcji Hiszpanów na „kolonialne porażki”. Pierwszy z nich miał charakter emocjonalny i raczej nieświadomy, a większość wyjaśnień dotyczących przyczyn klęski wskazywała na błędy polityczne, popełniane przez aktualne władze; w drugim etapie następuje „częściowy powrót do rozsądku”, winą obarcza się już nie tylko polityków, lecz cały naród, a źródła klęski odkrywa się w „wieloletnich dziejach Hiszpanii”; w trzecim etapie podejmuje się refleksję intelektualną nad dziejami Hiszpanii oraz stawia się – zgodnie z europejską intelektualną modą końca XIX w., której początkiem była klęska Francuzów, porażona w wojnie z Niemcami w 1870 r. – pytania o historyczno-polityczną osobowość Hiszpanii. (tenże, *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, op. cit., s. 249-253).

Podobnie jak w odniesieniu do „złotego wieku” kultury hiszpańskiej, tak też wobec jej „wieku srebrnego” jesteśmy zmuszeni stwierdzić, iż jego rozległość i bogactwo nie pozwala na jego pełniejszą – nawet bardzo ogólną – charakterystykę w tym wprowadzeniu. Możemy tutaj jedynie stwierdzić, iż lata 1898-1936 w Hiszpanii cechują się nadzwyczajnym odrodzeniem kreatywności intelektualnej i artystycznej we wszystkich dziedzinach kultury. O niektórych z nich piszą autorzy prac zawartych w trzeciej części niniejszego tomu. I podobnie, jak w wypadku „złotego wieku”, zakresimy tutaj jedynie szeroką panoramę najważniejszych zjawisk na płaszczyźnie filozoficznej (bez wątpienia mniej bogatej, niż w złotej epoce, ale tamta trwała przecież wielokrotnie dłużej, niż „wiek srebrny”) poświęcając uwagę dwóm najważniejszym formacjom intelektualnym tej epoki: „Pokoleniu 98” oraz działalności José Ortegy y Basseta i początkom Szkoły Madryckiej.

Pokolenie 98” zostało wyodrębnione w 1913 r.⁵⁹ przez Antonio Azorína (pseudonim literacki J.A.T. Martíneza Ruiza 1873-1967)⁶⁰. Charakteryzując „Pokolenie 98” Azorín pisar iż symbolizuje ono odrodzenie hiszpańskiej literatury – „odrodzenie mniej więcej pełne lub mniej więcej ograniczone –

⁵⁹ W artykule pt. *La Generación de 1898*, opublikowanym w jednym z lutowych numerów madryckiego czasopisma „ABC”. Wzmianki o „nowym pokoleniu” twórców, które powstało się w Hiszpanii po 1898 r., pojawiły się 5 lat wcześniej. D. Shaw w pracy *La generación del 98*, Madrid 1997⁷, s. 14 wskazuje artykuł w dzienniku *Faro* z dn. 23 lutego 1908 r., w którym o nowym pokoleniu pisze historyk i polityk G. Maura. Pojęcie Pokolenia 98 w hiszpańskiej kulturze utrwaliła zwłaszcza książka P. Laín Entralgo pt. *La generación 98*, opublikowana w 1945 r.

⁶⁰ Niektórzy z wymienionych przez Azorína jako tworzący „Pokolenie 98” zaprzeczali jego istnieniu. Już w latach 30. podjęto rewizję pojęcia „Pokolenie 98”, próbując znaleźć lepsze – precyzyjniejsze i jaśniejsze – określenie nurtu myśli, który był dotąd tym mianem określany. Krótką historię tych prób przedstawia J.L. Berna Muñoz. *„Invento o realidad” La generación española de 1898*, Valencia 1996, s. 17-20.

jeśli chcecie – lecz, ostatecznie, odrodzenie” i – precyzując rozumienie terminu „odrodzenie” – dodawał: „odrodzenie jest po prostu użyżnieniem (*fecundación*) narodowego myślenia myślą zagraniczną”⁶¹. Podając nazwiska twórców, którzy mieli do tego pokolenia należeć, autor zakreślił jego granice dość szeroko, włączając do niego także tych, których późniejsza krytyka łączy z modernizmem i dość skrupulatnie oddziela od prądu twórczości właściwej dla „Pokolenia 98”. Według Azorína, mieli do niego należeć Valle-Inclán, Unamuno, Benevente, Maeztu, Darío, Baroja, Bueno oraz on sam. Późniejsi historycy idei i krytycy podają nieco inny skład Pokolenia – znikają z tego spisu nazwiska Darío (powszechnie uznaje się, że był modernistycznym poetą, którego niewiele łączyło z ideami tej grupy) oraz Bueno, pojawiają się natomiast na tej liście A. Machado i A. Ganivet⁶².

Członkowie pokolenia utrzymywali bezpośrednie kontakty ze sobą, uczestniczyli w tych samych spotkaniach towarzyskich i wydarzeniach artystycznych, publikowali w tych samych czasopismach. Szczególnie bliskie relacje łączyły Baroję, Azorína i Maeztu, którzy swój nieformalny związek nazywali „Grupą Trzech” (*Grupo de los Tres*). Charakteryzując wspólną dla tej grupy postawę Azorín w klasycznym, często cytowanym fragmencie artykułu, pisał, iż „pokolenie 1898 liczy stare miasteczka i krajobrazy; chce odzyskać dawniejszych poetów (Bercero, Juan Ruiz, Santillana); tworzy atmosferę entuzjazmu wokół el Greca, zapoczątkowaną już w Katalonii, oraz publikuje jedyny numer czasopisma *Mercurio*, poświęcając go kreteńskiemu malarzowi; rehabilituje Góngorę [...] ogłasza się jako romantyczne na bankiecie poświęconym

⁶¹ Azorín, *La Generación de 1898*, w: tenże, *La Generación 98*, A. Cruz Banaś (red.), Salamanca-Madrid 1961, s. 24.

⁶² Lista tych, którzy do Pokolenia 98 należeli, bywa u niektórych autorów znacznie dłuższa. Zagadnienie to wyczerpująco omawia J.L. Abellán w *Sociología del noventa y ocho*, Madrid 1997, s. 29-33.

Pío Barosze, z okazji jego powieści „Camino de perfección”; odczuwa entuzjazm w stosunku do Larry i w hołdzie dla niego odbywa pielgrzymkę na cmentarz, gdzie leży pochowany, odczytuje mowę przy jego grobie oraz składa na nim wiązanki fiołków; wreszcie usiłując zbliżyć się do rzeczywistości, dekomponuje język, aby uczynić go głębszym, przywracając mu stare słowa, słowa plastyczne, by za ich pomocą mogli dosadniej i mocniej uchwycić rzeczywistość”⁶³.

E.I. Fox, precyzując tę charakterystykę pisze, iż twórczość Pokolenia 98 miała charakter głównie autobiograficzny, pesymistyczny i melancholijny, że interesowała je przeszłość Hiszpanii oraz że było ono krytyczne wobec społeczeństwa, w którym żyło⁶⁴. „Problem Hiszpanii” (na który składały się takie zagadnienia, jak określenie jej duchowej istoty, przyczyny jej złej, najszerzej rozumianej, kondycji i sposobów jej odrodzenia, krytyka typu psychologicznego Hiszpana, przyszłość i przeznaczenie kraju i narodu⁶⁵) stanowił główną oś intelektualnych zainteresowań Pokolenia, a nawet jego obsesję. A, jak pisze D. Shaw: „problemy Hiszpanii po klęsce w 1898 r

⁶³ Azorín, *La Generación de 1898*, w: tenże, *La Generación 98*, A. Cruz Rueda (red.), Salamanca-Madrid 1961, s. 27-28. Zauważmy, że Azorín nie wspomina nawet jednym słowem o związku twórczości Pokolenia 98 z wojną o Kubę. Wydaje się, że ten fakt miał dla Pokolenia 98 mniejsze znaczenie, niż się tradycyjnie zwykło mu przypisywać. Autorzy nowszych opracowań dotyczących Pokolenia 98, 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 Baroja 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” (tenże, *Pío Baroja en el 98 y en Madrid*, w: *España, cambio de siglo*, Madrid 2000, s. 33).

⁶⁴ E.I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid 1976, s. 211.

⁶⁵ J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, Madrid 1997, s. 26.

manifestowały się w postaci biedy, niedorozwoju, niesprawiedliwości społecznej, regionalnego separatyzmu, niewłaściwej edukacji, braku przekształceń i pilnej konieczności stanowienia politycznej struktury władzy. Mimo to, wobec wszystkich problemów Pokolenie 1898 przyznało pierwszeństwo przebudowie duchowej!"⁶⁶.

I nieco dalej dodaje: „ludzie Pokolenia 1898 nadal widzieli w kategoriach duchowego zbawienia, zamiast myśleć o koniecznej reorganizacji”⁶⁷, postulowali prymat idei i sił duchowych nad konkretnymi potrzebami społecznymi, odrzucali wszelkie próby europeizacji Hiszpanii i praktyczne reformy na rzecz mitu „regeneracji”, według którego odrodzenie Hiszpanii miało nadejść z wnętrza, z „hiszpańskiej duszy”⁶⁸.

Specyficzny sposób, w jaki Pokolenie 98 podjęło „problem Hiszpanii”, polegał przede wszystkim na tym, że udało mu ono wymiar zarazem estetyczny, metafizyczny i polityczny; jednoznaczному określeniu tej specyfiki stoi na przeszkodzie zarówno raczej mało naukowy, a bardziej artystyczny i literacki sposób ujmowania przez nie wszelkich zagadnień, jak i upodobanie do docierania do istoty omawianych spraw poprzez dość swobodną interpretację narodowej literatury i mitów wyrażających narodową

⁶⁶ J. Saura, *La Generación del 98*, op. cit., s. 23.

⁶⁷ Tamże, s. 24.

⁶⁸ Ten pogląd ma także przeciwników, co wynika z braku wspólnej dla całego Pokolenia postawy w kwestii źródła odnowienia narodowej kultury. W pewnej części przedstawiciele Pokolenia 98 – przynajmniej przez pewen czas – utrzymywała pogląd, że źródła odrodzenia Hiszpanii należy szukać w niej samej. Niemniej w cytowanej wyżej charakterystyce Pokolenia, jaką przedstawił Azorín, jest mowa o źródle zewnętrznym, jakim są „zagraniczne” idee. Nie można więc odmówić racji także poglądowi E. Blanco Aguinaga, wybitnego znawcy omawianych tutaj zagadnień, według którego „problem Hiszpanii” nie jest niczym innym, niż konfliktem między wartościami tradycyjnymi i wartościami europejskimi” (tenże, *Generación del 98*, Barcelona 1978, s. 33).

mentalność. Podstawą tej interpretacji była daleka od jakiegokolwiek rygorystyki naukowego psychologia narodu, której centralnym pojęciem – o ile w tym kontekście można zasadnie tego terminu użyć – stało się pojęcie „duszy narodu.” „Pojęcie ‘duszy’, które dominuje w nowym ujęciu problemu Hiszpanii, ukute przez młodzież Pokolenia 98, powinno być interpretowane (...) jako poszukiwane owej ukrytej istoty, której ściśle naukowe badania problemu Hiszpanii nie zdołały wydobyć na światło dzienne”⁶⁹. Pokolenie poszukuje „ducha”, „charakteru”, „geniusza”, „duszy hiszpańskiego narodu”, chociaż trudno byłoby znaleźć w jego pismach definicję tych metafizycznych realności. Pokolenie 98 nie tyle „badalo” czy odtwarzało mity narodowe, ile raczej samo je wytwarzało. Do wspólnego „mitotwórczego” dziedzictwa Pokolenia należą mity Matki-Kastylii i innych prowincji Hiszpanii⁷⁰ (boskiej Matki-Ziemi, Dziewicy), będące spersonalizowaną hipostazą krajobrazu i całej natury, mit Don Kichota i mit Hiszpanii idealnej (można go także nazwać mitem „intrahistorycznych” – jak to określał Unamuno – hiszpańskich wartości). Owe „badania”, dotyczące ducha Hiszpanii i jej niezmiennych wartości, były podstawą spekulatywnych dociekań historiozoficznych, mających na celu określenie historycznej roli Hiszpanii i jej dziejowego przeznaczenia.

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, pozbawiając go wcześniej związków z prywatnymi uczuciami, intencjami i przesadami. W rzeczywistości każdy

⁶⁹ F.J. Martín, *Del medio vital al medio histórico (José Martínez Ruiz en el laberinto del 98)*, w: D. Csejtei, S. Laczkó, L. Scholz (red.), *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, Szeged 1999, s. 197.

⁷⁰ Zob. J.L. Abellán, *Sociología del noventa y ocho*, op. cit., s. 50 i n.

...wysunął moment powszechnej udreki, aby uczynić
tego – w najbardziej godnym znaczeniu – poezję”⁷¹.

Chociaż refleksja polityczna i społeczna Pokolenia 98
...początkowo obiektywistyczne intencje, to z upływem
...skierowała się na rozpatrywanie spraw ogólnych,
...politycznych i narodowych w osobistych perspek-
...twach twórców.

Rzeczywisty wpływ, jakie Pokolenie 98 wywierało na
...hiszpańskiego społeczeństwa, był znaczący. Jego przed-
...wawili byli pierwszymi w dziejach Hiszpanii intelektu-
...kami, którzy po odwróceniu się od wartości tradycyjnego
...mieszczanstwa, jak i norm i zasad mieszczaństwa, z którego się
...zawiedli, znaleźli się niejako poza wszelkimi uwikłaniami
...społecznymi, co im umożliwiło ogląd całego społeczeństwa
...z zewnątrz, jak i stwarzało warunki teoretycznego obiektywiz-
...acji i analizom. Co więcej, jak pisze F. García de Cortazar,
...to nie pierwsze hiszpańskie pokolenie – to, któremu
...przynależy rozpowszechnienie terminu intelektualista –
...miało jasną świadomość sprawowania przewodniej funkcji
...wawangardzie społeczeństwa”⁷². Przestrzeń, która powstała po
...zawiedzeniu przez Pokolenie 98 starych wartości, można więc
...nazwać przestrzenią istotnie intelektualną⁷³. Później można było
...próbować ją zamykać, co się rzeczywiście w Hiszpanii

1. Lopez-Morillas, *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, op. cit.,
...23.

2. F. García de Cortazar, *Un 98 sin llanto*, w: D. Csejtei, S. Laczkó, L. Scholz
...op. cit., s. 8. Niemal identyczne stwierdzenie znajdujemy w pracy
...E. Fox: „młodym roku 1898 zawdzięczamy nie tylko przeniknięcie do
...hiszpańskiego terminu ‘intelektualista’, lecz także było to pierwsze
...pokolenie, które miało jasną świadomość swojej przewodniej roli
...wawangardzie politycznej i społecznej” (E.I. Fox, *La crisis intelectual del*
...op. cit., s. 16).

3. Zob. E. Stern, *El 98 y el Pensamiento Político. Una perspectiva europea*,
...op. cit. Juan-Manjón, A. Langa (red.), *Los significados del 98*, Madrid 1999, s.
...130.

zdarzało (dyktatura Primo de Rivery, a następnie gen. F. Franco). Jeśli życie polityczne, intelektualne i artystyczne może rozwijać się bez przeszkód tylko w wolnych przestrzeniach, to otwarcie takiej przestrzeni przez Pokolenie 90 należy uznać za jego największe – obiektywne, wbrew jego subiektywizmowi – dokonanie. Było ono także największym wkładem Pokolenia 98 w dzieło europeizacji Hiszpanii, które głównym protagonistą na gruncie filozofii stał się w następnym pokoleniu J. Ortega y Gasset (1883-1955).

Ortega w 1910 r. objął katedrę metafizyki na Universidad Central, którą kierował do roku 1936. Bardzo wcześnie, niemal wraz z objęciem katedry, zaczął zyskiwać 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 Gasset znajdują wyjaśnienie i uzasadnienie w jego trosce o polityczne a nade wszystko kulturowe uformowanie Hiszpanii, przeżywającej, według niego, głęboki kryzys społeczny, ekonomiczny, polityczny i kulturowy. Filozof niepokoił się zarówno prowincjonalną, „kacykowską” formą sprawowania władz kolejnych rządów, dbających jedynie o partykularne interesy wybranych grup społecznych, jak i kulturowym zapóźnieniem kraju, próbami pogłębienia kulturowych różnic między Hiszpanią a resztą Europy, przejawiającymi się m.in. w głoszonym przez M. Unamuno hasle „afrykanizacji” Hiszpanii (oparcia jej kultury na zasadach wyprowadzanych z pism afrykańskich Ojców Kościoła, przede wszystkim św. Augustyna). Nie bacząc na więzi przyjaźni z osobami reprezentującymi te tendencje i postawy (np. z M. Unamuno) 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 my

naukowa i filozoficzna. J.L. Mora García pisze: „Młody Ortega dostrzegł 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 krauzystów. Dlatego dążył do zakorzenienia filozofii w samym społeczeństwie, skierowania rozważań nie tylko na budowanie podmiotu wewnętrznego, jak to czyniono od XVII w., ze szczególną zaś uwagą w XVIII stuleciu, lecz człowieka społecznego. Dla Hiszpanii to dzieło było tak pilne, jak kamienne”⁷⁴.

W życie polityczne kraju Ortega zaangażował się w 1910 r., wygłaszając w Bilbao wykład pt. *La pedagogía social como programa político*, w którym twierdził, iż Hiszpania jako naród nie istnieje i że należy ją tworzyć na nowo, a podstawą tego dzieła powinna być „pedagogika społeczna”⁷⁵. Celem owego działania ma być europeizacja Hiszpanii. Ortega odwoływał się pod wpływem P. Natorpa, jego mistrza z Marburga) do idei socjalistycznych, które postrzegał jako ideał głębokiej reformy człowieka. Uważał, że idee socjalizmu (które, jak twierdził, mają charakter naukowy i nie podlegające dyskusji podstawy) powinny określać postawę polityczną i moralną każdego, że kto nie jest socjalistą, ma moralny obowiązek wytłumaczenia się ze swojej postawy⁷⁶. W 1913 r. założył stowarzyszenie-partię pn.

⁷⁴ J.L. Mora García, *Decálogo para una aproximación a la persona u el pensamiento de José Ortega y Gasset*, w: M. Jagłowski (red.), op. cit., s. 11.

⁷⁵ Niemniej, jak zauważa J. Sánchez-Gey Venegas, „tak jak Unamuno, Ortega postawiał 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: ideas y educación*, w: M. Jagłowski (red.), op. cit., s. 96.

⁷⁶ Zob. V. Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid 2000, s. 83 i 91. José Ortega y Gasset bliższy był w swej filozofii społecznej prawemu skrzydłu liberalistów hiszpańskich, zwanemu

Liga de Educación Política, które miało realizować zadania polityki społecznej. Dążąc do tego celu, m.in. 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 (podczas swej działalności wydawnictwo opublikowało 225 książek). Temu samemu celowi podporządkowana była także przebogata tematycznie, doskonała stylistycznie eseistyka Ortegi, którą w latach 1916-1934 uprawiał systematycznie na łamach czasopisma *El Espectador*. Wybór prasowego esaju jako formy intelektualnego oddziaływania nie był przypadkowy – uważał on, iż tylko w ten sposób treści naukowe i filozoficzne mogą trafić do nienawykłych do intelektualnej dyscypliny umysłów jego rodaków. Europeizacja i demokratyzacja Hiszpanii były także celem jego innych przedsięwzięć politycznych, do których należy m.in. założenie w 1930 r. (wraz z G. Marañómem y P. de Ayala) Agrupación al

moderados („umiarkowani”), które ścierało się z *exaltados* („radykałowie”). Światową sławę przyniosła mu krytyka demokracji („plebeizmu” – zrównania z plebem we wszystkim, nie tylko w prawach, ale i w gustach czy talentach) oraz próba zjednoczenia w jednym systemie liberalizmu (autonomia, meliorizm, pluralizm, tolerancja, zasada rozdziału Kościoła od państwa) z arystokratyzmem w greckim znaczeniu tego słowa (zasada przywództwa najlepszych, pozytywna koncepcja wolności jako samorządzenia). W swoim osądzie demokracji Ortega nie był ani oryginalny, ani osamotniony. Przywiązanie do idei elity i wolności jako autonomii zawdzięczał Nietzsche. Podobne uwagi padały ze strony liberałów konserwatywnych w Wielkiej Brytanii (Thomas Macaulay, Lord Acton), Francji (Alexis de Tocueville, Ernst Renan), Niemczech (Rudolf von Gneist, Heinrich von Trische, Paul Laband, Georg Jellinek i Max Weber) i Italii (Benedetto Croce). Zob. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 87-98. Mniej znanym faktem jest to, że Ortega był zwolennikiem nie tylko łączenia idei liberalnych z konserwatywnymi, ale również liberalnych z socjalistycznymi (bezpłatne studia dla młodzieży robotniczej, powszechny obowiązek pracy, udział robotników w zarządzaniu przedsiębiorstwem).

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 Agrupación, ostatecznie zaprzestając działalności politycznej. W 1936 r., po wybuchu wojny domowej, Ortega wyemigrował z Hiszpanii. Od 1945 r. odwiedzał ojczyznę nieoficjalnie. Większe sukcesy niż we własnym kraju Ortega odnosił za granicą, będąc już w owym czasie filozofem cieszącym się między-narodowym prestiżem.

Formułą, uznawaną – także przez J. Ortegę y Gasseta – za najogólniejszy wyraz jego filozofii, jest krótkie zdanie z *Meditaciones del Quijote*, podkreślające związek indywidualnego podmiotu z tym fragmentem rzeczywistości, w którym on żyje: „jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli ich nie walczę, nie ocale i siebie”⁷⁷. Formułę tę wyprowadził on z tważeń niemieckiego biologa J. Uexküla, dotyczących relacji między zwierzęciem a jego otoczeniem, nadając jej filozoficzną treść⁷⁸. Ortega rozwijał ją w wielu aspektach – metafizyczno-antropologicznym, epistemologicznym, estetycznym, socjologicznym, historycznym, politycznym i in.

Wpływ J. Ortegi y Gasseta na filozofię hiszpańską (i w pewnej mierze na myśl latynoamerykańską) był w pierwszej połowie XX w. ogromny i wieloaspektowy. Zapoczątkował on w Hiszpanii odrodzenie refleksji filozoficznej, długo odizolowanej od myśli europejskiej. Jak twierdzi J. Marías, „od Ortegi zaczyna się prawdziwa filozofia

⁷⁷ Na temat idei filozofii zob. M. Konarzewska, *José Ortega y Gasset w sprawie filozofii na podstawie Ewolucji teorii dedukcyjnej*, w: M. Jagłowski (red.), op. cit., s. 25-30.

⁷⁸ Zob. M. Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid 1988, zwłaszcza s. 11 i n.

w Hiszpanii”⁷⁹. Jego działalność edukacyjna, do której, poza jego osobistym wpływem jako nauczyciela akademickiego i świętego wykładowcy, należy zaliczyć także inicjatywy translatorskie i publicystyczne, pokazała Hiszpanom, czyniąc naprawdę jest filozofia, przyniosła szersze i głębsze zainteresowanie myślą europejską oraz spowodowała stopniowy wzrost poziomu rodzimej twórczości filozoficznej. J.L. Abellán pisze, iż znaczenie Ortegi y Gasseta polega na tym, że „po raz pierwszy w epoce nowożytnej filozofia myślana w języku hiszpańskim uzyskała wyraz tworzący dla przyszłość autentyczną możliwość filozoficznego myślenia w języku hiszpańskim”⁸⁰. Zauważa on, że znaczenie ortegiańskiej myśli nie sprowadza się jedynie do samej filozofii, lecz że jej efektem jest „przekształcenie panoramy kultury hiszpańskiej”⁸¹. Płodny długotrwały, bo sięgający ostatnich dziesięcioleci XX w., a nawet chwili obecnej, wpływ ortegizmu na hiszpańską – a także latynoamerykańską – filozofię i całą kulturę odbywał się i dokonuje poprzez uczniów Ortegi y Gasseta, tworzących Szkołę Madrycką oraz poprzez kolejne pokolenia intelektualistów wykształconych przez nich. Nie możemy omawiać tutaj ich myśli, ani nawet wymienić ich wszystkich, ograniczając się do wskazania najważniejszych⁸². Wśród nich szczególnym prestiżem

⁷⁹ J. Marías, *La escuela de Madrid*, 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).

⁸⁰ J.L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid 1966, s. 23.

⁸¹ Ibidem, s. 18.

⁸² Myśl Ortegi y Gasseta wywarła także ogromny wpływ na formułowanie programów rozwoju i określanie tożsamości krajów Ameryki Łacińskiej.

cieszyli się i nadal się cieszą tacy filozofowie, jak Julián Marías (1914-2005), Xavier Zubiri (1898-1983), Luis Recaséns Siches (1903-1977), José Gaos (1900-1969), czy María Zambrano (1904-1991), o której J.L. Mora García zaledwie kilka lat temu napisał, iż „trudno znaleźć w dzisiejszej panoramie filozofii hiszpańskiej innego filozofa, z którym wiązano by większe nadzieje”⁸³. Słowa te, chociaż odnoszące się do zaledwie jednej z całej grupy intelektualistów, przytaczamy jako świadectwo nieprzemijającej aktualności dokonań „srebrnego wieku” kultury hiszpańskiej.

Jak zaznaczyliśmy na początku niniejszego wprowadzenia, odnosząc się wówczas do hiszpańskich dokonań „złotego wieku”, tak też i teraz musimy powtórzyć: bogactwo i wielość dokonań „srebrnego wieku” kultury hiszpańskiej nie pozwoliła na ich szczegółowe przedstawienie w jednej książce. Poszczególne rozdziały trzeciej części niniejszej pracy w różnym zakresie prezentują to obfite dzieło. Rozpoczyna się ona od tekstu Nelsona Orringera, który zakreśla szeroką wizję dokonań artystycznych „srebrnego wieku”. Urszula Aszyk i Karolina Kumor analizują jego sztukę dramatyczną, Stephanie Ortinger pisze o poetyckim dziele Pedro Salinasa, zaś literacka twórczość M. de Unamuno jest kanwą rozważań Marii Borkowskiej, Anity Frankowiak oraz Magdaleny Uzarewicz. Agnieszka Skrobas w swoim tekście także poświęca uwagę niektórym ideom filozoficznym M. Unamuno, odnoszą je – poprzez myśl F. Nietzschego – do koncepcji J. Ortegi y Gasset.

Czwartą część pracy poświęciliśmy omówieniom i recenzjom ostatnio opublikowanych w Polsce książek, tematycznie – chociaż w niektórych przypadkach nie bezpośrednio – związanych z podjętą w tomie problematyką.

szczególnie Meksyku (Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Justino Fernandez, Edmundo O’Gorman).

⁸³ J.L. Mora García, *María Zambrano. Al final de un centenario*, República de las Letras 2005, nr 89, s. 210.

Sądźmy bowiem, że warto poinformować czytelnika niniejszego tomu o rodzimych publikacjach, mieszczących się w tym nurcie badań i rozważań, w który wpisuje się także nasza praca.

Redaktorzy to